

Francesco Massa, Maureen Attali,
Caroline Bridel, Dario Cellamare, Gaetano Spampinato (éds.)

avec la collaboration de Mantė Lenkaitytė Ostermann

RELIGIONS ET INTERACTIONS RELIGIEUSES DANS L'EMPIRE ROMAIN TARDO-ANTIQUE



Outils et documents

SCHWABE VERLAG

ReLAB



Series “ReLAB”

Editor : Francesco Massa

The series intends to study the Roman Empire as a “religious laboratory”, i. e., an intellectual space of development, production, and experimentation of new religious concepts. All volumes focus on the religious interactions that crossed the multicultural, multireligious, and globalized space of the Roman Empire, especially in Late Antiquity.

“ReLAB” includes part of the results of the research project “Religious Competition in Late Antiquity : A Laboratory of New Categories, Taxonomies, and Methods”, funded by the Swiss National Science Foundation and held at the Department of History of the University of Fribourg from 2019 to 2023 (<https://data.snf.ch/grants/grant/181185>).

**Francesco Massa, Maureen Attali, Caroline Bridel,
Dario Cellamare et Gaetano Spampinato (éd.)
avec la collaboration de Manté Lenkaitytė Ostermann**

Religions et interactions religieuses dans l'empire romain tardo-antique

Outils et documents

Schwabe Verlag

Cette publication a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.

Open Access : Cette œuvre est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution – Pas d'Utilisation Commerciale – Pas de Modification 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)
Toute exploitation commerciale par des tiers nécessite l'accord préalable de la maison d'édition.



Information bibliographique de la Deutsche Nationalbibliothek

La Deutsche Nationalbibliothek a répertorié cette publication dans la Deutsche Nationalbibliografie ;
les données bibliographiques détaillées peuvent être consultées sur Internet à l'adresse <http://dnb.dnb.de>.

© 2025 les auteur-e-s ; conception scientifique © 2025 Francesco Massa, Maureen Attali, Caroline Bridel, Dario Cellamare, Gaetano Spampinato, Manté Lenkaitytė Ostermann, publié par Schwabe Verlag Basel, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz

Illustration couverture : Détail de la mosaïque de *Ktisis* (création), maison d'Eustelios, Chypre. v^e siècle ©Alamy

Correctrice : Anne Kubler, Paris

Conception graphique : icona basel gmbh, Basel

Couverture : icona basel gmbh, Basel

Composition : Claudia Wild, Konstanz

Impression : Prime Rate Kft., Budapest

Printed in the EU

Informations relatives au fabricant : Schwabe Verlagsgruppe AG, Grellingerstrasse 21, CH-4052 Basel,
info@schwabeverlag.ch

Personne responsable au sens de l'art. 16 GPSR : Schwabe Verlag GmbH, Marienstraße 28, D-10117 Berlin,
info@schwabeverlag.de

ISBN Livre imprimé 978-3-7965-5310-3

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-5311-0

DOI 10.24894/ 978-3-7965-5311-0

Le-book est identique à la version imprimée et permet la recherche plein texte. En outre, la table des matières et les titres sont reliés par des hyperliens.

rights@schwabe.ch

www.schwabe.ch

Table des matières

Remerciements	12
Carte des provinces	15
Liste des abréviations	15
Introduction	17
<i>Francesco Massa</i>	
 Partie I.	
Les religions de l'Antiquité tardive : méthode et débats	25
<i>Francesco Massa</i>	
Présentation	27
1. L'empire romain tardif comme un « laboratoire des religions » . .	29
2. L'historiographie : modèles et débats	43
3. L'invention chrétienne de la « religion » et ses conséquences . . .	61
Bibliographie	66
 Partie II.	
Notions	73
Présentation	75
1. RELIGION	77
<i>Francesco Massa</i>	
2. PIÉTÉ	89
<i>Maureen Attali et Francesco Massa</i>	
3. DIEU(X)	101
<i>Philippe Borgeaud</i>	
4. SACRIFICE	109
<i>Pierluigi Lanfranchi</i>	

5. LITURGIE	117
<i>Gaetano Spampinato</i>	
6. PRIÈRE	125
<i>Andrei Timotin</i>	
7. MYSTÈRES	135
<i>Francesco Massa</i>	
8. CONVERSION	141
<i>Dario Cellamare</i>	
9. PAÏENS	153
<i>Francesco Massa</i>	
10. JUIFS	165
<i>Maureen Attali</i>	
11. CHRÉTIENS	175
<i>Mantë Lenkaitytė Ostermann</i>	
12. MANICHÉENS	185
<i>Anna Van den Kerchove</i>	
13. IDOLÂTRES ET IDOLÂTRIE	195
<i>Daniel Barbu</i>	
14. HÉRÉTIQUES ET HÉRÉSIE	205
<i>Gaetano Spampinato</i>	
15. IDENTITÉS ET COLLECTIVITÉS RELIGIEUSES	213
<i>Steeve Bélanger</i>	
 Partie III.	
Dossiers historiques	225
Présentation	227
Pouvoir et institutions	229
1. LÉGISLATION ET TRANSFORMATIONS RELIGIEUSES : DE DIOCLÉTIEN À THÉODOSE I^{er}	231
<i>Francesco Massa</i>	
2. CONSTANTIN	243
<i>Dario Cellamare</i>	
3. JULIEN	255
<i>Dario Cellamare</i>	

4. ASCLEPIODOTUS ET THÉODOSE II	265
<i>Francesco Massa</i>	
5. 410 : LE SAC DE ROME	275
<i>Dario Cellamare</i>	
6. CONCILES	285
<i>Mantë Lenkaitytė Ostermann</i>	
7. THÉODORIC ET L'ITALIE OSTROGOTHE	293
<i>Tessa Canella</i>	
8. JUSTINIEN ET LE NOUVEL EMPIRE	303
<i>Silvio Roggo</i>	
9. CALENDRIERS	313
<i>Maureen Attali</i>	
Lieux et espaces	323
1. DOURA EUROPOS (III^e siècle)	325
<i>Caroline Bridel</i>	
2. CÉSARÉE PANÉAS (III^e-VI^e siècles)	335
<i>Maureen Attali</i>	
3. ROME (IV^e-V^e siècles)	343
<i>Caroline Bridel</i>	
4. ALEXANDRIE ET LA DESTRUCTION DU SÉRAPÉUM (fin du IV^e siècle)	357
<i>Caroline Bridel</i>	
5. JÉRUSALEM (IV^e-VI^e siècles)	363
<i>Maureen Attali</i>	
6. CONSTANTINOPE (V^e siècle)	375
<i>Laura Mecella</i>	
7. CARTHAGE À L'ÉPOQUE VANDALE (V^e-VI^e siècles)	385
<i>Caroline Bridel et Gaetano Spampinato</i>	
8. RAVENNE (VI^e siècle)	395
<i>Antonin Charrié-Benoist</i>	
9. ESPACES FUNÉRAIRES	405
<i>Caroline Bridel</i>	
10. ESPACES PUBLICS	417
<i>Maureen Attali et Francesco Massa</i>	

Figures d'autorité 425

1. **PRÊTRE** 427
Dario Cellamare, Francesco Massa et Gaetano Spampinato

2. **MAÎTRE ET DISCIPLES** 439
Maureen Attali, Dario Cellamare et Francesco Massa

3. **HOMME DIVIN** 449
Gaetano Spampinato

4. **PROPHÈTE** 459
Gaetano Spampinato

5. **DEVIN** 469
Andrei Timotin

6. **MOINE** 479
Mantë Lenkaitytė Ostermann

7. **SIBYLLE** 491
Mariangela Monaca

Pratiques 499

1. **ORTHOPRAXIE ET SACRIFICES SANGLANTS (IV^e-V^e siècles)** 501
Francesco Massa

2. **PUR ET IMPUR DANS LES PRATIQUES ALIMENTAIRES** 507
Maureen Attali et Francesco Massa

3. **PRATIQUES THÉRAPEUTIQUES À GADARA** 515
Maureen Attali

4. **MAUVAIS ŒIL** 525
Maureen Attali

5. **RITUELS MAGIQUES** 535
Thomas Galoppin

6. **INTAILLES ASTROLOGICO-MAGIQUES** 549
Fabio Spadini

7. **PRATIQUES JUDÉO-CHRÉTIENNES** 559
Maureen Attali

Représentations du divin	571
1. RIVALITÉS DIVINES	573
<i>Francesco Massa</i>	
2. ALLIANCE AVEC LA DIVINITÉ	583
<i>Gianmarco Chiari</i>	
3. DÉBATS SUR LA NATURE DU CHRIST	593
<i>Mantė Lenkaitytė Ostermann</i>	
4. PUISSANCES DES BAINS	605
<i>Maureen Attali</i>	
5. FIGURES PARTAGÉES	613
<i>Caroline Bridel et Anne-Françoise Jaccottet</i>	
6. LE BAIN DE JÉSUS NOUVEAU-NÉ	629
<i>Anne-Françoise Jaccottet</i>	
 Annexes	 643
Chronologie	645
<i>Dario Cellamare</i>	
Profil des auteurs tardo-antiques	649
Sources littéraires	659
<i>Gaetano Spampinato</i>	
Sources épigraphiques et numismatiques	664
<i>Caroline Bridel</i>	
Sources iconographiques et archéologiques	665
<i>Caroline Bridel</i>	
<i>Index rerum</i>	667
Planches	679
Chapitres par ordre alphabétique	690
Constitutrices et contributeurs	692

Remerciements

Ce volume a été réalisé dans le cadre du projet de recherche « La compétition religieuse dans l'Antiquité tardive » (ReLAB), financé par le Fonds national suisse de la recherche scientifique et mené au Département d'histoire de l'Université de Fribourg de janvier 2019 à octobre 2023 (<https://data.snf.ch/grants/grant/181185>).

C'est le résultat d'un véritable travail collectif qui s'est construit progressivement pendant cinq ans, en alternant des séminaires d'équipe centrés sur l'analyse de documents, des conférences données par des spécialistes de l'Antiquité tardive et plus simplement – mais tout aussi efficacement – le partage d'un magnifique bureau dans les locaux de l'Institut du monde antique et byzantin de Fribourg.

Nous tenons à remercier les institutions qui ont permis la réalisation de ce projet : le Fonds national suisse de la recherche scientifique et l'Université de Fribourg, qui ont soutenu et accueilli ce projet, ainsi que l'Université de Turin, qui a offert la possibilité de conclure la recherche dans les meilleures conditions.

Nous exprimons également notre gratitude aux collègues qui ont contribué au projet avec leurs expertises, leurs conseils et leurs textes : sans les discussions, riches et généreuses, que nous avons eues durant ces cinq dernières années, ce volume n'aurait pas pu voir le jour.

Nous remercions enfin la maison d'édition Schwabe d'accueillir notre travail et plus particulièrement Arlette Neumann-Hartmann pour son suivi attentif au long du processus éditorial.

Les éditeurs et éditrices du volume





Liste des abréviations

ACO	E. Schwartz, J. Straub (éd.), <i>Acta Conciliorum Oecumenicorum</i> , Berlin, 1914.
AE	<i>L'Année épigraphique</i> , Paris, 1888.
BA	<i>Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de Saint Augustin</i> , dirigée par A.-I. Bouton-Touboullic, M. Dulaey, Turnhout, 1933.
BHG	F. Halkin (éd.), <i>Bibliotheca Hagiographica Graeca</i> , I-III, Bruxelles, 1957 ³ .
CBD	<i>The Campbell Bonner Magical Gems Database</i> . En ligne : https://cbd.mfab.hu/ .
CIG	<i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i> , Berlin, 1828-1877.
CIJ	J. B. Frey (éd.), <i>Corpus Inscriptionum Iudaicarum</i> , Roma, 1936-1952.
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum, consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae editum</i> , Berlin, 1863.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien, 1866.
CCSL	<i>Corpus Christianorum Series Latina</i> , Turnhout, 1953.
CUF	<i>Collection des Universités de France</i> , série grecque dirigée par J. Jouanna ; série latine dirigée par J.-B. Guillaumin, J. Scheid, Paris, 1920.
DT	A. Audollent (éd.), <i>Defixionum tabellae quotquot innotuerunt, tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarum editas</i> , Paris, 1904.
GEMF	C. A. Faraone, S. Torallas Tovar (éd.), <i>Greek and Egyptian Magical Formulas : Text and Translation</i> , I, Berkeley, 2022.
GV	W. Peek (éd.), <i>Griechische Vers-Inschriften</i> , Berlin, 1955.
ICG	C. Breytenbach, C. Zimmermann (éd.), <i>Inscriptiones Christianae Graecae. A Database of Early Christian Inscriptions</i> . En ligne : https://icg.uni-kiel.de/ .
ICUR, n. s.	<i>Inscriptiones christianae urbis Romae. Nova series</i> , Roma, 1922.
IG	<i>Inscriptiones Graecae</i> , Berlin, 1903.
IGLS	<i>Inscriptions grecques et latines de la Syrie</i> , Beyrouth – Paris, 1929.
IEphesos	H. Wankel, C. Börker, R. Merkelbach, D. Knibbe, H. Engelmann, J. Nollé, R. Meriç, S. Şahin (éd.), <i>Die Inschriften von Ephesos</i> , Bonn, 1979-1984.
IK Smyrna	G. Petzl (éd.), <i>Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Die Inschriften von Smyrna</i> , Bonn, 1982-1990.
ILS	H. Dessau (éd.), <i>Inscriptiones Latinae Selectae</i> , Berlin, 1892-1916 (rééd. 1954-1955 ; 1962).

- JIGRE W. Horbury, D. Noy (éd.), *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt, with an Index of the Jewish Inscriptions of Egypt and Cyrenaica*, Cambridge, 1992.
- JIWE D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, Cambridge, 1993-1995.
- PG J. P. Migne (éd.), *Patrologia Graeca = Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, Paris, 1856-1866.
- PGM K. Preisendanz, *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*, 2 vol., Leipzig, 1928-1931, éd. revue par A. Henrichs, Stuttgart, 1973-1974 ; R. W. Daniel, F. Maltomini, *Supplementum Magicum*, 2 vol., Opladen, 1990-1992 ; H. D. Betz (éd.), *The Greek Magical Papyrus in Translation, Including the Demotic Spells*, Chicago – London, 1992 [1986].
- P. Berol H. J. Polotsky, A. Böhlig, *Kephalaia I*, Hälfte 1, Lfg. 1-10, Stuttgart, 1940 ; A. Böhlig, *Kephalaia I*, Hälfte 2, Lfg. 11-12, Stuttgart, 1940 ; W.-P. Funk, *Kephalaia I*, Hälfte 2, Lfg. 13-14, Stuttgart, 1999 ; W.-P. Funk, *Kephalaia I*, Hälfte 2, Lfg. 15-16, Stuttgart, 2000.
- P. Kell. Copt. I. Gardner, A. Alcock, W.-P. Funk (éd.), with a contribution by C. A. Hope and G. E. Bowen, *Papyri from Kellis, V, Coptic Documentary Texts from Kellis, I*, Oxford, 1999, n°10-52.
- P. Rylands C. H. Roberts (éd.), *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, III, Theological and Literary Texts*, Manchester, 1938, n°457-557.
- PLRE I A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris (éd.), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 1 (A. D. 260-395), Cambridge, 1971.
- PLRE II J. R. Martindale (éd.), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 2 (A. D. 395-527), Cambridge, 1980.
- PLRE IIIa J. R. Martindale (éd.), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 3 (A. D. 527-641), A (Abdanes-‘yād ibn Ghanm), Cambridge, 1992.
- RIC H. Mattingly et al. (éd.), *Roman Imperial Coinage*, London, 1926-1994.
- RPC M. Amandry et al. (éd.), *Roman Provincial Coinage Online*, Oxford, 1992-. En ligne : <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/>
- SC *Sources Chrétiennes*, collection dirigée par G. Bady, Paris, 1942.
- SD C. Sánchez Natalías (éd.), *Sylloge of Defixiones from the Roman West. A Comprehensive Collection of Curse Tablets from the Fourth Century BCE to the Fifth Century CE.*, Oxford, 2022.
- SEG *Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leiden, 1923.

Introduction

Francesco Massa

1. Objectifs du volume

Ce volume propose une analyse des religions de l'Antiquité tardive à la lumière des interactions qui existaient entre les divers cultes pratiqués dans les territoires de l'empire romain. Son objectif principal est de montrer comment les documents antiques illustrent les multiples dynamiques de cohabitation, de partage, de compétition ou de conflit dans lesquels s'inscrivent les religions du monde romain. Plutôt que fournir une présentation détaillée de chaque culte, l'ouvrage se concentre sur les formes d'interactions sociales et religieuses à différentes échelles du monde impérial (individus, associations, communautés civiques, pouvoir impérial, etc.). À travers l'analyse de ces relations, les chapitres abordent également la question, largement débattue, des transformations religieuses de l'Antiquité tardive, en proposant de dépasser le modèle d'une simple transition linéaire du « paganisme » au « christianisme » ou du « polythéisme » au « monothéisme ».

Le point de départ de l'enquête repose sur l'idée que l'empire romain de l'Antiquité tardive se présente comme une sorte de « laboratoire des religions », caractérisé par deux dimensions principales. Premièrement, il s'agit d'un espace multiculturel et multireligieux, où les traditions locales des cités ont depuis des siècles intégré la présence du pouvoir romain et où la diffusion des groupes chrétiens a progressivement modifié la conception et l'organisation des questions religieuses. Deuxièmement, cet empire constitue un lieu de production de nouvelles catégories religieuses et de réflexions sur la religion qui exerceront une influence décisive sur la construction de la pensée religieuse des siècles ultérieurs [→PARTIE I, n°1].

L'ambition de ce projet collectif est alors de se confronter aux modèles historiographiques encore répandus dans la littérature secondaire et d'offrir quelques éléments de réflexion visant à renouveler l'analyse des interactions religieuses du monde romain tardif. Nous estimons qu'il est particulièrement important de sortir d'une vision christianocentrée de l'histoire des religions antiques, qui considère le « triomphe du christianisme » comme l'évolution naturelle de l'histoire du monde antique et comme l'aboutissement inéluctable d'un processus amorcé en contexte païen. En remettant en question ces modèles évolutionnistes [→PARTIE I, n°2.2], nous insisterons sur la difficulté, voire souvent l'impossibilité, de formuler des schémas interprétatifs univoques applicables à l'ensemble des territoires de l'empire, par-delà les différences chronologiques et géographiques [→PARTIE I, n°2.3]. Lorsque l'on travaille sur l'Antiquité, il est nécessaire d'accepter que les sources dont nous disposons ne nous donnent pas toujours accès à toutes les réponses que nous souhaiterions. Comme l'a exprimé l'historien des religions états-unien Jonathan Z. Smith, lors de sa leçon inaugurale délivrée à l'Université de Chicago en mai 1974, « la tâche de l'historien est de

compliquer, pas de clarifier » et l'histoire est « le socle concret à l'épreuve duquel juger des approches plus spéculatives et normatives sur la religion » [Smith 2014, p. 148 et 159].

Que ce soit pour l'Antiquité tardive ou pour toute autre époque, les phénomènes historiques ne sont jamais linéaires ni homogènes. Le rôle de l'historienne et de l'historien est de mettre en lumière les diverses dynamiques politiques, sociales et culturelles qui éclairent les transformations et les interactions. Si l'on regarde plus précisément l'Antiquité tardive, il faut se concentrer sur les emprunts, les transferts et les échanges qui font des religions traditionnelles polythéistes, du judaïsme et du christianisme non pas trois adversaires qui s'opposent sur un champ de bataille, mais des ensembles hybrides aux contours sans cesse redéfinis [→PARTIE I, n°3.3]. Nous considérons que la question la plus intéressante et la plus utile à l'histoire des religions est celle des interférences et des réactions entraînant des métamorphoses. Il s'agit, au fond, de nous extraire de cette vision apologétique de l'histoire des religions, qui oppose un christianisme triomphant à un judaïsme résiduel et à un paganisme décadent et incapable de répondre aux attentes individuelles des sujets de l'empire.

Pour ce faire, il est nécessaire d'inscrire nos analyses historiques dans deux courants d'études principaux : d'une part, la perspective qui réintègre les diverses formes de christianisme dans les dynamiques religieuses de l'époque impériale, en les étudiant comme une composante à part entière des religions du monde romain ; d'autre part, les approches qui renouvellent l'analyse des contacts religieux, afin d'éclairer la manière dont les situations de contact interviennent dans la formation et la définition des identités, chrétiennes en l'occurrence. Dans cette optique, l'enjeu majeur du volume est de sonder plus particulièrement les dynamiques d'ajustements, mais aussi de confrontations ou de contraintes (sociales et politiques) qui complexifient le paysage religieux de l'empire.

Le volume est structuré en trois parties. La première propose une réflexion générale sur les religions de l'Antiquité tardive et sur la méthodologie suivie dans ce volume pour l'étude des interactions religieuses ; elle s'interroge plus particulièrement sur les modèles interprétatifs qui continuent d'être prégnants dans l'historiographie récente. La deuxième présente une sélection de notions fondamentales pour l'étude des religions tardo-antiques, en se concentrant sur celles qui ont été élaborées dès l'Antiquité et qui ont été façonnées et réélaborées par les auteurs tardo-antiques. La troisième approfondit une série d'études de cas, ancrées dans des contextes chronologiques et géographiques spécifiques ; elle s'organise en cinq sous-parties qui permettent de dresser un tableau des divers aspects des religions de l'Antiquité tardive (Pouvoir et institutions ; Lieux et espaces ; Figures d'autorité ; Pratiques ; Représentations du divin) [*infra*, n°4].

2. Temps et espace, et leurs limites

Le champ couvert par le volume est représenté par l'espace géographique et chronologique de l'empire romain tardo-antique. Les cultes analysés sont ceux pratiqués dans les territoires romains. La chronologie que nous avons choisie de prendre en compte s'étend de la fin du III^e siècle, marquée par la réorganisation des structures de l'empire (administration, fiscalité, armée) sous l'empereur Dioclétien (284-305), jusqu'au règne de Justinien (527-565). Ces limites temporelles cependant ne sont pas strictes : nous avons parfois remonté dans le temps lorsque cela s'avérait nécessaire pour éclairer des dynamiques importantes d'interaction religieuse, comme dans le cas de Doura-Europos. De même, nous avons dépassé

le VI^e siècle, lorsque des sources plus tardives semblaient utiles pour l'interprétation des phénomènes historiques, par exemple pour la définition de notions telles que « sacrifice » ou « idolâtrie ». Dans cet horizon chronologique, l'étude prend également en compte les mutations géopolitiques de l'empire, notamment dès le V^e siècle, lorsque l'unité territoriale commence à s'effriter, influençant directement les discours et les rites religieux.

Bien que la période couverte par ce volume s'étende de Dioclétien à Justinien, le IV^e siècle constitue un observatoire privilégié pour analyser les dynamiques religieuses de l'Antiquité tardive. Par-delà les modèles interprétatifs qui seront discutés dans la Partie I du volume, il est évident qu'à cette époque l'équilibre des rapports de force entre les cultes commence à s'inverser. Cela ne signifie pas que les transformations religieuses se concluent au IV^e siècle par une christianisation générale de l'empire, mais de nombreux processus religieux ont débuté à partir du règne de Constantin (312-337) et de ses fils (Constantin II, Constance II et Constant).

Dans le cadre de l'espace géographique et chronologique de l'empire romain, les documents réunis mettent l'accent sur la dimension gréco-romaine de l'empire : celle-ci constitue le socle d'un multiculturalisme qui se reflète dans les dynamiques religieuses. Une telle approche permet de faire résonner les représentations et les pratiques propres de Rome avec les traditions civiques et régionales du monde romain. Elle ouvre également à une forme de comparatisme interne à un ensemble gréco-romain, donnant la possibilité d'explorer de nouveaux questionnements pour enrichir les pistes de recherches sur la période tardive.

Pour illustrer la polyphonie du « laboratoire des religions », ce volume prend en compte tous les types de sources disponibles : les textes littéraires, juridiques et conciliaires (notamment en grec et latin, mais aussi en araméen, copte, hébreu et syriaque) ; les inscriptions et les graffiti ; les représentations iconographiques sur divers supports ; la culture matérielle (les bâtiments et leurs inscriptions dans l'espace des cités, les objets, etc.). Si les textes constituent la porte d'entrée la plus évidente pour avoir accès aux représentations tardo-antiques en matière de pratiques culturelles et d'interactions religieuses, ces documents offrent souvent une lecture orientée des phénomènes historiques, qu'ils soient contemporains ou antérieurs. C'est pourquoi notre gisement documentaire repose, lorsque cela était possible, sur un croisement entre textes, inscriptions et images, sans oublier la dimension spatiale. La multiplicité et la variété des sources sont essentielles pour décrypter les interactions puisque l'image qui en ressort n'est pas toujours cohérente : chaque document insiste sur un aspect particulier au détriment d'un autre, ce qui complexifie l'interprétation des données tardo-antiques. Cette démarche exige de saisir les enjeux propres à chaque source, d'interroger le statut et l'autorité des auteurs, afin de porter un nouveau regard sur le rôle joué par les textes, en tant que supports matériels de nouvelles constructions intellectuelles et idéologiques.

3. L'Antiquité tardive : définition et enjeux

Pendant longtemps, l'histoire du monde romain après la fin du II^e siècle a été interprétée comme une période de décadence, menant inexorablement à la « chute » de l'empire en 476, avec la déposition du dernier empereur romain, Romulus (surnommé par dérision *Augustulus*, à savoir « petit empereur »). Cet événement a été considéré comme une fracture historique majeure dans l'histoire occidentale, au point qu'au XVIII^e siècle, inspirés par les

réflexions de l'humaniste Lorenzo Valla (1407-1457), Montesquieu d'abord, puis Edward Gibbon ont contribué à en faire la date charnière entre Antiquité et Moyen Âge. L'ouvrage monumental d'E. Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*, publié à Londres dans les années 1770-1780, a plus particulièrement canonisé le paradigme du « siècle d'or » du I^{er} siècle et du « déclin » de l'empire après la dynastie des Antonins.

Aujourd'hui, il est largement reconnu que l'idée de l'effondrement de l'empire romain est une invention de l'Europe occidentale moderne [Salzman 2021 ; Arnheim 2022]. L'insistance sur l'année 476 découle en grande partie de la volonté de séparer l'histoire de l'Occident romain de celle de l'Orient. L'empire d'Orient serait alors dépourvu de son statut « romain » par l'appellation de « byzantin » (inventée au XVI^e siècle), alors même que les habitants de l'empire, dont la capitale était Constantinople, se sont toujours définis et désignés comme des « Romains », et que cet empire était toujours identifié comme « romain » aussi par ses voisins [Kaldellis 2012 ; Destephen 2023, p. 13].

De même, depuis une cinquantaine d'années, un nouveau modèle historiographique a remis en question l'interprétation de l'empire romain des III^e-V^e siècles comme une période de décadence. La publication en 1971 de l'ouvrage *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad* par l'historien irlandais Peter Brown a contribué à diffuser l'expression « Antiquité tardive » et à réévaluer les transformations politiques, sociales et religieuses de l'empire romain [Brown 1971]. S'inspirant des travaux d'autres historiens européens, entre autres Henri Pirenne en Belgique et Henri-Irénée Marrou en France, Santo Mazzarino et Arnaldo Momigliano en Italie [p. ex. Marrou 1949⁴ ; 1977 ; Mazzarino 1959], ainsi que des historiens de l'art germanophones comme Alois Riegl qui utilisait déjà l'expression *Spätantike* au début du XX^e siècle [Elsner 2002], P. Brown proposait de dépasser la périodisation traditionnelle Antiquité/Moyen Âge et de faire entrer dans la nouvelle notion d'Antiquité tardive une chronologie et une géographie plus larges. Non seulement il fallait, d'après l'historien de Princeton qui était d'abord médiéviste, étudier le monde méditerranéen jusqu'à la diffusion de l'Islam, mais il était également nécessaire d'élargir l'enquête aux peuples « autres » qui vivaient dans l'empire ou à ses marges (les peuples germaniques, les Perses, les Arabes, etc.) [Athanassiadi 2010, p. 22]. L'époque qu'encore en 1963 Eric R. Dodds [1975] définissait comme un « âge d'angoisse » et de crise existentielle était désormais qualifiée d'« ère d'ambition » [Brown 1978, p. 27]. Il est évident que le modèle de l'Antiquité tardive de P. Brown était largement influencé par une vision optimiste de l'histoire, dans une phase où la globalisation ne montrait que ses aspects positifs dans un monde de plus en plus interconnecté et dominé par l'idée de la « fin de l'histoire » [Lizzi Testa 2017].

Au tournant du nouveau millénaire, le paradigme d'une Antiquité tardive « positive » a fait l'objet d'une remise en question significative [Giardina 1999]. Si un certain nombre de mises à jour du modèle brownien sont sans doute nécessaires (par exemple les excès d'une vision irénique de l'histoire et des rapports entre les religions, ou l'attention réduite au monde latinophone de l'empire), on a assisté ces dernières années à un retour des théories insistant sur les fractures de l'histoire, notamment sur l'écroulement du monde romain dans la seconde moitié du V^e siècle. Les détracteurs des interprétations de P. Brown et de son école ont dénoncé une « *transformation and accommodation theory* » qui aurait effacé, sinon occulté, la vision traditionnelle de la chute de Rome [Rutenburg, Eckstein 2007, p. 109-110]. De manière provocatrice, Wolf Liebeschuetz se demandait par exemple si ce modèle de l'Antiquité tardive multiculturelle et apaisée n'était pas devenu une forme de « politiquement correct » empêchant de parler de déclin, de crise ou de chute de l'empire. Selon lui,

le multiculturalisme pourrait même dissimuler des « questions implicites » (« *underlying concerns* ») liées à la montée de la mondialisation et au recul des « traditions nationales » [Liebeschuetz 2001a ; 2001b ; Gillett 2017, p. 8-9].

Le débat sur la nature des siècles de l'empire romain tardif reste ouvert, et les deux modèles proposés par différents courants historiographiques – celui qui insiste sur les « continuités » et celui qui met l'accent sur le « déclin » – devraient davantage être testés dans divers contextes géographiques et chronologiques, sans prétendre reconstituer une vision univoque de cette période [Lavan 2020, vol. I, p. 1-4]. Nous reviendrons sur cette question [→PARTIE I, n°2.2]. Pour l'instant, il convient de souligner qu'entre la fin du III^e et la première moitié du IV^e siècle, l'empire romain traverse une phase de changements majeurs. Le règne de Dioclétien (284-305) impose une série de réformes politiques et administratives qui transforment la structure de l'empire : notamment l'instauration de ce que les historiens et historiennes modernes appellent la Tétrarchie (à savoir un système prévoyant deux Augustes, l'un pour l'Occident et l'autre pour l'Orient, et deux Césars, les successeurs désignés des Augustes), le renforcement de l'appareil bureaucratique et la verticalisation du pouvoir. Sur le plan religieux, Dioclétien promulgue en 297 un édit contre les manichéens et dès 303 une série de mesures antichrétiennes passées à la postérité sous le nom de « Grande persécution » [→LÉGISLATION, n°1]. Dans la reconstruction de la mémoire du passé proposée par les historiens chrétiens des IV^e-V^e siècles, la violence et la haine antichrétiennes du règne de Dioclétien deviennent emblématiques d'une époque de terreur. La centralité de ces années est aussi reconnue par l'historiographie qui considère souvent le règne de Dioclétien comme le début de l'Antiquité tardive [Sotinel 2019, p. 12-13]. Comme le rappelle Hervé Inglebert, l'Antiquité tardive est surtout une époque de « transition », où l'empire romain passe « d'une civilisation romaine fondée sur une articulation entre les cités et la cité impériale à une civilisation chrétienne fondée sur l'articulation des églises locales et de l'Église universelle » [2015, p. 235]. Cela ne signifie pas pour autant que cette période puisse être réduite à une simple phase intermédiaire, un entre-deux chronologique sans spécificités propres, ni que les siècles de l'empire romain tardif puissent être inscrits dans une « seule narration » [Rüpke 2021, p. 217]. L'histoire de l'Antiquité tardive fut longue et complexe, et ne peut se réduire à un simple processus linéaire et progressif, que ce soit en termes de « christianisation » des institutions impériales ou de passage du « paganisme » au « christianisme » [→PARTIE I, n°2.1].

4. Structure des chapitres et mode d'emploi

Sans viser à l'exhaustivité, l'ouvrage propose une sélection de sujets et de problématiques qui nous sont apparus fondamentaux pour initier à l'étude des interactions religieuses tar-do-antiques. En ce sens, le volume s'adresse principalement aux étudiantes et aux étudiants qui explorent les thématiques en lien avec les religions tar-do-antiques, mais également au corps enseignant comme instrument pour la préparation des cours.

Les chapitres présents dans le volume sont conçus comme des études de cas sur des thèmes spécifiques, chacun offrant des éléments d'analyse basés sur les documents antiques disponibles. Les études de cas qui composent les Parties II (« Notions ») et III (« Dossiers historiques ») commencent par une introduction qui résume le débat historiographique et présente la structure du texte. Cela est suivi par des sections contenant les documents

jugés les plus pertinents pour l'analyse du sujet en question. Ces documents sont systématiquement replacés dans leurs contextes historique et géographique et sont accompagnés de commentaires axés sur les interactions religieuses. Les textes sont toujours traduits en français, mais les termes et concepts clés sont également donnés dans la langue originale. Chaque chapitre se termine par une bibliographie sélective, avec une préférence pour les titres en français et les références récentes renvoyant à la littérature antérieure.

Cette structure rend le volume adapté à une lecture continue ou à une consultation partielle, grâce à de nombreux renvois internes, signalés par une flèche [→], facilitant ainsi le parcours des lecteurs et des lectrices à travers les différents sujets et documents présentés.

La structure et l'organisation du volume suivent des critères méthodologiques visant à offrir une présentation cohérente et accessible des interactions religieuses dans l'Antiquité tardive.

– *Renvois internes*

Les renvois à d'autres chapitres au sein du volume sont indiqués par une flèche [→]. Si la flèche est seule, le renvoi concerne le mot mentionné juste avant. Dans les autres cas, elle est accompagnée du premier mot du titre du chapitre concerné (p. ex. [→RELIGION]). Une liste des renvois aux chapitres par ordre alphabétique est disponible à la fin du volume.

– *Transcription des alphabets non latins*

Les voyelles longues du grec ancien (êta et oméga) sont transcrites avec un accent circonflexe (p. ex. *hellênismos*, *aidôs*) et l'upsilon est rendu par un « u » (p. ex. *mustêria*). Concernant la transcription de l'hébreu et de l'araméen, nous avons opté pour un système de transcription simplifié sans signes diacritiques qui, s'il ne permet pas une rétroversion directe dans l'écriture d'origine, contribue à rendre la lecture de cet ouvrage accessible au plus grand nombre.

– *Profil des auteurs antiques*

Les auteurs tardo-antiques, dont les œuvres sont analysées dans plusieurs études de cas, sont brièvement présentés en fin de volume par ordre alphabétique.

– *Cités et provinces romaines*

Pour chaque cité antique mentionnée, le nom de la province romaine est donné entre parenthèses. Cette attribution n'est pas toujours évidente, car pendant l'Antiquité tardive les divisions administratives des provinces changent ou ne sont pas claires. Une carte avec la répartition des provinces au début du IV^e siècle se trouve en début de volume. Afin de permettre aux lecteurs et lectrices de situer les lieux mentionnés, le nom des provinces correspondant à la carte a été systématiquement donné entre parenthèses, même lorsque celles-ci ont fait l'objet de modifications.

– *Datations et chronologie*

Les dates s'inscrivent dans l'ère courante, sauf indication contraire.

Les noms des empereurs sont suivis des dates de leur règne entre parenthèses.

Lorsque les noms des évêques sont suivis d'une indication chronologique entre parenthèses, il s'agit des dates de leur épiscopat.

Une chronologie générale des événements mentionnés dans le volume est fournie dans les annexes.

– *Éditions et traductions des textes anciens*

Lorsque nous avons repris les traductions de textes grecs et latins déjà publiées, nous n'avons pas indiqué l'édition critique de référence du texte ancien, mais nous avons simplement donné le nom du traducteur ou de la traductrice et l'abréviation de la collection : la CUF (« Collection des Universités de France ») ou la « Roue à livres » chez Les Belles Lettres ; les SC (« Sources chrétiennes ») aux Éditions du Cerf ; la BA (« Bibliothèque augustinienne ») chez Brepols.

Pour les traductions inédites, l'édition critique de référence est toujours précisée.

Si aucune mention n'est faite du traducteur ou de la traductrice, la traduction a été réalisée par l'auteur ou l'autrice du chapitre.

Sauf mention contraire, les extraits des Talmud de Jérusalem et de Babylone sont tirés des deux éditions intégrales accompagnées d'une traduction anglaise les plus récentes.

Pour le Talmud de Jérusalem, il s'agit de l'édition en 17 volumes (2000-2011) publiée chez de Gruyter par H. W. Guggenheimer (en ligne : <https://www.degruyter.com/serial/jertal-b/html>). Pour le Talmud de Babylone, il s'agit de la reprise du texte établi par A. Steinsaltz suivant l'édition dite de Vilna dans les 42 volumes (2012-2019) de la collection « Noé edition » publiée chez Koren Publishers.

Bibliographie

- Arnheim 2022 : M. Arnheim, *Why Rome Fell : Decline and Fall, or Drift and Change ?*, Hoboken.
- Athanassiadi 2010 : P. Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris.
- Brown 1971 : P. Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London.
- Brown 1978 : P. Brown, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge [MA] (traduction française, Paris, 1983).
- Destephen 2023 : S. Destephen, « Un Empire post-romain ? », dans *Id.* (éd.), *L'Empire post-romain (400-600 après J.-C.)*, Paris, p. 9-14.
- Dodds 1965 : E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety : Some Aspects of Religious from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge (traduction française, Paris, 2010).
- Elsner 2002 : J. Elsner, « The birth of Late Antiquity : Riegl and Strzygowski in 1901 », *Art History* 55/3, p. 358-379.
- Giardina 1999 : A. Giardina, « Esplosione di tardoantico », *Studi Storici* 40, p. 157-180.
- Gillet 2017 : A. Gillet, « The fall of Rome and the retreat of European multiculturalism : A historical trope as a discourse of authority in public debate », *Cogent Arts & Humanities* 4/1. En ligne : <https://doi.org/10.1080/23311983.2017.1390915>.
- Inglebert 2015 : H. Inglebert, « Conclusions : de la cité rituelle à la communauté sacramentelle », dans A. Busine (éd.), *Religious Practices and Christianization of the Late Antique City (4th-7th cent.)*, Leiden – Boston.
- Kaldellis 2012 : A. Kaldellis, « From Rome to New Rome, from empire to nation-state : Reopening the question of Byzantium's Roman identity », dans L. Grig, G. Kelly (éd.), *Two Romes : Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford, p. 387-404.
- Lavan 2020 : L. Lavan, *Public Space in the Late Antique City*, Leiden – Boston.

- Liebeschuetz 2001a : J. H. W. G. Liebeschuetz, « Late Antiquity and the concept of decline », *Nottingham Medieval Studies* 45, p. 1-11.
- Liebeschuetz 2001b : J. H. W. G. Liebeschuetz, « The uses and abuses of the concept of “decline” in later Roman history, or was Gibbon politically incorrect ? », dans L. Lavan (éd.), *Recent Research in Late-Antique Urbanism*, Portsmouth, p. 233-238.
- Lizzi Testa 2017 : R. Lizzi Testa (éd.), *Late Antiquity in Contemporary Debate*, Newcastle upon Tyne.
- Rüpke 2021 : J. Rüpke, « What comes to an end when a “religion” comes to an “end” ? Reflections on a historiographical trope and ancient Mediterranean history of religion », *Numen* 68/2-3, p. 204-229.
- Rutenburg, Eckstein 2007 : J. Rutenburg, A. M. Eckstein, « Review article : The return of the fall of Rome », *The International History Review* 29/1, p. 109-122.
- Salzman 2021 : M. R. Salzman, *The “Falls” of Rome. Crises, Resilience, and Resurgence in Late Antiquity*, Cambridge.
- Sotinel 2019 : C. Sotinel, *Rome, la fin d'un empire. De Caracalla à Théodoric (212-fin du V^e siècle)*, Paris.
- Smith 2014 : J. Z. Smith, « Une carte n'est pas le territoire », dans *Id.*, *La magie de la comparaison. Et autres essais d'histoire des religions*, Genève, p. 147-173 (1^{ère} éd. anglaise Leiden, 1978).

Partie I.
**Les religions de l'Antiquité tardive :
méthode et débats**

Francesco Massa

Présentation

La Partie I est conçue pour fournir une réflexion générale sur les religions de l'Antiquité tardive, ainsi que sur la méthodologie suivie dans ce volume pour l'étude des interactions religieuses. Elle vise à mettre en évidence les éléments essentiels du contexte impérial romain, les modes de fonctionnement des cultes tardo-antiques et les nouveautés apportées par le développement d'un discours chrétien sur la religion. Pour ce faire, elle s'articule autour de trois chapitres.

Le premier dresse un tableau des dynamiques historiques dont il est nécessaire de tenir compte pour analyser les religions du monde romain pendant l'Antiquité tardive : le contexte multiculturel et civique dans lequel elles sont pratiquées ; la nature multiple des pratiques culturelles qui ne se laissent pas réduire à des systèmes homogènes et cohérents, malgré la tentative de les présenter comme tels dans la plupart des sources littéraires ; les diverses formes d'interactions qui se construisaient entre les groupes présents dans les territoires de l'empire romain allant de la cohabitation pacifique à la compétition, du partage culturel au conflit violent.

Le deuxième chapitre passe en revue une série de modèles historiographiques, encore aujourd'hui utilisés dans une partie de la bibliographie et dont l'élément commun est de faire des transformations religieuses dans l'empire romain tardo-antique une conséquence de la progression naturelle du monde méditerranéen vers le christianisme. Ce que la critique a appelé pendant longtemps le « triomphe du christianisme » ou la « mort du paganisme » serait dans cette perspective une mutation naturelle, car la religion chrétienne représenterait l'aboutissement et le sommet de l'évolution religieuse de l'humanité.

Le troisième chapitre insiste sur le changement de perspective introduit par les auteurs chrétiens antiques dans le domaine religieux : ceux-ci ont construit une nouvelle catégorie de « religion », fondée sur l'identité des individus et sur leur rapport personnel avec la divinité. Une telle approche diverge des conceptions grecque et romaine des pratiques religieuses conçues comme des rituels profondément imbriqués dans tous les aspects et les activités de la vie civique. La nouvelle catégorie de « religion » a aussi produit une série d'autres conséquences, comme l'organisation et la classification des religions par systèmes généraux (« le » christianisme, « le » judaïsme, « le » paganisme), ou encore l'idée que l'histoire religieuse de l'humanité avance par nécessité vers la christianisation et le développement de plusieurs savoirs comme spécifiquement chrétiens (l'historiographie, la cosmographie, l'hagiographie, l'iconographie).

[Pour l'explication des critères utilisés dans les renvois internes (indiqués par une flèche [→]), dans la sélection des références bibliographiques et dans la citation des documents antiques, nous renvoyons à la section « Modes d'emploi » de l'Introduction (par. 4).]

1. L'empire romain tardif comme un « laboratoire des religions »

1.1. Un espace multiculturel et multireligieux

Par son extension géographique et sa chronologie, l'empire romain a constitué une entité politique, sociale et culturelle complexe et diversifiée. Au cours des siècles, sur ses vastes territoires, des traditions culturelles hétérogènes se sont rencontrées, parfois affrontées et souvent entremêlées, créant un paysage que l'on pourrait qualifier de « pluralisme religieux » [Belayche, Rebillard 2007 ; Rüpke 2010]. Pour le dire en une formule, l'empire romain avait une vocation cosmopolite.

Les auteurs anciens eux-mêmes étaient conscients de la dimension plurielle de l'empire. Par exemple, vers le milieu du 1^{er} siècle, le philosophe et sénateur latin Sénèque décrivait la population de Rome et des provinces romaines comme étant *permixta*, « mélangée », et *insiticia*, « hybride » (*Consolation à ma mère Helvia* 7, 10). Un demi-siècle plus tard, le lettré et homme politique grec Plutarque comparait la Méditerranée de son temps, remplie de « discours » (gr. *logoi*) et de « récits mythiques » (gr. *muthoi*), à un « cratère », un grand vase qui était placé au milieu de la table du banquet dans les maisons grecques pour mélanger l'eau et le vin (*Sur la disparition des oracles* 21, 421A). Comme tous les grands empires, Rome a rassemblé des peuples et des régions variées, abritant ainsi une multitude de manières de pratiquer des rites, de penser le monde divin et d'organiser l'autorité en matière culturelle.

Lorsque nous étudions l'empire romain, le premier constat utile est que nous sommes confrontés à une entité politique complexe, qui n'était ni un ensemble culturellement homogène ni une simple juxtaposition de cultures locales. Il s'agissait plutôt d'un espace fonctionnant grâce à une combinaison de l'unité du pouvoir romain et des autonomies propres aux cités et aux provinces. Cette articulation permet de regarder l'empire comme une réalité « globalisée » et « interconnectée », non seulement en raison de la coexistence de civilisations différentes, mais aussi pour les infrastructures et les réseaux facilitant la circulation des biens, des individus et des savoirs [Kolb 2000 ; Ando 2010 ; Pitts, Versluys 2015]. Au sein de cet empire, les réalités locales spécifiques à chaque peuple et à chaque région (la ville de Rome en premier) s'articulaient à une culture gréco-romaine plus générale : global et local constituent ainsi deux pôles essentiels pour comprendre les phénomènes historiques de l'Antiquité tardive.

Cet empire multiculturel et multireligieux a favorisé de multiples dynamiques d'interaction à différentes échelles : entre les individus, les groupes associatifs, les communautés civiques ou les peuples cohabitant dans les régions soumises au pouvoir de Rome [Belayche, Dubois 2011]. Bien que ces phénomènes de contacts et d'échanges ne soient pas nouveaux pour les civilisations de la Méditerranée ancienne, au moins depuis l'empire d'Alexandre le

Grand et les royaumes hellénistiques, il convient de souligner qu'ils ont pris une ampleur supplémentaire sous l'empire romain, du fait de sa taille et de sa durée. L'unification du monde romain, d'une part, a offert un cadre propice aux situations de contact et d'interaction ; de l'autre, elle a aussi avivé des mécanismes de rivalité et de compétition [*infra*, n°1.5.2], incitant les divers groupes à renforcer leurs multiples identités (juridiques, sociales, culturelles), voire même à les repenser [*infra*, n°4].

Depuis les travaux de Peter Brown (→INTRODUCTION, n°3), les spécialistes s'accordent à considérer le religieux comme l'une des composantes principales de l'Antiquité tardive, en soulignant notamment son rôle croissant dans la politique et la société de l'empire romain ainsi que dans ses transformations durant cette période. Tout en adhérant à cette affirmation, deux points méritent d'être précisés. Premièrement, la problématique religieuse a gagné en importance notamment à la faveur de la réflexion chrétienne qui a, pour la première fois, fait de la religion une sphère autonome et bien définie de l'identité des individus [*infra*, n°3.1]. Deuxièmement, ce nouveau rôle de la religion ne signifie pas pour autant qu'il existait une frontière nette entre les cultes traditionnels polythéistes d'une part, et le judaïsme et le christianisme d'autre part, comme si le « polythéisme » et le « monothéisme » représentaient deux conceptions de la religion radicalement différentes l'une de l'autre et fondamentalement opposées [*infra*, n°2.1.2].

Par-delà les catégories et les classifications que nous appliquons aux faits religieux, toutes les religions que, par commodité, nous continuons d'appeler « polythéisme/paganisme », « judaïsme », « christianisme », « manichéisme » ou « gnosticisme » [*infra*, n°3.3] s'inscrivent dans les mêmes dynamiques historiques de l'empire romain. Il est alors nécessaire d'étudier ces religions pour ce qu'elles furent historiquement : des composantes à part entière des religions de l'empire et – dans le cas du christianisme – un acteur de plus en plus influent sur la scène politique à partir du début du IV^e siècle [Rüpke 2009 ; Dohrmann, Yoshiko Reed 2013]. Pour ce faire, il est crucial de tenir compte du fait que le judaïsme et le christianisme à l'époque tardive ne sont pas complètement superposables à leurs définitions postérieures et actuelles ; et que dans l'empire tardif, ces religions ne sont pas des systèmes cohérents et unifiés, tout comme elles ne le sont pas aujourd'hui.

Plus concrètement, cela signifie étudier les groupes religieux des territoires romains en tenant compte de leurs interactions religieuses avec d'autres groupes. Si l'historiographie tend à se focaliser principalement sur les relations entre juifs et chrétiens, notamment dans le contexte de la querelle du « *parting of the ways* » (à savoir le moment où le christianisme et le judaïsme se seraient séparés de manière définitive [*infra*, n°2.1.2]), il faut en revanche réfléchir également aux relations, interférences et influences réciproques qui ont marqué l'ensemble des pratiques culturelles du monde romain. En effet, les juifs et les chrétiens ne vivaient pas en marge ou séparés de leurs sociétés [*infra*, n°2.2.6]. Bien que la documentation à cet égard soit limitée, elle est suffisante pour affirmer que les chrétiens et les juifs participaient à la vie civique de leurs cités : ils occupaient des magistratures, faisaient partie des assemblées civiques et siégeaient dans des jurys populaires aux tribunaux [Belayche, Pont 2022].

En suivant cette perspective, l'empire romain de l'Antiquité tardive apparaît comme une sorte de « laboratoire des religions », où les traditions identitaires et religieuses ne cessent d'être construites et renégociées par divers acteurs (politiques, sociaux, rituels, etc.) du monde romain. Dans cet espace, des individus et des collectivités pratiquant des cultes différents se rencontrent en donnant naissance à des phénomènes allant de la simple

cohabitation pacifique à la compétition, de l'influence réciproque à l'affrontement violent [*infra*, n°1.5]. De surcroît, ces interactions religieuses ont nourri les réflexions des auteurs antiques sur la religion, faisant de l'empire un lieu de production de nouvelles catégories religieuses et de réflexions sur la religion [*infra*, n°3].

Ce « laboratoire » continue à exister même après que le christianisme devient la religion dominante et que les empereurs soutiennent l'un ou l'autre courant chrétien dans leur politique. Malgré la rhétorique des auteurs chrétiens qui, à partir du IV^e siècle, visait surtout à montrer que le « triomphe du christianisme » avait effacé d'un seul jet les autres pratiques religieuses [*infra*, n°2.2.3], la lente et progressive christianisation institutionnelle de l'empire n'a pas abouti à la naissance d'un état entièrement et exclusivement chrétien. Une dimension religieuse plurielle demeure importante, même au V^e siècle où non seulement les juifs, mais aussi les païens, continuent de jouer un rôle de premier plan dans les dynamiques politiques et sociales en Occident comme en Orient. Si la diversité religieuse n'est plus celle des premiers siècles de notre ère, ayant évolué et s'étant réorganisée, elle ne disparaît pas pour autant des territoires de l'empire romain [→ASCLEPIODOTUS, n°3 ; →JUSTINIEN ; →CONSTANTINOPLE ; →ORTHOPRAXIE].

1.2. De multiples modèles civiques

Dans cet empire multireligieux, la religion de Rome, à savoir la religion civique du *populus* romain dans son sens juridique [Scheid 2011², p. 47-76], cohabitait avec de nombreuses formes religieuses locales et traditionnelles que l'on regroupe sous l'appellation de religions du monde romain [Ando 2009 ; Rüpke 2011]. Comme l'a exprimé le rhéteur et homme politique romain Cicéron en 59 avant notre ère, « chaque cité a son culte ... nous avons le nôtre » (*sua cuique civitati religio ... est, nostra nobis* : Pour Flaccus 28, 69) [→DIEU(x), n°1].

La célébration des cultes polythéistes s'opérait à divers niveaux. Chaque citoyen était tenu de vénérer les divinités de sa cité, et son engagement religieux était proportionnel à son rôle au sein des institutions de la cité. Par-delà leurs obligations civiques, les citoyens étaient libres d'assister et de participer à tout autre culte qui retenait leur attention, que ce soit à titre strictement personnel ou au sein d'associations religieuses [*infra*, n°1.3].

L'espace civique demeure fondamental durant l'Antiquité tardive, car la cité continuait de gérer les principaux aspects de la vie religieuse publique : l'organisation des fêtes, les aspects financiers, la rémunération des prêtres [→], ainsi que la construction et l'entretien des temples et des sanctuaires [→PIÉTÉ]. L'intégration dans l'empire de Rome n'a pas radicalement altéré l'autonomie des cités en matière de culte, bien que certaines divinités romaines (comme Jupiter Optimus Maximus, la déesse Rome, les empereurs divinisés, etc.) aient été intégrées dans les panthéons locaux [Belayche 2021]. Ce modèle de la « religion civique » (ou de la *polis*-religion) [Parker 2018] reste pertinent même lorsque les chrétiens commencent à accéder à des positions de pouvoir. Les instances civiques conservaient leur autorité en matière rituelle, même si l'étendue de cette autonomie est difficile à apprécier [Pont 2020 ; Massa 2024]. Toutes les formes rituelles qui n'étaient pas prises en charge par les autorités de la cité pouvaient être librement célébrées à condition qu'elles ne menacent pas l'ordre politique établi et la paix sociale. Dans ce contexte, les cités antiques abritaient une multitude de pratiques rituelles différentes, parfois introduites par des immigrants s'installant dans une nouvelle cité [Belayche 2007]. Dans un même espace civique cohabitaient alors les

cultes publics (financés par la cité et célébrés au nom de la cité) et de nombreuses pratiques rituelles d'origine étrangère.

La diversité religieuse intrinsèque à la constellation des cités composant le tissu de l'empire n'a pas été remise en question par la promulgation en 212 de l'édit de l'empereur Caracalla (211-217) qui octroyait la citoyenneté romaine à tous les habitants libres de l'empire [Imrie 2018 ; Besson 2020]. Sur le plan des représentations et de l'idéologie impériales, ce changement de statut juridique pour l'ensemble de la population du monde romain était sans doute un élément novateur [Ando 2016]. Pendant des siècles, Rome avait utilisé l'octroi de la citoyenneté aux élites provinciales comme un moyen de promotion sociale, rapprochant ainsi les autorités locales du pouvoir romain et consolidant leur fidélité [Frija 2020]. L'édit de Caracalla introduisait une nouvelle vision de l'empire, resserrant les liens entre ses habitants par le biais de l'identité juridique et du rôle unifiant de l'empereur. Sur le plan de la vie quotidienne cependant, même après l'acquisition de la citoyenneté, les habitants de l'empire « continuaient à vivre dans leurs cités, conformément aux institutions locales, même si, désormais, tous bénéficiaient de ce qui était longtemps resté un privilège : la double citoyenneté, locale et romaine » [Scheid 2013, p. 62]. Encore après 212, les cités du monde romain continuent de fonctionner de la même manière, et les citoyens continuent de respecter les lois et les traditions de leur cité. En d'autres termes, l'articulation entre la religion de Rome et les religions du monde romain demeure pertinente, sans que le pluralisme de l'empire ne soit affecté par cette réforme. Néanmoins, l'élargissement de la citoyenneté romaine a contribué à renforcer l'idée d'un empire habité par des personnes ayant le même statut juridique. Une telle conception pourrait avoir joué un rôle dans la promulgation d'édits impériaux à portée générale, comme l'édit de l'empereur Trajan Dèce en 249 qui semble avoir imposé aux Romains et aux Romaines l'obligation d'accomplir des sacrifices sanglants pour le salut de l'empire [Schubert 2016]. Puisque le texte de l'édit ne nous est pas parvenu, il est difficile de définir avec précision les objectifs de Trajan Dèce ; toutefois, sans le nouveau statut juridique des habitants de l'empire, une telle initiative législative aurait été impossible [Rives 2019b, p. 211-213].

Tout comme l'organisation civique des cultes publics du monde romain n'a pas été bouleversée par la constitution de Caracalla, ce système n'a pas non plus été révolutionné au IV^e siècle par le soutien que les empereurs, à partir de Constantin (312-337) [→], commencent à donner à certains groupes chrétiens [Leppin 2007 ; Carlà, Castello 2010]. L'administration des affaires religieuses au sein de la cité est restée presque inchangée. Certes, les théologiens chrétiens aspirent à faire du christianisme la religion de l'empire, mais la gestion du christianisme est tout aussi locale et civique que celle des religions traditionnelles, même si, dès le IV^e siècle, nous assistons à des conflits entre les sièges épiscopaux pour la primatie de leur patriarcat. L'objectif des autorités chrétiennes était précisément de s'intégrer dans les institutions civiques afin de bénéficier des avantages qui étaient autrefois exclusivement réservés aux cultes traditionnels [→PRÊTRE, n°2].

La prééminence de la dimension locale se retrouve également dans plusieurs édits promulgués par les empereurs à partir Constantin, et conservés dans le *Code théodosien*, une collection de lois publiée en 438 sous l'impulsion de l'empereur Théodose II (408-450) [→LÉGISLATION, n°3]. L'historiographie a souvent tendance à considérer chacun de ces textes légaux comme des mesures qui s'étendraient à l'ensemble des territoires romains et qui s'appliqueraient rapidement, comme si l'empire fonctionnait selon le modèle d'un État moderne. En réalité, la situation est bien plus complexe : d'abord, les décisions prises

par le législateur ne sont pas promulguées une fois pour toutes, et des lois ultérieures reviennent fréquemment sur des normes promulguées auparavant ; ensuite, l'application de ces mesures légales est souvent limitée dans l'espace (une cité, une région, voire une partie seulement de l'empire) ; enfin, les lois sont rédigées en suivant une rhétorique pour ainsi dire « littéraire », et il est nécessaire de distinguer entre les déclarations de principe très générales, qui ouvrent les textes juridiques à sujet religieux, et le champ d'application qui est souvent plus restreint et qui ne prévoit de sanctions que pour des catégories spécifiques d'individus, au-delà de la déclaration de principe énoncée dans le prologue. Par conséquent, la législation impériale ne peut être utilisée pour retracer des dynamiques historiques générales ou linéaires, sous peine de produire une image déformée de la réalité historique tardo-antique.

Un dernier élément mérite d'être souligné dans cette réflexion sur l'importance des modèles civiques : la religion chrétienne elle-même s'inscrit en partie dans cette dynamique. En dépit de la tendance universaliste prônée par les auteurs chrétiens, qui aspirent à faire du christianisme une religion dépassant les frontières ethniques pour s'adresser à l'ensemble de l'humanité, l'organisation sociale, la célébration des pratiques et l'autorité au sein des groupes chrétiens durant l'Antiquité restent profondément ancrées dans les contextes locaux [Busine 2015]. Si les sources chrétiennes tendent à présenter le christianisme comme un système cohérent et uniforme, presque un bloc monolithique, il est plus approprié, pour la période qui nous intéresse, de parler de « christianismes » au pluriel. En effet, les divers groupes chrétiens diffèrent et rivalisent dans les cités de l'empire [Rousseau 2008]. C'est précisément l'existence et la gestion de cette pluralité qui ont conduit les groupes chrétiens à recourir à l'instrument des conciles [→] pour tenter d'uniformiser, d'un point de vue théologique et disciplinaire, les différentes tendances chrétiennes à l'échelle de l'empire. Parallèlement, ces controverses entre divers groupes chrétiens ont favorisé l'émergence et le développement de la notion d'hérésie [→] comme forme de déviance religieuse opposée à l'unité de l'orthodoxie.

1.3. Associations et communautés religieuses

Du début de notre ère jusqu'à l'Antiquité tardive, l'espace unifié par le pouvoir de Rome (ce que l'on appelle la *pax Romana*, la « paix romaine ») se distingue sur le plan religieux non seulement par une organisation culturelle propre à chaque cité, mais aussi par la présence d'une multitude d'associations et de communautés réparties dans l'ensemble des provinces, tant occidentales qu'orientales [Rüpke 2007].

Ces groupes pouvaient adopter des formes plus ou moins officielles, en rassemblant des individus issus de divers milieux sociaux au sein d'une cité : les membres d'une profession (les artisans, les commerçants, etc.), des militaires, des acteurs se retrouvaient pour organiser des banquets, pratiquer des rituels funéraires, honorer l'empereur et pour bien d'autres activités. Ces associations avaient des structures, des compositions internes et des activités différentes et leurs appellations variaient selon les contextes (p. ex. gr. *thiasoi*, *sunodoi* ; lat. *collegia*, *congregationes*). Afin d'être reconnues par le pouvoir romain cependant, elles devaient respecter certaines réglementations : disposer d'une caisse commune, d'un lieu de réunion, d'un président et d'une liste des membres [Belayche 2003 ; Ascough, Harland, Kloppenborg 2012]. L'objectif principal des autorités romaines – ainsi que le rappelle

le juriste romain Gaius au II^e siècle – était de s’assurer que ces groupes ne se réunissent pas en secret, par exemple la nuit, pour éviter qu’ils ne deviennent des lieux propices à l’organisation de complots politiques contre la *res publica* (la « chose publique », ce que nous appelons l’État).

Toutes ces associations avaient un ou plusieurs référents divins qui faisaient l’objet d’hommages rituels variés, mais certaines d’entre elles – que nous appelons « religieuses » – faisaient de la vénération d’une divinité l’objectif principal de leurs réunions. Tel était le cas des associations en l’honneur de Dionysos, de Mithra, de Sarapis et de bien d’autres divinités du monde gréco-romain ; il en allait de même pour les communautés juives, qui suivaient des modes d’organisation similaires. Ces groupes n’avaient rien d’exclusif, et un individu pouvait également adhérer à plusieurs associations semblables [Fitoramo 2013].

Dès leur diffusion dans les provinces de l’empire, les groupes chrétiens se représentaient souvent comme s’ils étaient des associations religieuses [Kloppenborg 2018]. Déjà vers 115-120, l’évêque d’Antioche, Ignace, écrivit une série de lettres visant à promouvoir la concorde au sein des communautés chrétiennes de l’Asie Mineure et à définir l’identité de celles-ci face aux compétiteurs extérieurs (à ses yeux, les juifs et les polythéistes). Ignace parle de l’Église d’une cité en employant les mêmes codes que ceux des autres communautés religieuses de l’époque. Il proclame : « Vous êtes donc tous membres de l’assemblée (*sunodoi*), porteurs de Dieu (*theophoroi*) et porteurs du temple (*naophoroi*), porteurs du Christ (*christophoroi*), porteurs de ce qui est pur (*hagiophoroi*), ornés en toute chose des prescriptions de Jésus-Christ » (*Lettre aux Éphésiens* 9, 2). Dans le lexique commun aux associations, les fonctions construites sur le suffixe *-phoros* (« porteur ») désignent ceux qui participent à la procession en portant des objets rituels. Ignace propose ainsi l’image d’une ritualité chrétienne profondément ancrée dans le contexte civique où les chrétiens se trouvaient à opérer. Le référent divin d’une association polythéiste est simplement remplacé par le Christ, en gardant le même imaginaire associatif [Jaccottet, Massa 2014].

Ces analogies offraient aussi la possibilité aux détracteurs des chrétiens d’insister sur le danger qui se cachait derrière ces nouvelles réunions où l’on célébrait le Christ. Vers 180, le philosophe platonicien Celse rédigea un traité contre les chrétiens, le *Discours vrai*, dont nous lisons de longs extraits grâce à la réfutation qu’en fit le théologien d’Alexandrie Origène au milieu du III^e siècle. Celse donne une image sombre des communautés chrétiennes, qui seraient d’abord le foyer de conspirations politiques contre Rome, attaquant les institutions de l’empire ; elles seraient ensuite des lieux de transmission d’enseignements secrets et immoraux ; enfin, elles refuseraient de jurer par la Bonne fortune de l’empereur (Origène, *Contre Celse* 1, 1-3 ; 8, 65), ce qui renforçait leur image d’éléments subversifs aux yeux des autorités romaines.

En réponse à de telles accusations, vers 197, l’avocat chrétien Tertullien, dans une œuvre apologétique s’adressant aux magistrats de Carthage, expliquait que les chrétiens ne se réunissaient pas en factions illicites et qu’ils n’avaient pas pour but de renverser l’ordre social romain. Tertullien définit les chrétiens comme un groupe ou une corporation (*corpus*), fondé sur la connaissance d’une pratique rituelle, l’unité de la discipline et l’engagement dans l’espérance. « Nous nous réunissons en un rassemblement (*in coetum*) et nous faisons assemblée (*congregatio*) », affirme-t-il, « en priant Dieu aussi pour les autorités de l’empire » (*Apologétique* 38). Les groupes chrétiens, ayant une dimension privée, n’ont sans doute pas été assimilés juridiquement aux associations religieuses grecques et romaines [Eckhardt 2018]. Néanmoins, Tertullien se servait du modèle des *collegia*, bien répandu dans

le monde romain, pour défendre l'idée que la présence chrétienne n'était pas une menace, mais une variante légitime de la diversité religieuse de l'empire.

La présence de ces nombreuses associations dans l'empire romain est un autre facteur qui contribue à la dimension multiculturelle de l'empire romain et aux interactions religieuses. Il serait cependant inexact de voir ces groupes comme des communautés religieuses rigides et clairement différenciées. En réalité, l'identité religieuse de ces différents groupes était souvent fluide, avec des frontières qui restaient largement perméables. Ces interactions et influences mutuelles faisaient partie de la vie quotidienne des cités romaines, où les pratiques culturelles se croisaient fréquemment [→DOURA EUROPOS].

La question de la délimitation des frontières (entre païens, juifs, manichéens, chrétiens et bien d'autres) suscitait des débats parmi les penseurs de l'époque, notamment les rhéteurs, philosophes et théologiens qui cherchaient à clarifier les distinctions entre les différentes identités. Cependant, des études récentes ont mis en garde contre le « *danger of groupism* », à savoir une tendance à percevoir les identités religieuses comme des blocs homogènes et figés, ce qui est un biais autant dans certaines sources chrétiennes que dans la bibliographie moderne [Uttucci 2019]. En réalité, ces groupes interagissaient de manière complexe et leurs frontières étaient plus souples que l'on ne le pense.

1.4. Pouvoir romain, ethnicités et identités

Au tournant du XXI^e siècle, les études sur l'empire romain ont connu un important processus de réévaluation, notamment à la lumière des études postcoloniales. Ces recherches ont attiré l'attention sur les rapports de pouvoir entre Rome et ses provinces, sur les effets de l'impérialisme pour les sociétés militairement asservies par l'armée romaine ou encore sur l'assimilation de la culture (gréco-)romaine par les populations locales. Elles s'inscrivent dans la remise en question de la catégorie de « romanisation » qui, pendant longtemps, fut utilisée pour décrire un processus unidirectionnel et quasi inévitable d'assimilation culturelle, militaire et politique, supposant une supériorité romaine.

Aujourd'hui, de nombreuses études ont en revanche souligné que l'extension du pouvoir romain (*imperium Romanum*) sur les territoires qui entouraient la Méditerranée – appelée couramment l'impérialisme romain – n'a pas représenté un phénomène homogène et univoque, car l'influence de Rome sur les territoires soumis différait selon les contextes géographiques et les statuts économiques des provinces [Mattingly 2011 ; Woolf 2021]. Dans cette perspective, la critique a récemment proposé d'autres outils théoriques pour interpréter les rapports entre centre romain et périphérie provinciale : « hybridation », « créolisation », « globalisation », « appropriation », « révolution culturelle romaine » [Price 2021]. Par-delà le jugement que l'on peut porter sur l'un ou l'autre de ces concepts, la variété du vocabulaire reflète l'idée que les interactions entre le centre romain et les périphéries provinciales étaient complexes et bidirectionnelles, avec des dynamiques d'échanges culturels plutôt qu'une simple domination de Rome. De plus, ces nouveaux cadres théoriques montrent que notre compréhension du monde romain est influencée par les changements géopolitiques contemporains.

Parallèlement à cette réflexion sur la nature du pouvoir romain et sur les stratégies de domination (et de négociation) mises au point par les autorités romaines au cours des siècles de l'empire, les spécialistes se sont aussi intéressés à l'identité des individus et des

collectivités qui vivaient dans l'empire romain. Une série d'ouvrages a notamment interrogé le concept d'ethnicité dans les sociétés antiques où les frontières des peuples (gr. *ethnoi*, lat. *gentes*) n'étaient pas basées sur des critères biologiques, mais sur des facteurs politiques, sociaux et/ou géographiques rendant les identités fluides et mutables [Gruen 2020].

Comme le rappelle Paul Veyne, « dans un empire multinational dont les composantes étaient multiples, hétérogènes, inégales, parfois rivales et mal intégrées entre elles, l'identité de chaque individu était complexe » [2005, p. 237]. Pour essayer de comprendre le fonctionnement des identités dans l'espace de l'empire romain tardo-antique, il convient de rappeler que dans les religions traditionnelles des mondes grec et romain, il n'était pas possible de dissocier l'identité religieuse de l'appartenance ethnique et politique [Belayche 2009 ; Rebillard 2020 ; → IDENTITÉS]. L'identité se façonnait en fonction de la place de l'individu dans la société : libre ou esclave, habitant de Rome ou d'une autre cité, appartenant à telle famille ou à telle autre. On comprend donc pourquoi les Grecs et les Romains polythéistes n'avaient pas un mot pour désigner leur appartenance religieuse, rien qui correspondrait au terme de « chrétien » [→] ou de « juif » [→]. Ils se définissaient seulement comme étant « ceux qui honorent les dieux par des rites » (*cultores deorum*) ou plus simplement comme étant « pieux » (gr. *eusebes*, lat. *pīi*), tandis que le mot « païen » [→] est une invention des auteurs chrétiens dans leur essai de tracer des frontières religieuses strictes et de ranger les habitants de l'empire en trois groupes séparés, les païens, les juifs et les chrétiens [*infra*, n°3.3]. Comme nous l'avons rappelé plus haut, dans la réalité quotidienne, l'identité des individus était souvent (comme elle l'est aujourd'hui) multiple, en ce sens qu'elle ne pouvait être activée que dans certains contextes sociaux et religieux [Rebillard 2014].

Ces dernières années, la notion d'« identité » est devenue centrale dans les études des mondes antiques et au-delà. Déjà à la fin des années 1970, l'anthropologue français Claude Lévi-Strauss soulignait que l'identité était un « foyer virtuel », un concept abstrait qui n'a « jamais d'existence réelle ». Il considérait cependant que la notion était « indispensable » « pour expliquer un certain nombre de choses » [Lévi-Strauss 1977, p. 332]. Plus récemment, le sociologue Rogers Brubaker et l'historien spécialisé en histoire africaine et de la décolonisation Frederick Cooper ont observé à juste titre que les sciences sociales et humaines avaient largement adopté le mot « identité », tout en suggérant qu'il est pertinent de se demander si cette catégorie est toujours irremplaçable dans nos études [Brubaker, Cooper 2000].

Il est vrai que d'autres notions peuvent être mobilisées pour éclairer les processus historiques qui traversent les siècles de l'Antiquité tardive : la perception que les individus et les groupes ont d'eux-mêmes et de leur contexte social ; la rhétorique d'autoreprésentation ; le statut social ; la revendication du territoire. Ces aspects soulignent que l'identité, telle qu'on la conçoit aujourd'hui, n'était pas nécessairement une catégorie centrale pour les individus ou les groupes antiques, sauf lorsque ceux-ci formulaient des discours de pouvoir, à travers des termes exclusifs comme « hérétiques », « schismatiques », « gnostiques », « manichéens », « païens », « juifs », « chrétiens », « idolâtres ». Ces étiquettes, présentes dans des textes normatifs, visent à créer des distinctions idéologiques et nous oublions trop souvent que l'expression de l'appartenance religieuse n'est pas toujours une valeur en soi. Pour reprendre le titre provocateur d'un livre récent, publié par le philosophe américain Kwame Anthony Appiah [2021], l'identité est parfois fondée sur des « mensonges qui unissent » (*lies that bind*) des groupes en fonction d'intérêts communs plutôt que sur des caractéristiques objectives.

1.5. De multiples formes d'interaction religieuse

Dans cet espace de l'empire romain que nous proposons de regarder comme un « laboratoire des religions », plusieurs dynamiques d'interaction existent. Ces interactions varient nécessairement en fonction des contextes géographiques et historiques, mais trois modalités principales se dégagent : la première insiste sur la dimension pacifique des interactions et sur le partage de la culture gréco-romaine ; la deuxième sur la dimension conflictuelle, voire violente, des confrontations religieuses ; la troisième sur les échanges résultants des contacts entre les nombreux groupes. Ces différences reflètent essentiellement le débat sur la nature de l'Antiquité tardive, interprétée soit comme une période heureuse et riche de possibilités nouvelles, soit comme une phase de déclin, sombre et violente [→INTRODUCTION, n°3 ; *infra*, n°2.1]. Cependant ces trois modalités d'interaction ne sont jamais exclusives ; elles servent d'outils analytiques pour étudier des dossiers historiques précis. Chaque modalité souligne un aspect spécifique des dynamiques relationnelles qui caractérisent les interactions d'une part entre les autorités (politiques ou religieuses) du monde romain et les divers groupes, et d'autre part à l'intérieur des groupes eux-mêmes.

Différents modes d'interaction peuvent coexister dans un même espace au cours des décennies. Pour ne prendre qu'un exemple, une situation de conflit – et même de violence – comme la destruction du temple du dieu Sarapis à Alexandrie en 392 [→SÉRAPÉUM] ne donne pas la couleur générale de toutes les interactions religieuses qui traversent la cité égyptienne : les groupes religieux cohabitent depuis des siècles dans la ville et leurs interactions sont multiples, même si pendant l'Antiquité tardive à Alexandrie les relations intercommunautaires donnent lieu parfois à des moments de tension importants [Watts 2010 ; Destephen 2021]. En revanche, il convient de relever que les auteurs antiques (notamment les chrétiens, mais pas seulement) ont tendance à donner une représentation univoque des interactions religieuses, comme si elles étaient presque toujours caractérisées par une dimension conflictuelle, voire violente. Cette rhétorique vise surtout à renforcer les identités des groupes religieux et à promouvoir une image de pureté identitaire qui, dans la réalité, était impossible, car tout fait historique se construit par des influences multiples d'origine différente.

Ces dernières années, plusieurs concepts ont été utilisés pour parler des interactions religieuses tardo-antiques, en s'appuyant par exemple sur des modèles issus de contextes politiques et anthropologiques modernes ou contemporains : les « transferts culturels », le « métissage », le « *middle ground* » [Arcari 2017]. Étant donné la diversité et la complexité de ces approches interprétatives, nous ne proposons pas ici de les examiner toutes en détail. Nous nous attarderons, en revanche, sur deux outils interprétatifs utilisés pour les analyses historiques de la Partie III de l'ouvrage.

1.5.1. Cohabitation et *paideia* partagée

Dans le cadre des cohabitations pacifiques qui étaient le lot de la majorité des territoires de l'empire romain, les interactions entre groupes religieux étaient la norme dans la vie des cités. Les autorités romaines, soucieuses de maintenir la paix sociale et la stabilité politique, autorisaient ces pratiques tant qu'elles ne perturbaient pas l'ordre public. Pour éclairer cette réalité, les sources archéologiques s'avèrent précieuses, car elles permettent parfois de

nuancer, voire de renverser, l'image proposée par les sources littéraires, notamment chrétiennes, qui, comme nous l'avons vu plus haut, insistent souvent sur les conflits religieux. Dans les cités sous domination romaine, avant que les groupes chrétiens ne reçoivent un soutien officiel des empereurs, les cultes coexistaient les uns à côté des autres [→DOURA EUROPOS] : les temples civiques pouvaient côtoyer des lieux de culte privés (des synagogues, des salles de réunion associatives, des maisons chrétiennes, etc.). À partir de la seconde moitié du IV^e siècle, la topographie religieuse des cités évolua avec la construction d'églises chrétiennes, parfois situées près des centres de la vie publique (comme à Milan, à Alexandrie et peut-être aussi à Antioche). À Rome [→], en revanche, les églises furent d'abord érigées à l'extérieur du mur d'Aurélien. Jusqu'au V^e siècle, les espaces publics [→] – tels que les rues, les marchés et les jardins – demeuraient des lieux où diverses pratiques rituelles pouvaient coexister. La cohabitation topographique s'exprimait également dans la réalité multireligieuse des espaces funéraires [→] qui ne prennent une dimension confessionnelle qu'à partir du V^e siècle. À bien des égards, la réalité quotidienne de l'interaction religieuse semble avoir été moins tumultueuse que l'image véhiculée par certaines sources littéraires, en particulier chrétiennes, qui privilégient une représentation axée sur des situations de conflit au sein des cités de l'empire. L'archéologie révèle ainsi une cohabitation religieuse marquée par une diversité de cultes et de pratiques partagées, plutôt que par des divisions rigides ou des affrontements constants.

Si l'élite lettrée grecque et latine avait intérêt à mettre l'accent sur les différences irréductibles – plus ou moins réelles – dans le but de renforcer ses frontières identitaires, ces mêmes auteurs partageaient, dans la plupart des cas, la même formation scolaire. Ils lisaient les mêmes auteurs classiques de référence, en un mot ils étaient porteurs de la même *paideia*, le terme grec qui désigne l'« éducation » [Eshleman 2012 ; Van Hoof, Van Nuffelen 2015]. Ce n'est pas l'identité religieuse qui déterminait à l'avance les lectures et la rhétorique adoptées par ces lettrés. Signalons que, au moins jusqu'au V^e siècle, il n'est pas possible de relever un parcours scolaire spécifiquement chrétien : d'ailleurs, les païens, les juifs et les chrétiens continuaient de fréquenter les mêmes écoles [→MAÎTRE]. Certes, dès le II^e siècle, les chrétiens fondent des lieux où acquérir une culture biblique en suivant le modèle des écoles philosophiques (p. ex. Justin à Rome et Clément à Alexandrie ; puis, au III^e siècle, Origène toujours à Alexandrie, Pamphile à Césarée Maritime). Néanmoins, les textes traditionnels dans la formation littéraire et rhétorique restaient les mêmes, définissant le niveau commun de la *paideia* gréco-romaine et constituant la base du partage d'expérience religieuse et sociale. Dans ce partage, Peter Brown a vu l'élément capable d'unifier les populations des cités de la Méditerranée tardo-antique [1983, p. 32]. Ce n'est qu'à partir du IV^e siècle que des formes littéraires spécifiquement chrétiennes s'imposent (p. ex. histoire ecclésiastique, hagiographie, poésie chrétienne, hérésiologie, homilétique) [*infra*, n°3].

Dans le domaine de la rhétorique religieuse, la *paideia* des auteurs tardifs oriente vers un certain nombre de thèmes qui recourent les documents rassemblés dans le présent volume. Par exemple, l'opposition entre l'impiété et la piété [→] ou entre l'impur et le pur [→] sert de cadre pour exprimer la supériorité d'un groupe par rapport à un autre. L'accusation de pratiquer un culte qui ne conviendrait qu'aux femmes véhicule, par le biais d'un discours misogyne, l'idée qu'une religion particulière serait inadaptée au rôle politique que la religion doit jouer dans la société [→IDOLÂTRIE, n°2.2 ; →MYSTÈRES, n°3 ; →MAUVAIS ŒIL, n°4]. De la même manière, le mépris pour tout ce qui semble contredire les anciennes et vénérables

traditions continue de représenter un outil rhétorique essentiel au discours sur les religions [→PIÉTÉ ; ORTHOPRAXIE].

Ce dernier élément structure une grande partie de la rhétorique sur les pratiques religieuses et sur leurs différences. Dans les sociétés antiques, toute innovation en matière de religion était systématiquement condamnée. Encore à l'époque tardive, l'ancienneté d'un rite, d'une croyance ou d'une coutume était valorisée, tandis que tout ce qui était perçu comme « nouveau » était rejeté [→LÉGISLATION, n°1 ; →RIVALITÉS, n°3]. À certains égards, l'opposition entre l'« ancien » et le « nouveau » était parfois plus importante que celle, souvent invoquée, du « vrai » contre le « faux ». Si la dichotomie ancien/nouveau traverse l'ensemble des rhétoriques religieuses, la distinction vrai/faux dans le domaine religieux (et non philosophique) est principalement un produit de la nouvelle réflexion chrétienne sur la religion [infra, n°3]. Dans cette perspective, à l'époque de l'empereur Constantin [→], l'évêque Eusèbe de Césarée insiste sur le fait que le christianisme « n'est ni nouveau (*neos*) ni étranger, mais tout à fait ancien (*palaiotatos*) et connu et habituel pour les personnes amies de Dieu qui avant les temps de Moïse avaient donné témoignage de piété et justice » (*Démonstration évangélique* 1, 2, 1). De même, dans une lettre adressée au début de l'année 363 au grand-prêtre Théodore, l'empereur Julien (361-363) [→] affirme solennellement son rejet de la nouveauté religieuse, en particulier dans le culte, et plaide pour un retour aux « coutumes ancestrales » (*nomoi patrioi* : *Lettres* 89a, 453b ; cf. *Sur Hélios-Roi* 41, 155b). Cette fidélité aux traditions ancestrales devient ainsi un élément constitutif de l'identité des polythéismes tardifs. Par exemple, dans un rapport prononcé devant l'empereur Valentinien II en 384, le sénateur Symmaque demande qu'on le laisse pratiquer les « cérémonies ancestrales » (*caerimoniae avitae* : *Rapports* 3, 9). Même au début du VI^e siècle, l'historien païen Zosime en présentant la figure du général germain Génomius à l'époque de l'empereur Honorius (395-423) souligne qu'il était « resté encore fidèle aux traditions ancestrales » (*Histoire nouvelle* 5, 46, 3 : trad. F. Paschoud, CUF).

Le partage de codes et de modalités d'expression, par-delà les appartenances religieuses, ne se limite pas aux textes littéraires, mais il s'étend également au langage visuel. Parmi les référents majeurs des mondes antiques, les images, qui scandaient le quotidien de tout un chacun, ont joué un rôle très important dans les interactions religieuses de l'Antiquité tardive [Elsner 1995]. Dans un monde de l'image tel que l'était le monde romain, il n'est pas surprenant que l'iconographie participe à différents niveaux aux relations entre les individus et les groupes religieux. Parfois les images entrent directement dans la compétition religieuse en devenant des instruments qui permettent d'afficher une identité religieuse exclusive : par exemple, en contexte chrétien, certaines images peuvent être interprétées comme des alternatives, des mises à distances ou des reprises resémantisées de l'iconographie traditionnelle [→RIVALITÉS ; →BAIN]. Toutefois, le plus souvent, le langage visuel ne reflète pas des oppositions explicites et binaires entre groupes rivaux (juifs et chrétiens ou chrétiens et païens). Au contraire, il s'inscrit dans la *paideia* antique partagée [Bridel à paraître]. Ce partage des schémas iconographiques et des messages transmis par les représentations figurées apparaît explicitement dans plusieurs contextes de la vie quotidienne [→ESPACES FUNÉRAIRES ; →FIGURES PARTAGÉES]. L'iconographie ne se limite pas à être le simple reflet de rivalités religieuses, mais s'inscrit dans un patrimoine culturel commun, illustrant à quel point les échanges entre différentes traditions religieuses étaient fréquents durant l'Antiquité tardive.

1.5.2. Pluralité et compétition

Pendant longtemps, on a analysé la nature des interactions religieuses sous l'angle des conflits, des polémiques et des controverses entre groupes religieux différents. Le conflit religieux est un « phénomène complexe qui fait intervenir un ensemble de domaines contestés (idéologie/morale, pouvoir, espace/lieu et identité de groupe) à leur tour favorisés par une série d'autres conditions (politiques, sociales, économiques, culturelles et psychologiques) » [Mayer 2013a, p. 3]. Le conflit s'exprime lorsque les identités sont perçues et présentées par les acteurs sociaux comme fixes et clairement reconnaissables et qu'elles se nourrissent des contestations et des confrontations pour marginaliser ou réduire au silence les individus ou les groupes considérés comme étant des opposants.

Ces dernières années, un autre concept opératoire, celui de « compétition religieuse », s'est ajouté aux outils utilisés pour étudier les interactions religieuses de l'Antiquité tardive. La question a été abordée dans quelques études ponctuelles concernant les pratiques rituelles polythéistes [Chaniotis 2002]. Parallèlement, d'autres publications ont examiné le problème de la compétition entre païens, juifs et chrétiens, en se concentrant sur les dimensions philosophiques ou éthiques des divers groupes religieux [DesRosiers, Vuong 2016] et sur les rivalités civiques [Ascough 2005 ; Vaage 2006].

Ainsi, la notion de « compétition » s'est sans doute développée comme une sorte de prolongation de la métaphore du « marché des religions » (*market-place of religions*) qui a été employée à partir des études des sociologues pour parler de la réalité quotidienne des religions polythéistes de l'époque romaine où les individus auraient été libres de choisir leurs cultes en fonction de leurs préférences personnelles [North 1992]. Toutefois, l'application de cette métaphore du marché à l'Antiquité soulève plusieurs problèmes. S'il est vrai qu'en contexte polythéiste les autorités civiques ne s'intéressaient pas aux cultes non civiques pratiqués par les individus, à condition que ceux-ci ne mettent pas en danger l'ordre politique et social, la notion de « marché des religions » laisse tout de même entendre l'existence d'un libre choix généralisé en matière de religion qui ne concernait en revanche que les pratiques privées. Dans le cadre de la religion civique, les individus investis de rôles religieux actifs (non seulement les prêtres [→], mais aussi les autorités politiques) étaient tenus de suivre les pratiques nécessaires dans une situation donnée ; ils n'avaient pas la latitude de choix sous-entendue par le concept du « marché des religions ». Par ailleurs, il est délicat d'affirmer l'existence d'une véritable conception du libre choix religieux des individus avant l'émergence des idées de tolérance issues des guerres des religions de l'Europe moderne.

Bien qu'en contexte religieux ses contours soient fluides [Naerebout 2016], la notion de « compétition » est en revanche intrinsèquement liée aux sociétés grecque et romaine ; elle animait et façonnait les contextes politique, culturel, économique ou sportif des cités antiques. Contrairement à la métaphore du « marché des religions », la « compétition » permet de mettre l'accent sur les dynamiques sociales des groupes, plutôt qu'insister sur le choix personnel de l'individu. Ce changement de perspective peut offrir une meilleure compréhension des interactions religieuses au niveau des collectivités [→ IDENTITÉ].

Il convient cependant de souligner que la « compétition religieuse » n'est ni un processus statique ni uniformément présente. Elle se réfère davantage à une interaction entre deux ou plusieurs identités religieuses (construites par des acteurs religieux) qui ne s'activent qu'à des moments spécifiques pour des raisons politiques, sociales ou économiques [→ ESPACES PUBLICS]. Ces interactions se produisent lorsque plusieurs groupes cohabitent sur

un même territoire et cherchent, chacun, à établir et revendiquer (discursivement ou rituellement) ce qui les différencie les uns des autres, tout en subissant des influences mutuelles. Dans cette perspective, le concept ne se réduit pas à une simple coexistence pacifique entre des individus et des groupes qui se perçoivent ou sont perçus comme appartenant à des horizons religieux différents. Cela ne signifie pas pour autant que ces interactions aboutissent systématiquement à des conflits (plus ou moins violents), ni que l'on doive postuler l'existence d'une autorité (politique ou religieuse) tolérante vis-à-vis de l'altérité religieuse. Cette compétition se déroule sur deux niveaux distincts, mais complémentaires : une dimension savante et idéologique, qui rassemble des auteurs ayant reçu une formation scolaire commune, ancrée dans la *paideia* [→MYSTÈRES ; →SIBYLLE ; →HOMME DIVIN] et une dimension rituelle et organisationnelle qui se réalisait sur le terrain et opposait des pratiques célébrées dans des contextes locaux [→CÉSARÉE PANÉAS ; →GADARA].

Il est important de noter que de telles formes d'interactions compétitives ne sont pas toujours attestées dans l'empire romain tardo-antique. Cette clé de lecture permet cependant de dépasser l'opposition simpliste entre les conflits violents et la cohabitation pacifique, qui a longtemps structuré le débat historiographique sur les interactions religieuses [*infra*, n°2].

2. L'historiographie : modèles et débats

Les pages qui suivent offrent un aperçu des principaux jalons historiographiques qui ont marqué les études sur les religions du monde romain tardo-antique depuis le début du ^{xx}^e siècle. L'accent est mis en particulier sur les approches qui continuent d'alimenter le débat contemporain parmi les spécialistes des religions de l'Antiquité tardive.

2.1. Transition pacifique ou « choc de civilisation » ?

Pendant longtemps (et parfois encore aujourd'hui), l'étude des religions tardo-antiques a été abordée en cherchant une clé de lecture univoque, comme s'il était possible de résumer les dynamiques développées sur plusieurs siècles en une tendance générale. Les questionnements des historiennes et des historiens se sont concentrés sur les points suivants : comment expliquer les transformations religieuses de cette époque ? Comment s'est opérée la christianisation de l'empire ? Faut-il y voir un « choc des civilisations » entre l'ancien monde païen et le nouveau monde chrétien ou une « transition pacifique », une adoption quasi silencieuse de la nouvelle religion ? Cette série de questions s'inscrit dans une interrogation plus vaste sur l'ensemble de la période de l'empire romain, interprétée, pour le dire de manière schématique, soit comme une phase de violences (religieuses, politiques, militaires), soit comme une époque où les changements, bien que marqués par quelques événements violents, auraient été majoritairement lents et apaisés [→INTRODUCTION, n°2]. Ce débat oppose souvent les « pessimistes » et les « optimistes », ou les « déclinistes » et les « continuistes » [Sotinel 2019, p. 652], et trouve une belle illustration dans le titre d'un ouvrage collectif récent : *Une Antiquité tardive noire ou heureuse ?* [Ratti 2015].

Derrière cette interprétation binaire de l'histoire se cachent deux idées reçues. La première est que les religions de l'Antiquité tardive auraient été des systèmes fermés, homogènes et imperméables aux interactions et aux influences réciproques : c'est l'image véhiculée par les auteurs chrétiens dès le ^{iv}^e siècle pour organiser le monde religieux de l'empire romain, et parfois reprise par l'historiographie [*infra*, n°2.2.3]. La seconde idée reçue est que l'histoire des religions de l'Antiquité tardive pourrait se résumer à une transformation linéaire : un simple passage du « paganisme » au « christianisme », et/ou du « polythéisme » au « monothéisme » [*infra*, n°2.1.2].

Sur cette base, l'historiographie a construit deux modèles opposés : d'une part, la représentation du « paganisme » et du « christianisme », comme s'il s'agissait de deux ennemis tout à fait différents qui se rencontreraient de part et d'autre d'un champ de bataille [Mayer 2018b] ; d'autre part, l'idée que l'arrivée du christianisme, conçu comme l'aboutissement de l'évolution religieuse de l'humanité, aurait interprété au mieux les nécessités

de la société romaine tardo-antique, en produisant une « *quiet demise* », « une disparition silencieuse » des religions traditionnelles [Bremmer 2021 ; voir aussi de Wet 2020, p. 1].

Récemment Sylvain Destephen [2023] a souligné qu'il n'est pas pertinent de diviser le camp des études historiques sur l'Antiquité tardive en deux partis, l'un qui soulignerait les destructions et les conflits et l'autre qui mettrait en évidence les échanges et les coopérations. Nous pourrions ajouter à ce constat important que l'histoire et les processus historiques ne sont pas à interpréter comme une série de naissances et de morts, alternant dans des cycles qui vont toujours de la décadence à la renaissance et vice-versa. Même si l'Antiquité tardive constitue une phase de transition dans l'histoire de la Méditerranée antique, cette phase ne peut pas être datée avec précision, comme s'il s'agissait d'une césure chronologique claire ; elle ne peut pas non plus se résumer à une tendance générale valable partout. Les transformations historiques se déroulent à des vitesses variables, selon les lieux et les contextes. Ces multiples vitesses devraient nous apprendre que les phénomènes historiques ne sont jamais linéaires et encore moins homogènes. Notre travail d'historiens et d'historiennes est alors de mettre en évidence les diverses dynamiques politiques, sociales et culturelles qui éclairent les transformations et les interactions dans un espace donné.

Si la création de la catégorie historiographique de l'« Antiquité tardive » a un avantage, c'est précisément qu'elle nous invite à fluidifier la segmentation des périodes historiques et à réfléchir aux dynamiques de continuité et de rupture qui caractérisent chaque époque et chaque contexte. Du IV^e au VI^e siècles, les territoires de l'empire romain ont connu tant des phénomènes violents que des transitions pacifiques ; il y a eu des destructions, des conflits meurtriers, mais aussi des formes de cohabitation paisible.

L'exemple des persécutions contre les chrétiens est exemplaire de ce point de vue. On doit désormais abandonner la vision théologique des groupes chrétiens systématiquement persécutés par les autorités romaines depuis le début de leur diffusion dans les territoires de l'empire jusqu'à la tentative d'une élimination généralisée au début du IV^e siècle : des mesures antichrétiennes ont certes existé dans l'empire, mais leur action restait dans la plupart des cas limitée à des cités ou à des régions spécifiques, sans prendre la forme d'une persécution au sens moderne du terme. Ce sont les auteurs chrétiens des III^e-V^e siècles qui ont construit une rhétorique (et une mémoire) visant à faire du christianisme une religion généralement opprimée par un pouvoir coercitif en matière de religion [Fournier, Meyer 2019]. En se fondant sur ce modèle de persécution, le christianisme a développé la notion de « martyr », d'une part comme une forme de témoignage religieux qui va jusqu'au sacrifice personnel, d'autre part comme un marqueur de l'espace chrétien, car les premières églises se fondent sur la présence des reliques [Moss 2012 ; Caillet *et al.* 2015].

Comme nous le verrons [*infra*, n°3], ce qui change avec les auteurs chrétiens, c'est la mise en place d'un nouveau discours sur la religion qui a effectivement tendance à récupérer un langage militaire pour parler des rapports conflictuels des chrétiens avec d'autres groupes considérés comme hérétiques ou avec les païens et les juifs. Cette nouvelle rhétorique, développée par les sources chrétiennes de l'Antiquité, a été reproduite par l'historiographie moderne et contemporaine depuis au moins l'œuvre de l'historien et prêtre catholique du XVII^e siècle Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont [Pellistrandi 2022].

2.1.1. Violence et intolérance religieuses

Les siècles de l'Antiquité tardive sont souvent associés à la diffusion des formes de violence définies comme étant spécifiquement « religieuses » : on considère en effet que, pendant cette période, les groupes au pouvoir auraient utilisé leur autorité pour limiter la liberté des autres groupes religieux, pour contraindre les individus à adopter une religion différente de celle de leur choix, ou encore pour détruire les bâtiments cultuels des autres groupes religieux [Hahn 2004 ; Gaddis 2005 ; Drake 2013]. Cette force violente aurait été exercée d'abord par les autorités païennes contre les divers groupes chrétiens, sous la forme de ce que l'historiographie continue d'appeler des « persécutions » antichrétiennes, jusqu'à la dernière qui aurait été déclenchée en 303 par les empereurs Dioclétien et Maximien (et leurs Césars, Galère et Constance Chlore) [→LÉGISLATION, n°2]. Après l'arrivée au pouvoir de Constantin [→], l'équilibre des rapports de pouvoir se serait inversé et les chrétiens auraient à leur tour réprimé les autres formes cultuelles (non seulement les cultes polythéistes, mais aussi le judaïsme et les hérésies [→]), en interdisant leurs pratiques et en détruisant leurs lieux de culte [→SÉRAPÉUM]. Seule la parenthèse du règne de Julien [→] aurait pendant une vingtaine de mois ramené la politique impériale du côté du paganisme, en alimentant une haine contre les chrétiens.

L'empire romain de l'Antiquité tardive serait alors un espace politique traversé par des formes d'intolérance que ce soit sur les plans politique, social ou religieux, facilitées par une nouvelle organisation du pouvoir davantage marquée par une hiérarchisation de la société et par une centralisation du pouvoir dans les mains des empereurs, voire une véritable forme d'autoritarisme.

L'expression de la violence est souvent associée au rôle de plus en plus central que la religion aurait pris dans les débats de l'époque, mais des études ont aussi mis en évidence que la montée de l'exclusivisme religieux n'est pas simplement le résultat de la diffusion du christianisme et du pouvoir des empereurs chrétiens après Constantin. Polymnia Athanasiadi [2010], par exemple, souligne que cette tendance s'inscrit davantage dans un long processus, interne à l'empire romain, dont il est possible d'apercevoir les débuts dans les choix des empereurs, comme Trajan Dèce (249-251), de promulguer des édits visant à créer une unité politique et religieuse de l'ensemble des habitants de l'empire. Elle avance l'hypothèse que l'image sombre de la vie méditerranéenne de cette époque ne dérive pas tout à fait du passage entre paganisme et christianisme, mais d'un double processus de transition : « du politique au religieux et du pluralisme à l'intégrisme ».

Comme on le voit, dans l'historiographie le thème de la violence est étroitement associé à celui de l'intolérance, elle aussi souvent considérée comme une expression de la société tardo-antique. « Tolérance » et « intolérance » sont deux notions qui apparaissent régulièrement dans les études sur les interactions religieuses. L'acception actuelle de ces termes n'est pas attestée dans l'Antiquité : en latin, le mot *tolerantia* existe, mais il désigne une vertu, l'« endurance » ou la « résignation » (comme le grec *karteria*) ; c'est pourquoi il est presque exclusivement utilisé dans des contextes philosophiques (p. ex. Cicéron, *Paradoxes des stoïciens* 27). En revanche, l'idée de la « tolérance religieuse » comme une forme d'indulgence à l'égard des individus qui ont des idées différentes en matière de religion et comme une politique d'un État qui permet de pratiquer sur son territoire d'autres religions que la religion officielle est une conception moderne qui émerge au sein de l'idéo-

logie libérale séculariste [Mayer 2018a, p. 7] pendant les guerres de religion de l'Europe des XVI^e-XVII^e siècles.

Quelques études suggèrent que les interactions religieuses violentes sous l'empire romain tardif ont pu contribuer à l'émergence d'une réflexion autour de ce que nous appelons la « tolérance », même si le terme n'est pas présent dans les langues anciennes avec le sens moderne [Canella 2017 ; Van Nuffelen 2018]. Le mot est souvent utilisé, par exemple, pour parler du contenu de l'édit de Sardique (*Dacia mediterranea*, auj. Sofia) promulgué par l'empereur Galère en 311, qui mettait fin aux mesures législatives contre les chrétiens dans les provinces orientales, et encore plus souvent du rescrit de Licinius de 313 [→ LÉGISLATION, n°2-3]. D'autres travaux, en revanche, ont essayé de montrer que la violence religieuse était également attestée dans les sociétés polythéistes, en mentionnant par exemple le célèbre procès pour « impiété » contre Socrate à Athènes en 399 avant notre ère ou l'affaire des Bacchantes qui s'est déroulée à Rome en 186 avant notre ère [Bremmer 2014].

De manière générale, le problème réside cependant dans la définition que l'on donne à l'expression « violence religieuse ». Il est vrai que dans l'empire romain, avant que les chrétiens ne prennent des positions de pouvoir au sein de l'administration et de la cour, la violence n'est jamais exercée spécifiquement au nom de la religion. Toutefois, la raison n'est pas à chercher dans une dimension religieusement « tolérante » des autorités romaines polythéistes. La réponse se trouve davantage dans le fait que la notion de « religion », telle que nous l'entendons aujourd'hui, n'existait pas dans les anciennes sociétés polythéistes. Puisque dans les sociétés polythéistes la religion était « intégrée » dans d'autres aspects de la société antique [*supra*, n°1.4], le pouvoir n'exerçait jamais une force de répression sur une base exclusivement religieuse ou théologique. Il s'agissait toujours d'une question d'ordre public, quels que soient les groupes ou les individus concernés.

L'Antiquité tardive ne peut être considérée ni comme une époque intrinsèquement plus violente que les autres sur le plan religieux ni comme un moment où la violence religieuse aurait émergé exclusivement en raison de l'essor des monothéismes, notamment de la religion chrétienne. Les religions sont d'ailleurs toujours des réalités multiples et mouvantes qui portent en elles-mêmes des traditions contradictoires. Leur dimension intolérante ou tolérante n'est pas un élément immuable ; elle est le résultat d'interprétations qui varient en fonction des contextes historiques et sociaux spécifiques. Même si certains textes ont été utilisés pour justifier des actions violentes, cela ne reflète pas l'essence des religions qui s'appuient sur ces écrits, mais plutôt les interprétations qui en ont été faites à des moments particuliers par certains acteurs sociaux.

Pour le dire autrement, la présence plus fréquente de conflits à connotation religieuse dans les sources littéraires de l'Antiquité tardive n'indique pas nécessairement une montée systématique de la violence. Elle montre en revanche que la religion était devenue une catégorie distincte et influente dans la vie civique, pouvant servir de fondement à des mesures politiques violentes, ce qui n'était pas le cas auparavant.

2.1.2. Juifs et chrétiens : une « séparation » en question*

La question d'une éventuelle violence religieuse se pose également en ce qui concerne les relations du pouvoir romain avec les communautés juives passées sous domination romaine à la suite de la conquête progressive, aux II^e-I^{er} siècles avant notre ère, de la Méditerranée. L'intégration de ces territoires à l'empire entraîne des flux de migrations internes, avec, si l'on en croit Cicéron (*Pour Flaccus* 66), de nombreux juifs établis à Rome au moins depuis les années 60 avant notre ère. La population juive sous domination romaine s'accroît avec la mise en place en Judée, en 40 avant notre ère, d'un royaume-client dirigé par la dynastie hérodiennne, dont tous les territoires sont passés sous autorité romaine directe à la fin du I^{er} siècle.

Aux I^{er}-II^e siècles, on dénombre trois révoltes majeures de communautés juives contre l'autorité romaine. La première, qui éclate en 66 en Judée, conduit à la destruction du temple de Jérusalem ; elle est suivie d'une seconde révolte en Égypte, en Libye, à Chypre et dans certaines régions de la Syrie entre 115 et 117, puis d'une troisième à nouveau en Judée entre 131 et 135. De tels événements n'étaient pas rares sous le Haut-Empire, marqué par des soulèvements provinciaux et des affrontements locaux entraînant une intervention militaire romaine. Contrairement à ce que pourrait laisser penser la littérature rabbinique, il ne s'agit pas de persécutions religieuses, mais bien de répressions politiques.

De plus, il est notable que les mesures de répression visant les chrétiens n'aient pas ciblé les juifs. Après la destruction de leur temple, les juifs durent payer un impôt spécifique (*fiscus judaicus*), mais ne furent pas contraints de sacrifier à l'empereur (Talmud de Jérusalem, *Avodah Zara* 5, 4). Le prélèvement de cet impôt constitua l'une des étapes de la distinction faite par les autorités romaines entre juifs et chrétiens [Heemstra 2010] ; toutefois, la date à laquelle cette différence fut consommée, notamment du point de vue des fidèles eux-mêmes, fait l'objet de nombreux débats [Bélanger 2014]. Jusqu'au début du xx^e siècle, le discours chrétien hégémonique prônait une rupture nette entre un judaïsme devenu moribond et un christianisme triomphant qu'il convenait d'attribuer soit à Jésus lui-même, soit à son disciple Paul : elle aurait donc été consommée dès la première moitié du I^{er} siècle. Toutefois, à partir des années 1930, une lecture attentive de la documentation disponible a conduit à remettre en question ce paradigme. On a d'abord argué que la distinction définitive entre judaïsme et christianisme n'aurait en fait eu lieu qu'entre la première et la deuxième révolte juive [Parkes 1934], voire après celle-ci [Simon 1981³]. L'idée d'une séparation donnant finalement naissance à deux religions distinctes, en anglais « *parting of the ways* » [Dunn 1991], a dominé le discours historiographique jusqu'au début du xxi^e siècle. Néanmoins, des travaux toujours plus nombreux ont mis l'accent sur le caractère progressif de ce processus et en ont fait reculer la date, montrant que dans certains domaines et en certains lieux, des contacts étroits avaient subsisté jusqu'au iv^e siècle [Boyarin 2004], voire au-delà [→ JUDÉO-CHRÉTIENS], conduisant à une remise en cause de ce modèle interprétatif [Reed, Becker 2003]. L'objectif de dater la séparation apparaît désormais secondaire par rapport à l'étude de la diversité religieuse de l'Antiquité tardive, caractérisée non seulement par une multiplicité de cultes païens, mais aussi par l'existence de nombreux judaïsmes [Clivaz, Minouni, Pouderon 2015] et christianismes qu'on ne saurait réduire à des déviances religieuses.

* Paragraphe rédigé par Maureen Attali.

2.1.2. Polythéisme et monothéisme

La question de la tolérance et de l'intolérance est souvent mise en relation avec l'opposition entre « polythéisme » et « monothéisme ». Cette distinction a pris une nouvelle importance à la fin des années 1990, à la suite de la publication du livre de Jan Assmann, *Moïse l'Égyptien : un essai d'histoire de la mémoire* [2001], qui a ouvert un débat sur les mécanismes de la traductibilité des systèmes religieux et ses relations avec les idées de monothéisme, polythéisme et tolérance religieuse. La théorie du livre est que le monothéisme (d'abord le judaïsme, puis le christianisme) a établi son système religieux sur un nouveau concept de vérité, rigoureusement fixé par et lié à la révélation divine. Ce processus – que J. Assmann appelle la « distinction mosaïque » – serait en effet fondé sur une distinction religieuse entre « vrai » et « faux » qui aurait scellé la fin du processus de « traductibilité », propre aux polythéismes. Ceux-ci auraient été par conséquent des systèmes tolérants par nature, car ils étaient ouverts à l'intégration de nouvelles divinités venues d'ailleurs. Sans nous plonger dans le débat animé qu'ont suscité les thèses de J. Assmann [Volokhine 2019], il suffit de souligner que l'opposition entre monothéisme et polythéisme relève d'une querelle de l'historiographie qui utilise les termes pour distinguer et classer les religions, comme si les deux notions étaient descriptives et neutres et si l'opposition entre le « un » et le « multiple » résumait la diversité des formes religieuses.

Néanmoins, deux éléments méritent d'être pris en compte lorsque l'on souhaite utiliser ces termes : d'abord, la distinction entre « polythéisme » et « monothéisme » est en grande partie artificielle, car elle a été construite par les savants de l'époque moderne alors que, dans l'Antiquité, elle est rarement utilisée par les groupes religieux. D'ailleurs, le terme « monothéisme » n'existe pas dans l'Antiquité. Si l'idée d'une croyance en une seule divinité apparaît dans quelques documents littéraires, une telle conception religieuse n'est pas pour autant une catégorie de la pensée antique. En revanche, en grec ancien l'adjectif *polutheos*, qui renvoie à une pluralité de divinités, existe, même s'il est rarement attesté. Nous en connaissons seulement deux occurrences chez des auteurs non juifs et non chrétiens : un vers du tragique du v^e siècle avant notre ère, Eschyle (*Suppliants* 424), et un passage du sophiste du II^e siècle, Lucien de Samosate (*Zeus tragédien* 14). Dans les deux cas, le terme exprime la pluralité du monde divin [Pirenne-Delforge 2020, p. 32-38], sans pour autant désigner un système religieux, à savoir ce que l'on appelle le « polythéisme ». L'absence du terme ne saura nous surprendre si l'on prend en compte que les sociétés de la Méditerranée antique, avant la diffusion du christianisme, ne pensaient pas l'identité religieuse comme une sphère autonome et comme une dimension définissable en elle-même [→RELIGION ; →PAÏENS].

Ce n'est donc pas un hasard si le premier auteur à utiliser l'adjectif *polutheos* pour décrire un ensemble de pratiques en l'honneur d'une multitude de divinités est un non-polythéiste. Il s'agit de Philon d'Alexandrie, un auteur juif de langue grecque influencé par le platonisme. Au I^{er} siècle, il se sert de ce terme pour signaler les erreurs de ceux qui ne sont pas juifs (p. ex. *La migration d'Abraham* 69). D'après Philon, le monde polythéiste est marqué par la pluralité, tandis que celui des juifs se distingue par l'unité : à l'assemblée chaotique des divinités grecques et romaines, Philon oppose la « monarchie » du Dieu de la Bible. Pour renforcer cette idée, il introduit aussi, pour la première fois dans la langue grecque, le substantif *polutheia* (*Le changement des noms* 205). À partir du IV^e siècle, certains auteurs chrétiens reprennent ce vocabulaire dans leurs écrits (p. ex. Eusèbe de Césarée,

Vie de Constantin 4, 75 ; Épiphanes de Salamine, *Panarion* 37, 1, 4), sans toutefois en faire un élément systématique de leur définition du « paganisme » [*infra*, n°3.3].

Ce n'est qu'à partir du xvi^e siècle, et surtout à l'époque des Lumières, que les savants européens commencent à utiliser la catégorie de « polythéisme », notamment pour s'opposer aux théories, largement répandues à cette époque, selon lesquelles la religion originelle de l'humanité aurait été caractérisée par la croyance en un dieu unique [Schmidt 1988]. En revanche, le terme « monothéisme » apparaît pour la première fois dans l'Angleterre du xvii^e siècle chez le théologien et philosophe Henri Moore (*An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, London, 1660). Dans son œuvre, le monothéisme est présenté comme le point culminant de l'évolution religieuse de l'humanité, le christianisme en étant considéré comme l'expression la plus aboutie. Le néologisme créé par H. Moore, dérivé de l'adjectif grec *monos*, « seul, unique », met l'accent sur l'exclusivité de la foi chrétienne, en opposition à la pluralité qui, d'une manière ou d'une autre, serait intrinsèque à toutes les autres religions [Boudignon 2013].

Comme on peut le constater, ces catégories ont été forgées pour servir d'outils polémiques. Elles prétendent organiser la représentation du monde divin en différenciant les différentes religions, mais transmettent une image figée des conceptions religieuses. L'idée selon laquelle la spécificité, la nature et l'essence d'une religion seraient définies par la présence d'un seul dieu ou de plusieurs divinités découle des conceptions propres au judaïsme et au christianisme, rendant son application à d'autres religions problématique. Le cas des polythéismes grec et romain illustre bien que l'un et le multiple peuvent coexister au sein d'un même système religieux, en s'adaptant aux divers contextes rituels [Belayche 2010]. Même si la théologie chrétienne insiste sur l'unicité du divin, les chrétiens de l'Antiquité tardive considèrent, comme tous les autres, qu'ils habitent dans un monde peuplé par une multitude de puissances. Certes, ces puissances étaient inférieures au Dieu unique, mais elles n'en demeuraient pas moins actives dans la réalité des êtres humains [Elm, Hartmann 2019]. Pour ces raisons, dans ce volume, la différence entre l'unicité et la pluralité du divin ne sera soulignée que lorsque les documents anciens la mentionnent explicitement dans le contexte des interactions religieuses de leur époque [→JULIEN, n°2 ; →PUISSANCES].

2.2. Une révision des modèles évolutionnistes

Encore aujourd'hui, l'histoire des religions de l'empire romain tardo-antique est souvent envisagée à travers le prisme de modèles historiographiques évolutionnistes. Ces modèles interprètent les transformations et les interactions religieuses sur la base d'une progression interne de la société polythéiste antique qui aurait inévitablement conduit à la diffusion et à l'adoption du christianisme. La christianisation de l'empire romain est ainsi perçue comme un processus historique inéluctable, lié à la nature du christianisme qui serait une religion mieux adaptée à la société tardo-antique et à ses structures de pouvoir.

L'application de ce schéma a favorisé l'émergence ou la diffusion de plusieurs autres modèles interprétatifs, tous fondés sur l'idée de la supériorité du christianisme et d'un empire qui ne pouvait que soutenir et adopter cette nouvelle religion. L'exposé qui suit ne se veut pas exhaustif, et d'autres modèles mériteraient sans doute d'être révisés pour mieux appréhender les religions de l'Antiquité tardive. Nous avons cependant sélectionné les thèmes qui seront au cœur des analyses des documents dans les Parties II et III du présent volume.

2.2.1. Crise et décadence des religions civiques

Pendant longtemps, la critique a soutenu que l'unité fondamentale de la vie politique du monde antique, la cité, était en crise à partir du II^e siècle : non seulement en tant que structure administrative et politique, mais aussi en tant qu'institution centrale de la vie sociale et religieuse dans l'empire romain. La théorie de la décadence de la cité est ancienne : elle remonte au moins à la fin du XVIII^e siècle, lorsque l'historien et homme politique britannique, Edward Gibbon, publia son œuvre monumentale, *Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1778), visant à éclairer la chute de l'empire [→INTRODUCTION, n°3]. Dans la lignée d'E. Gibbon, la période qui survient après l'âge d'or de la dynastie des Antonins (de 96 à 192) est apparue, pour la plupart des savants, comme une période de décadence annonçant la fin de l'empire. Cette lecture historiographique, qui fait du « Bas-Empire » une période de déclin, a contribué à diffuser l'idée selon laquelle l'abandon progressif de la religion traditionnelle et la « christianisation » [*infra*, n°2.2.4] seraient liés à la chute inexorable de l'empire.

Cette idée se retrouve, sous diverses formes, chez un certain nombre d'historiens. Andreas Alföldi [1938], par exemple, établissait un rapport entre la crise économique que subit l'empire au III^e siècle et le succès du christianisme dans le monde romain. C'est à partir de cette perspective que l'historiographie des derniers siècles de l'empire a souvent présenté cette période comme un « âge d'angoisse », selon le titre du célèbre livre d'Eric R. Dodds [1965]. Le déclin institutionnel, social, politique de l'empire aurait engendré une profonde inquiétude, une « angoisse » à laquelle les nouvelles religions auraient été mieux adaptées que les cultes traditionnels. Dans une *polis* décadente, les cultes civiques [*supra*, n°1.2] auraient été progressivement délaissés au profit de nouvelles formes de spiritualité. Dans ces contextes, les cultes à caractère secret ou initiatique, tels que les cultes à mystères [→], auraient pris une importance nouvelle. L'essor des cultes à mystères serait ainsi une conséquence du déclin de la cité, offrant aux individus un refuge face à l'angoisse de leur réalité et une connexion plus intime avec le divin [Massa 2023, p. 18-22].

Il est toutefois aujourd'hui bien établi que la cité est restée une institution centrale au moins jusqu'au V^e siècle [Lepelley 1993, p. 9-23 ; Pont 2020 ; Brélaz, Rose 2021]. Surtout, la recherche sur les derniers siècles de l'empire a été entièrement renouvelée, dans la manière non seulement d'envisager les rapports entre l'histoire religieuse et l'histoire politique et sociale de l'empire, mais aussi d'interroger les représentations et constructions identitaires et l'émergence de nouvelles formes de savoir, d'autorité, de pouvoir qui caractérisent cette période.

2.2.2. Religions orientales, spiritualisation du paganisme et préparation au christianisme

La théorie de la crise des religions civiques dans les cités de l'empire a conduit à une réévaluation du rôle et de la valeur des cultes traditionnels polythéistes. Les cérémonies civiques, jugées « froides » et incapables de répondre aux inquiétudes individuelles, auraient laissé la place à une valorisation de religions « autres », venues de l'Orient et diffusées dans les territoires de l'empire romain. Les cultes d'Attis et Cybèle, d'Isis et Osiris, de Mithra ou de Jupiter Dolichenus, selon cette interprétation, auraient revitalisé les pratiques tradition-

nelles, en introduisant une conception de la religion axée sur le « salut », offrant un message d'espoir notamment à propos de la vie après la mort. L'intégration de ces cultes étrangers aurait ainsi ouvert le paganisme grec et romain à une forme d'expérience religieuse plus personnelle, permettant à tout un chacun de se rapprocher directement de la divinité, sans passer par la médiation des autorités civiques, et d'expérimenter le phénomène de la « conversion » [→ ; Rives 2019a, p. 3]. Les discours entourant ces cultes les opposeraient aux rites anonymes et distants de la vieille religion civique [Lehmann 2017].

Ce modèle interprétatif remonte au moins au début du xx^e siècle, lorsque le savant belge Franz Cumont publia son ouvrage majeur : *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1906, 1929⁴). Plusieurs études ont désormais remis en question cette approche [Bonnet, Van Haepere 2006]. D'une part, il a été souligné que, lorsque les cultes d'origine étrangère étaient intégrés à la religion romaine, ils devenaient une composante à part entière de la religion publique. Si l'aspect extérieur, comme les vêtements des agents cultuels, pouvait évoquer des terres lointaines (l'Égypte ou la Phrygie, par exemple), leurs pratiques rituelles ne différaient pas fondamentalement des autres cultes romains [Scheid 2013, p. 201-207 ; Van Haepere 2009, p. 55-97]. D'autre part, l'idée que ces cultes favoriseraient un rapprochement personnel avec la divinité est en grande partie le résultat d'une conception spécifique de la religion « mystique », développée par les savants protestants de la fin du xix^e siècle. Pour ces derniers, la vraie « religion » se définit comme un processus de transformation spirituelle, voire d'élévation de l'âme. Pour ne prendre qu'un exemple, le philosophe et théologien Ernst Troeltsch considérait la mystique comme une forme pure et parfaite de religion : sans mystique, il n'y aurait pas de « vraie » religion. Ces idées, issues du protestantisme allemand et reprises notamment par Max Weber, ont ensuite été appliquées à la compréhension des cultes orientaux [Auffarth 2009 ; Scheid 2013, p. 45-47].

Cette remise en question du modèle interprétatif cumontien des « religions orientales » ne doit pas pour autant conduire à minimiser l'importance de ces cultes dans l'empire romain [Alvar 2008]. Les lieux de culte de Cybèle, d'Isis et de Mithra sont effectivement présents dans la plupart des provinces de l'empire et leur activité est parfois encore attestée par les fouilles archéologiques jusqu'au début du v^e siècle, voire plus tard [*infra*, n°2.2.5 ; → ORTHOPRAXIE, n°3]. Cela ne signifie cependant pas que ces cultes aient supplanté les autres cultes du monde romain, comme en témoignent les données quantitatives. Ils ont plutôt enrichi les pratiques rituelles des cités de l'empire.

L'ouvrage de F. Cumont et son influence sur le panorama académique international du xx^e siècle ont également favorisé la diffusion d'une autre théorie qui a connu un grand succès : l'idée d'une transformation interne aux polythéismes grec et romain qui aurait conduit les religions traditionnelles vers une forme de « spiritualisation » [Veyne 1991, p. 281-310]. Selon cette théorie, les pratiques rituelles auraient connu un processus de purification, sous l'influence du néoplatonisme ou même du christianisme, afin de mieux répondre aux préoccupations de l'époque et au besoin des individus de se rapprocher des divinités. Un exemple est l'analyse de Guy G. Stroumsa qui applique ce modèle à la pratique du sacrifice, soulignant « le profond changement du rituel sacrificiel, pièce maîtresse du système païen, qui se transforme d'une alliance entre la communauté et ses dieux en la préparation d'une expérience mystique » [2005, p. 108]. Cette hypothèse repose sur l'idée de la crise des cultes civiques, que nous avons déjà évoquée, et sur une prétendue inadéquation des sacrifices traditionnels face aux nouvelles exigences de l'Antiquité tardive. Néanmoins, au iv^e et même au v^e siècle, les rares sources qui nous renseignent sur la conception des sacrifices sanglants

montrent que ces rites n'ont pas perdu leur importance. Ils continuent de structurer la vie civique en tant que moment où les êtres humains et les divinités partagent un banquet après le sacrifice [Cellamare, Massa 2023 ; →ORTHOPRAXIE, n°1-2]. Le même constat est valable pour les réflexions des philosophes : l'orthopraxie et les cultes traditionnels maintiennent également leur valeur dans les pratiques théurgiques des néoplatoniciens [→CONVERSION, n°1.1 ; ORTHOPRAXIE, n°3].

Un dernier aspect de ce modèle mérite d'être remis en question : plus ou moins explicitement, toutes ces théories (la crise de la religion civique, le salut des religions orientales et la spiritualisation du paganisme) tendent à présenter l'arrivée et le triomphe du christianisme comme une évolution naturelle de l'histoire religieuse de l'humanité. En ce sens, nous pouvons également inclure dans ce courant les études qui ont suggéré que les transformations internes des religions traditionnelles ont conduit à l'émergence d'une sorte de « monothéisme païen » [Mitchell, Van Nuffelen 2010]. Selon cette perspective, toutes ces tendances n'auraient fait que préparer la christianisation du monde romain. Il s'agit au fond du modèle présenté par les auteurs chrétiens des IV^e-V^e siècles qui voyaient dans la culture classique des « germes » de la vérité chrétienne.

La déconstruction de ces modèles n'a pas pour but d'affirmer que les polythéismes n'ont pas évolué au cours des siècles et que les pratiques de l'Antiquité tardive sont les mêmes qu'aux siècles précédents. Comme tout fait historique, les rites polythéistes ont été modifiés et adaptés en réponse aux changements politiques, sociaux et culturels de l'empire romain. Néanmoins, il est essentiel de ne pas concevoir l'évolution des cultes traditionnels comme une conséquence de la diffusion du christianisme ni comme un phénomène naturel ayant conduit à une « spiritualisation » des rites pour accueillir le véritable message chrétien. Quand les documents fournissent des informations sur les cultes polythéistes, ils confirment l'importance persistante de l'orthopraxie et de la primauté des gestes pratiques [→RELIGION ; →PIÉTÉ].

2.2.3. Révolution constantinienne et triomphe du christianisme

Le règne de l'empereur Constantin (312-337) [→] continue d'être présenté comme une époque qui aurait révolutionné l'histoire de l'empire romain, notamment en ce qui concerne la dimension religieuse. L'adoption du christianisme par l'empereur aurait constitué un tournant décisif qui aurait changé à jamais l'avenir des religions du monde romain : après Constantin et sa conversion au christianisme, la voie de la christianisation aurait été définitivement tracée et toute régression vers les religions traditionnelles impossible.

Pour les historiens chrétiens de l'Antiquité, suivis en partie par l'historiographie moderne, le moment-clé aurait eu lieu en 312, lorsque Constantin, à la veille de la bataille du pont Milvius, aurait reçu un signe céleste parfois interprété comme la vision de la croix (Lactance, *La Mort des persécuteurs* 44 : « signe céleste » ; Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 1, 28, 1 : « trophée de la croix »). Selon ces sources, la victoire de Constantin sur Maxence en 312 (et sur Licinius en 324) marque le commencement d'une nouvelle ère où la religion chrétienne avance triomphalement, tandis que les pratiques religieuses traditionnelles semblent vouées à disparaître de l'ensemble des territoires de l'empire. Cette construction idéologique, déjà proposée pendant le règne de Constantin par Lactance et Eusèbe de Césarée et par un médaillon frappé à Ticinum (*Liguria*, auj. Pavie) peut-être

en 315, a perduré jusqu'à nos jours : aujourd'hui encore, on lit parfois que Constantin se serait converti au christianisme avant la bataille du pont Milvius et, par conséquent, qu'il aurait promulgué en 313 l'« édit de Milan », un « édit de tolérance » qui aurait définitivement libéré le christianisme, préparant ainsi le terrain à sa victoire sur les autres religions de l'empire. Nous savons désormais que Licinius et Constantin n'ont pas publié un nouvel édit en 313 ; ils ont en revanche pris des mesures précisant l'édit de Galère de 311 sur la question de la confiscation des terres dans la décennie précédente. Du point de vue juridique, la question de la tolérance religieuse est tout à fait marginale dans les décisions de Constantin et de Licinius [Van Nuffelen 2018, p. 49-56 ; → LÉGISLATION, n°3].

La figure de Constantin et les processus historiques liés à la christianisation de l'empire romain ont suscité de nombreuses études qui ont souvent mis en avant soit la dimension religieuse de la révolution constantinienne, soit les intérêts politiques de l'action de l'empereur. Constantin a effectivement promu un changement de statut, plus favorable, pour les groupes chrétiens, accordant des privilèges au clergé sur les plans politique (p. ex. la permission de construire des églises, à Rome, Constantinople et Jérusalem), économique (p. ex. les donations d'argent et de terrains) et juridique (p. ex. la dispense de certaines charges pour les clercs et la concession aux évêques du droit de rendre la justice) (*Code théodosien* 16, 2, 2 ; 1, 27, 1). Toutefois, contrairement à ce que soutiennent les historiens chrétiens de l'époque, Constantin n'a jamais légiféré contre les pratiques traditionnelles et aucune loi constantinienne antipaïenne n'est transmise dans le *Code théodosien* [→ CONSTANTIN, n°3].

Il est vrai que pendant le règne de Constantin la balance des positions d'autorité et de pouvoir entre païens et chrétiens commence à s'inverser : les évêques jouent un rôle social de plus en plus important et les auteurs chrétiens commencent à s'intégrer à la vie de la cour. En outre, les questions identitaires liées à la définition de l'« orthodoxie » chrétienne s'invitent au niveau même de la politique de l'empire : les empereurs convoquent des conciles [→] pour gérer les conflits entre les divers groupes chrétiens. Cela ne signifie pas cependant que le règne de Constantin ait entraîné une révolution immédiate et radicale dans le panorama religieux de l'époque ; au contraire, plusieurs études ont montré une continuité notable avant et après 313 [Barnes 2011 ; Falcasantos 2020, p. 15-16]. Si révolution il y eut, elle se manifeste surtout dans les écrits des auteurs chrétiens qui ont cherché à représenter les années constantiniennes comme une césure historique définitive. Comme le souligne Blandine Colot, c'est à partir de cette époque que l'on observe chez les auteurs chrétiens « un changement apporté à la représentation des réalités de l'histoire » [Colot 2016, p. XLII]. La nouvelle réflexion développée par les auteurs chrétiens à l'époque de Constantin a eu des conséquences radicales sur la construction d'une nouvelle conception de la religion et, plus largement, sur la création d'un savoir spécifiquement chrétien [*infra*, n°3].

2.2.4. Christianisation

La question de la révolution constantinienne est également liée à la manière dont nous appréhendons le processus de transformation religieuse du monde romain, souvent qualifié de « christianisation » [Inglebert, Destephen, Dumézil 2010 ; Watts 2015a]. Ce terme désigne généralement la transformation chrétienne du monde romain, allant des genres littéraires et iconographiques à l'organisation sociale, des procédures législatives aux traditions religieuses. Cependant, ce concept de christianisation s'avère problématique pour plusieurs

raisons : d'une part, il suggère un phénomène linéaire et homogène, comme si le christianisme avait uniformément modifié le monde païen traditionnel ; d'autre part, certaines études insistent sur le début du processus, en se concentrant sur les premières attestations de groupes chrétiens ou sur l'évangélisation, tandis que d'autres le considèrent comme la conclusion d'un processus de transformation chrétienne d'une réalité donnée.

Il est indéniable qu'une transformation de la société romaine a été activée par la diffusion des croyances chrétiennes et par la présence croissante de chrétiens à la cour impériale à partir du règne de Constantin [→]. Pourtant, comme le christianisme de l'époque n'était pas une entité unique dotée d'un ensemble cohérent de doctrines, il serait incorrect de postuler qu'une vague chrétienne a submergé la société romaine traditionnelle. Comme toute identité, ancienne ou moderne, les diverses identités chrétiennes étaient en constante construction, à travers des dynamiques de comparaison ou de confrontation avec les multiples traditions gréco-romaines et juives [→IDENTITÉS].

Bien que l'empire ait progressivement évolué vers une christianisation institutionnelle à partir de la seconde moitié du IV^e siècle, grâce au soutien des empereurs et l'engagement du pouvoir impérial dans les débats doctrinaux, cette lente transition vers un « empire chrétien » n'implique pas la disparition immédiate et définitive des cultes traditionnels. Ces derniers ont persisté longtemps dans de nombreuses régions de l'empire. Lorsque l'on parle de « christianisation », il est donc essentiel de comprendre ce phénomène comme un processus graduel, marqué par des phases et des étapes variées en fonction des acteurs politiques et des contextes locaux.

2.2.5. Mort du paganisme

Toujours en lien avec le paradigme de la révolution constantinienne et d'une christianisation rapide et linéaire de l'empire, il convient de remettre en question un dernier modèle historiographique, encore présent dans les études sur les religions tardo-antiques. Il s'agit de l'idée selon laquelle les cultes traditionnels du monde romain auraient disparu avant la fin du IV^e siècle. Ce modèle, encore une fois forgé par les historiens ecclésiastiques des IV^e-V^e siècles, a été ensuite intégré dans l'historiographie moderne.

D'après ce modèle, deux empereurs auraient été les agents de la fin du paganisme : d'abord Constantin (312-337), dont la conversion aurait marqué le début du processus de christianisation [*supra*, n°2.2.3] ; ensuite Théodose I^{er} (379-395), dont la promulgation d'une série de lois antipaïennes, aurait conduit à la disparition du paganisme dans les années 391-392 [→LÉGISLATION, n°3.2]. Si l'on regarde bien, deux événements militaires marqueraient cette dynamique historique : la victoire de Constantin au pont Milvius en 312 contre l'usurpateur Maxence qui aurait déclenché le processus de la christianisation et celle de Théodose I^{er} contre un autre usurpateur, Eugène, lors de la bataille du Frigidus en 394, qui, après la législation antipaïenne de 391-392, aurait vaincu la dernière tentative de « résistance païenne ». Dans cette perspective, l'histoire politique et l'histoire religieuse se superposeraient : les victoires de Constantin et de Théodose sont interprétées, dans la rhétorique chrétienne, comme des preuves que ces empereurs étaient choisis et soutenus par le dieu chrétien. Ces deux empereurs chrétiens triomphent ainsi non seulement de leurs rivaux politiques, mais aussi de leurs ennemis représentés dans les sources chrétiennes comme des défenseurs du paganisme.

Pour illustrer ce modèle, prenons l'exemple de Rufin d'Aquilée, auteur au début du ^v^e siècle d'une *Histoire ecclésiastique*. Il inscrit explicitement la fin du paganisme dans la transformation institutionnelle de l'empire : « Le culte des idoles (*idolorum cultus*) qui, par la décision de Constantin, avait commencé d'être d'abord négligé puis détruit s'effondra (*conlapsus est*) sous son règne [celui de Théodose I^{er}] » (2, 19). Dans cette phrase, nous retrouvons un résumé de ce que l'historiographie répète depuis plusieurs siècles : le temps écoulé entre Constantin, le premier empereur chrétien, et Théodose, l'empereur de la foi nicéenne, aurait représenté la « dernière » phase du paganisme et donc de l'idolâtrie [→]. Le verbe latin *conlapsus est* renvoie à l'idée d'un bâtiment effondré et d'un système religieux tombé d'un bloc. Cette image vise à suggérer aussi que le paganisme était déjà en crise, voire mourant, au moins dès le ⁱⁱⁱ^e siècle [Gwynn 2011, p. 136]. Elle est empreinte du paradigme cumontien, selon lequel la crise du paganisme aurait nécessité l'importation de nouvelles croyances de l'Orient pour survivre et mener la bataille décisive contre le christianisme [*supra*, n°2.2.2]. L'imaginaire de l'« écroulement » contribue à renforcer la vision d'un triomphe du christianisme comme un processus soudain et rapide [*supra*, n°2.2.3].

La réalité historique est cependant plus nuancée : comme nous l'avons mentionné précédemment, Constantin a certes inauguré une politique favorable aux chrétiens, mais il n'a pas légiféré contre les pratiques traditionnelles ni conduit une campagne de destruction des temples, contrairement à ce que les sources chrétiennes antiques peuvent suggérer. De même, s'il est vrai que les lois théodosiennes des années 391-392 affichent une portée générale contre toutes les pratiques païennes (non seulement le sacrifice sanglant et la divinisation, mais aussi de petits gestes rituels de la dévotion privée, comme allumer des lampes, attacher une couronne, verser des gouttes de vin, etc.), leur application concrète dans les divers territoires de l'empire reste mal documentée [Lizzi Testa 2009 et 2013 ; McLynn 2009].

Il est clair que le soutien impérial aux groupes chrétiens, inauguré sous Constantin et poursuivi par ses successeurs, a progressivement affecté la religion civique traditionnelle. Les cultes polythéistes, qui dépendaient largement du financement des communautés civiques, ont été progressivement affaiblis par la politique des empereurs favorisant le christianisme [Saggioro 2011]. Cependant, il est important de noter que cette transformation n'a pas été instantanée. Même après la série de lois théodosiennes, les cultes traditionnels ont continué à exister dans l'empire. Les fouilles archéologiques attestent que plusieurs temples et lieux de cultes, au moins jusqu'au premier quart du ^v^e siècle, continuent d'être utilisés, dans des villes comme dans des zones suburbaines : p. ex. le *mithraeum* de Forum Claudii Vallensium (*Maxima Sequanorum* ; auj. Martigny), le sanctuaire d'Isis à Industria (*Liguria et Aemilia*) ou l'Asclépiéon d'Athènes. Jusqu'au ^{vi}^e siècle, des fonctionnaires impériaux restent païens ou sont perçus comme tels (p. ex. l'historien Zosime ou le préfet du prétoire d'Orient, Phocas, qui exerce sa fonction en 532 sous l'empereur Justinien) [→CONSTANTINOPLE ; →JUSTINIEN]. De manière générale, les deux grands recueils législatifs de l'époque (le *Code théodosien* et le *Code de Justinien*) contiennent au moins 21 constitutions impériales concernant les païens, jusqu'aux années 520. Cela montre que les cultes traditionnels n'ont pas été entièrement supprimés, malgré l'accent que l'historiographie met sur la christianisation.

À partir de la seconde moitié du ^{iv}^e siècle et surtout du début du ^v^e siècle, l'emprise chrétienne sur les espaces civiques se renforce, rendant la célébration des cultes publics

traditionnels de plus en plus difficile, voire impossible. Néanmoins, les sources dont nous disposons ne permettent pas de fixer une date précise pour la fin des cultes polythéistes ou pour l'arrêt du financement public des cultes traditionnels. Parfois, nous avons des informations pour certains lieux de l'empire. Par exemple, les mesures relatives à la cité de Rome en 382, prises par l'empereur Gratien (375-383) et confirmées en 384 par Valentinien II (375-392), ont uniquement supprimé les privilèges fiscaux des vestales et la partie de l'anone réservée à ce collège sacerdotal, sans éliminer complètement le financement des autres collèges sacerdotaux de Rome. Même s'il ne faut pas sous-estimer la valeur symbolique de ces mesures, il s'agissait d'une coupe budgétaire limitée aux vestales, car les autres collèges de prêtres continuaient d'être financés [Lizzi Testa 2007, p. 260 ; Brown 2016, p. 104]. De même, Libanios dans son discours *Pour les temples* laisse entendre que dans les années 380 à Antioche, les sacrifices, du moins les sacrifices sanglants, étaient interdits, tandis que les pratiques sacrificielles pouvaient encore avoir lieu ailleurs, comme à Alexandrie et à Rome, sans l'opposition des chrétiens (*Discours* 30, 35) [→ORTHOPRAXIE, n°2]. Dans une structure impériale qui continue d'être centrée sur les cités, les interdictions et surtout leur application ont varié selon les régions et les périodes, reflétant une transition graduelle plutôt qu'une transformation instantanée.

S'il n'y a pas de date du décès du paganisme, il est important de renoncer à l'expression de « derniers païens », encore répandue dans l'historiographie [p. ex. Chuvin 2011² ; Cameron 2011 ; Watts 2015b]. D'abord, le terme « païens » est une invention chrétienne, utilisée comme une étiquette pour stigmatiser et condamner ce que les chrétiens percevaient comme une altérité religieuse [→PAÏENS]. Ensuite, l'adjectif « derniers » sous-entend que ces païens étaient voués à disparaître, renforçant ainsi la vision d'un triomphe inéluctable du christianisme promue par les auteurs chrétiens. Enfin, l'expression « derniers païens » véhicule une idée de dépérissement ou d'épuisement des cultes polythéistes, suggérant qu'ils n'étaient plus en mesure de répondre aux défis d'un monde en mutation ou qu'ils avaient en quelque sorte admis leur incapacité à rivaliser à armes égales avec la religion chrétienne victorieuse. De manière paradoxale, comme le suggère Philippe Borgeaud [2013, p. 43], il serait plus pertinent de parler de « premiers païens », puisque cette notion n'existait pas avant que les auteurs chrétiens n'introduisent, dans la seconde moitié du IV^e siècle, le terme *paganus* pour désigner celles et ceux qui célèbrent des cultes polythéistes.

2.2.6 Rabbinisation*

Pour achever ce panorama, il convient de dire un mot de l'historiographie du judaïsme tardo-antique. En effet, si les modèles évolutionnistes ont pu décrire un affrontement bilatéral entre paganisme polythéiste et christianisme monothéiste, c'est notamment parce qu'ils se sont appuyés sur un discours historique selon lequel, à partir du I^{er} voire du II^e siècle, avec l'émergence et la diffusion du mouvement rabbinique, les communautés juives auraient vécu à l'écart du reste de la société de l'empire. La conviction de cet isolationnisme s'appuyait sur une absence de lecture critique de la littérature rabbinique, et notamment de ses compilations légales mises par écrit vers 200 (Mishna et Tosefta), 400 (Tal-

* Paragraphe rédigé par Maureen Attali.

mud de Jérusalem) et 600 (Talmud de Babylone), rédigées en araméen et en hébreu. Dans ces textes, les rabbins se mettent en scène comme les héritiers des « sages », un groupe de juifs pieux [→PIÉTÉ ; →PUR] dont ils affirment qu'ils étaient partie prenante de toutes les décisions prises au sein des communautés juives après la disparition des prophètes, placée à l'époque perse achéménide, et jusqu'à la destruction du temple de Jérusalem en 70 de notre ère. Les récits rabbiniques laissent ainsi penser qu'après cet événement, l'autorité religieuse qui était jusque-là détenue par les prêtres [→] dans le judaïsme leur aurait été dévolue parce qu'ils étaient les meilleurs connaisseurs de la législation biblique et de ses interprétations traditionnelles. Les compilations rabbiniques, qui se présentent comme des œuvres législatives destinées à déterminer les modalités d'application concrètes des lois bibliques, donnent donc l'image d'une société juive religieusement et socialement dirigée par des rabbins dont l'une des principales préoccupations serait de limiter au maximum tout contact entre les juifs et les non-juifs, majoritairement qualifiés d'idolâtres [→]. Jusqu'aux années 1970, les travaux sur les religions tardo-antiques ont donc assimilé judaïsme et rabbinisme, et considéré que les communautés juives, passées unilatéralement et immédiatement sous la domination des rabbins, se seraient enfermées dans un véritable « ghetto culturel » [Marrou 1978, p. 137]. Une lecture à la fois plus précise et plus globale des sources rabbiniques, croisées avec les textes non juifs contemporains, mais aussi avec les sources archéologiques, épigraphiques et iconographiques, a battu en brèche ce discours. On a ainsi mis en évidence la persistance de judaïsmes diversifiés après la disparition du culte sacrificiel [Clivaz, Mimouni, Pouderon, 2015]. De nombreuses études sur des dossiers précis ont ainsi montré que les habitants juifs de l'empire partageaient les mêmes représentations du monde [→MAUVAIS ŒIL ; →PUISSANCES], la même culture [→MAÎTRE] et les mêmes pratiques funéraires [→ESPACES FUNÉRAIRES] que leurs voisins. Les rabbins eux-mêmes ne faisaient pas exception de ce phénomène : ils étaient pétris de culture classique [Lapin 2012 ; Hidary 2018 ; Amsler 2023] et entretenaient des relations sociales étroites avec les non-juifs [Attali 2022]. La représentation de la société juive qui émane de la littérature rabbinique est le résultat d'une construction idéologique destinée à appuyer la revendication d'autorité des rabbins [Hezser 1997]. De plus, l'influence de ces derniers est longtemps restée limitée à leurs propres cercles, notamment dans les grandes métropoles. Les communautés juives, pourtant nombreuses et bien connues par ailleurs, d'Antioche (*Syria I*) et d'Alexandrie (*Aegyptus*), ne sont d'ailleurs que très rarement mentionnées dans leurs écrits. Ce n'est en fait qu'au VI^e siècle qu'est initié un véritable processus de rabbinisation, qui conduira, autour de l'an 1000, la majorité des communautés juives à reconnaître l'autorité des rabbins [Schwartz 2002].

2.3. Rhétorique des récits historiques et transformations religieuses

Remettre en question les modèles évolutionnistes qui ont longtemps dominé le débat historiographique et qui restent encore influents dans plusieurs études ne signifie ni renoncer à étudier l'Antiquité tardive comme une période de transition dans l'histoire du monde méditerranéen ni abandonner l'analyse des transformations religieuses qui ont fait du christianisme la religion dominante au sein de l'empire romain, puis des royaumes issus de la désagrégation du pouvoir romain en Occident [→THÉODORIC].

Une telle approche vise avant tout à mettre en garde contre une lecture des événements historiques tardo-antiques trop aplatie sur la rhétorique des sources chrétiennes des ^{iv}^e-^v^e siècles qui proposent leur propre vision du monde impérial romain et des transformations religieuses de cette époque. Ces dernières années, des historiennes et historiens ont mis l'accent sur la dimension « narrative » de la pratique historiographique, en faisant ressortir le problème de la « vérité » historique, qui ne peut être considérée comme un fait allant de soi. En accordant une importance croissante à la rhétorique idéologique qui sous-entend tout récit historique, l'histoire en tant que discipline se trouve parfois tiraillée entre deux pôles opposés : la science positive et la construction fictive des textes littéraires. La quête de la vérité de la part des spécialistes devient alors un objectif nécessitant une nouvelle justification théorique [Hartog 2005]. Dans le domaine de l'histoire des religions, on a souligné à juste titre que les traditions religieuses, plus que d'autres, produisent des narrations historiques qui, comme telles, sont tributaires de la rhétorique et des codes propres à la pratique discursive [Otto, Rau, Rüpke 2015, p. 2-3].

Si l'on a tant insisté sur les limites des approches qui font de la christianisation de l'empire une tendance inévitable prévue dès l'apparition de cette religion, ce n'est pas simplement pour prévenir une lecture théologisante (et/ou téléologique) de l'histoire. C'est aussi pour souligner l'importance d'une analyse qui tienne compte du temps long de l'histoire, qui ne peut se réduire à une succession de dates marquant des changements dans la société, la politique et la religion de l'Antiquité tardive. Les dynamiques historiques sont complexes et, dans un empire aussi vaste et diversifié, elles varient nécessairement selon les régions. Les transformations religieuses – comme celles de toute époque – ne s'opèrent pas partout au même rythme. Ce constat est d'autant plus évident dans une structure administrative impériale qui, malgré une centralisation progressive du pouvoir, reposait en grande partie sur des cités conservant une certaine autonomie.

Des recherches récentes ont proposé un nouveau modèle d'analyse historique basé sur les concepts de « mutation » et de « changement ». Inspirés par l'usage de ces termes en biologie, Vinciane Pirenne-Delforge et John Scheid, en s'appuyant sur les travaux de Guy G. Stroumsa, suggèrent qu'il serait pertinent d'appliquer le terme de « mutation » aux contextes religieux. Contrairement au concept plus général de « transformation », celui de « mutation » implique l'introduction ou l'apparition d'un « caractère nouveau » dans un phénomène donné [2013, p. 310]. Les auteurs insistent cependant sur la nécessité de ne pas interpréter ces nouveautés comme des changements radicaux et immédiats, mais plutôt d'accorder une attention particulière à la longue durée des processus religieux.

Dans une perspective à bien des égards similaire, Jörg Rüpke a récemment mis en lumière l'importance de repenser le rôle du « *religious change* » dans le cadre de l'histoire des religions anciennes [Rüpke 2018a ; Rives 2019a]. Si les sociétés grecque et romaine avaient une conception négative de l'innovation religieuse et affichaient une volonté de conservation des traditions [*supra*, n°1.5.1], les études historiques devraient examiner comment « les rituels et les institutions se sont développés sous l'impact des forces politiques et culturelles » [Rüpke 2018b, p. 137]. Une fois écartés les modèles proposant des dynamiques simples et évolutionnistes, tels que l'apport des « religions orientales » ou la « christianisation » du monde romain, J. Rüpke souligne aussi que la religion est un objet multiple et composite, ce qui rend difficile l'identification de trajectoires homogènes de changement. Il est plus pertinent en revanche d'analyser les aspects spécifiques des phénomènes religieux, en se concentrant sur quatre dimensions principales : les pratiques,

les concepts ou les croyances, la formation des groupes et l'organisation des cultes [Rüpke 2021, p. 214-216].

L'étude des transformations religieuses doit ainsi se concentrer sur les contextes régionaux et locaux de l'empire tardo-antique, et sur les acteurs sociaux qui participent à ces changements. De plus, l'analyse doit exploiter l'ensemble de la documentation disponible (non seulement les sources littéraires, mais aussi l'épigraphie et l'archéologie). L'objectif est moins de construire une image cohérente de l'histoire que de révéler les écarts chronologiques et géographiques.

3. L'invention chrétienne de la « religion » et ses conséquences

Comme mentionné à plusieurs reprises, pendant l'Antiquité tardive la conception de la « religion » connaît une transformation significative, sous l'influence des réflexions proposées par les auteurs chrétiens. Ceux-ci introduisent une nouvelle notion de « religion » qui, du moins en théorie, modifie la perspective de la religion civique et ethnique des sociétés polythéistes du monde romain. Les pages qui suivent tentent d'analyser les aspects les plus marquants de cette nouvelle définition de la « religion » et de mettre en évidence les conséquences de cette invention chrétienne, notamment la construction d'une manière inédite de parler des religions, avec un nouveau lexique et une nouvelle classification des phénomènes religieux.

Une telle démarche intellectuelle ne peut pas être dissociée du projet culturel plus large des auteurs chrétiens qui, dans l'Antiquité tardive, s'attribuent un rôle nouveau au sein de la société impériale. Cela conduit à développer un nouveau savoir chrétien. Dès le début du IV^e siècle, période présentée comme la « révolution constantinienne », les auteurs chrétiens commencent à s'approprier les genres littéraires traditionnels pour produire des œuvres visant à créer une culture et un savoir global. Le développement d'une historiographie chrétienne, visant à raconter une histoire du monde à partir de la naissance du Christ et des Églises chrétiennes, en est l'exemple le plus significatif [Morlet, Perrone 2012]. Néanmoins, ce savoir chrétien s'exprime également dans d'autres domaines, tels que la cosmographie, la géographie ou l'ethnographie [Inglebert 2001 ; Letteney 2023], ou dans la construction des récits hagiographiques relatant la vie et les exploits des saints [Busine 2018]. Cette production savante ne se limite pas aux pratiques discursives. Elle s'exprime également dans la production artistique, comme en témoigne la construction progressive d'une iconographie spécifiquement chrétienne [Jensen 2024² ; Guidetti 2013 ; →FIGURES PARTAGÉES].

3.1. Une notion nouvelle

Comme plusieurs études l'ont désormais mis en évidence [Sachot 2003 ; Nongbri 2013 ; Barton, Boyarin 2016], les auteurs chrétiens, notamment au IV^e siècle, ont élaboré – voire inventé – une nouvelle notion de « religion » [→], dont l'objectif principal était de créer une identité religieuse distincte des autres aspects de la vie sociale et politique. Il s'agit d'une véritable rupture épistémologique, car dans les polythéismes antiques l'identité religieuse en tant que telle n'existait pas et, dans le contexte d'un empire multiculturel et multireligieux, les identités religieuses [→] étaient loin d'être établies de manière rigide.

Trois aspects méritent une attention particulière. D'abord, l'idée que la religion (lat. *religio*, *pietas* ; gr. *thrêskeia*, *eusebeia*, mais le vocabulaire reste flou) et l'identité religieuse

constituent une sphère autonome de la vie individuelle, dépassant la dimension civique et ethnique des religions antiques ; la construction de la catégorie de « païen » [→] s'inscrit d'ailleurs dans cette dynamique de différenciation entre les diverses religions. Ensuite, l'accent qui est mis sur la vérité des croyances et des doctrines (p. ex. Lactance, *Institutions divines* 4, 3, 1). Enfin, l'importance qui est accordée à la relation personnelle entre l'individu et le dieu chrétien unique [→RELIGION, n°1].

Cette nouvelle conception chrétienne de la « religion » n'a pas émergé soudainement ; elle s'est définie progressivement, de la fin du II^e siècle jusqu'au moins au début du V^e siècle, en dialogue constant avec la pensée philosophique et littéraire précédente. Néanmoins, à moyen et long terme, elle a entraîné un changement conceptuel majeur, aux conséquences profondes non seulement pour l'empire romain de l'Antiquité tardive, mais également pour l'histoire européenne des siècles suivants.

En raison de cette nouvelle conception de la « religion », dès le IV^e siècle, les questions identitaires chrétiennes touchant à l'orthodoxie s'invitent au cœur de la politique impériale, au moins depuis la « crise arienne » qui pousse l'empereur Constantin, en 324, à intervenir dans les conflits entre groupes chrétiens et à convoquer le premier concile œcuménique à Nicée [→DÉBATS, n°1]. Cette intervention directe du pouvoir impérial est une nouveauté, bien qu'elle se situe dans la continuité des objectifs du pouvoir romain, Constantin cherchant avant tout – comme ses prédécesseurs – à maintenir la paix sociale au sein de l'empire.

Une telle notion de « religion » n'a pas modifié d'un trait la gestion des affaires religieuses dans l'empire. Ce que les auteurs chrétiens ont affirmé dans leurs traités théologiques ne s'est pas immédiatement répercuté sur la pratique des cités ou des habitants de l'empire. D'ailleurs, pendant l'Antiquité tardive, les groupes chrétiens fonctionnaient encore en partie sur des bases civiques ou régionales, et la dimension universelle revendiquée par le christianisme ne se traduisait pas par une organisation homogène et unifiée des Églises [*supra*, n°1.2].

3.2. Un nouveau lexique religieux

La construction d'une nouvelle notion de « religion » et la définition des identités religieuses comme éléments autonomes de la vie des individus s'accompagnent d'une opération plus large de resémantisation du vocabulaire religieux grec et latin, entreprise par les auteurs chrétiens durant l'Antiquité tardive. Ce processus lexical se fonde à la fois sur une tentative de démarcation du lexique traditionnel et sur une continuité avec les concepts utilisés par les rhéteurs et philosophes non chrétiens. Une telle démarche intellectuelle a permis aux auteurs chrétiens de construire leur propre discours sur les religions, un discours qui deviendra la norme dans les siècles suivants et qui influence encore nos conceptions contemporaines. Ce nouveau discours s'appuie sur un vocabulaire issu du grec et du latin, mais dont la signification a été remaniée, créant ainsi des catégories inédites.

Ces dernières années, plusieurs travaux ont entrepris d'analyser, de façon ponctuelle, les catégories fondatrices du discours religieux chrétien de l'Antiquité tardive (p. ex. « païen » [→], « conversion » [→], « hérésie » [→], « idolâtrie » [→], « mystères » [→]). Avant d'explorer une sélection de ces termes dans la Partie II, il est important de comprendre que les réflexions tardo-antiques – notamment celles des auteurs chrétiens, mais pas uniquement – ont construit une sorte de « boîte à outils conceptuelle » qui est passée, ensuite, dans

le vocabulaire et dans les conceptions du monde que nous appelons – avec une acception imprécise – occidental. Il ne faut pas oublier que ce même bagage lexical a été utilisé par les missionnaires chrétiens lorsqu'ils sont entrés en contact avec d'autres traditions religieuses, que ce soit en Amérique latine [Bernand, Gruzinski 1988], en Chine [Goossaert 2004] ou au Japon [Josephson 2012]. Pour le dire autrement, les catégories prétendument neutres que nous utilisons pour analyser les religions ne sont pas universelles ; elles sont l'héritage de termes, polémiques pour certains, forgés par les auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive.

3.3. De nouvelles taxinomies religieuses*

La construction d'une nouvelle catégorie de « religion » et, par conséquent, d'un nouveau lexique religieux a également conduit à la mise en place de nouvelles classifications pour appréhender les religions.

La définition des taxinomies est une manière essentielle d'organiser le monde et l'étude de ces classifications permet de comprendre comment des individus ou des groupes sociaux conceptualisaient les diverses structures de la vie humaine [Pommerening, Bisang 2017]. Dans le domaine religieux plus spécialement, les taxinomies peuvent prendre plusieurs formes : elles désignent, circonscrivent, voire hiérarchisent des pratiques, créant ainsi une sorte de cartographie de l'existant. Elles peuvent aussi servir à définir les identités de groupes, en traçant des frontières entre un groupe inclusif (« nous ») et un groupe extérieur/exogène (les « autres »). Enfin, elles peuvent alimenter les processus de comparaison et de systématisation des savoirs religieux, en intégrant rituels et croyances dans une carte conceptuelle. Ces taxinomies sont à la fois des démarches systématiques et des phénomènes conjoncturels, influencés par les contextes historiques, géographiques, la langue et le statut social des auteurs [Lincoln 1989 ; Smith 1996].

Aujourd'hui encore, les taxinomies utilisées pour parler des religions antiques dérivent en partie des réflexions des auteurs chrétiens tardo-antiques, soucieux de marquer une distinction nette entre la *vera religio* et les religions des autres. Dans leurs écrits, les auteurs chrétiens ne cessaient de comparer, d'ordonner dans le temps et dans l'espace, et de hiérarchiser. Ils le font à l'égard des autres religions (notamment le judaïsme [Lieu 2004] et ce qu'ils appellent le paganisme ou l'idolâtrie), mais aussi à l'intérieur même du christianisme, comme l'illustre l'exigence classificatoire que manifestent les traités contre les hérésies [→] [Berzon 2016 ; Spampinato 2025]. Un exemple des conséquences de cette tendance qu'avaient les auteurs chrétiens à classer les hérésies est l'invention des « gnostiques », comme catégorie religieuse à part entière. En réalité, il s'agit d'une catégorie dans laquelle, à partir du I^{er} siècle, les hérésiologues ont englobé une grande diversité de mouvements, de textes, de personnalités et de tendances ascétiques, exégétiques, etc. Le seul trait commun est l'accent mis sur la *gnôsis*, la « connaissance ». Sinon, ces groupes sont éloignés les uns des autres sur les plans chronologique, géographique et idéologique et n'entretiennent pas de relations évidentes entre eux. Néanmoins, dans leur tentative de donner une cohérence à ce vaste et hétérogène panorama, les hérésiologues les ont réunis en un seul ensemble [Robertson 2021].

* Paragraphe rédigé par Francesco Massa et Maureen Attali.

Dès le début du IV^e siècle, les auteurs chrétiens commencent à construire une taxinomie tripartite, composée de trois termes : le christianisme, le judaïsme et le paganisme [Massa 2017]. Cette classification s'impose également comme une conséquence de la réflexion chrétienne sur la séparation entre judaïsme et christianisme [*supra*, n°2.1.2]. Ce n'est qu'en imposant une interprétation qui présente les chrétiens comme un groupe séparé des autres et en revendiquant une identité distincte des Grecs, des Romains et des juifs, que les auteurs chrétiens ont pu créer leur place dans la représentation religieuse du monde romain. Classer les religions des autres, c'était, pour les auteurs chrétiens, d'abord dire ce qu'ils étaient et ce qu'ils n'étaient pas.

Dans les sociétés polythéistes en revanche, les taxinomies ne pouvaient pas s'organiser par types de « religion », car cette notion ne désignait pas une sphère autonome de la vie sociale et politique. Elles pouvaient cependant classer les pratiques par peuple, en indiquant les spécificités sur une base ethnique. Les Romains pouvaient ainsi parler, pour ne prendre qu'un exemple, de *ritus Graecus* ou de *sacra Iudaica*. Ils pouvaient réfléchir, en contexte érudit, aux diverses formes de théologies qui composaient le discours romain sur le divin, comme c'est le cas de la théologie tripartite que Varron, citant le pontife Mucius Scaevola, avait rapportée. D'après cette interprétation, les Romains auraient « trois types de théologie » (*tria genera theologiae*) : « un mythique » (*unum mythicon*), représenté notamment par les compositions poétiques, « un autre physique » (*alterum physicon*), exprimé par les spéculations philosophiques, et « un troisième civique » (*tertium civile*) qui renverrait aux rites publics (le texte de Varron est cité par Augustin, *La cité de Dieu* 6, 5 = Varron, fr. 7 Cardauns). On pourrait multiplier les exemples puisque les polythéismes sont des systèmes ouverts qui, comme tels, produisent des hiérarchies avant tout conjoncturelles et contextuelles. Les logiques classificatoires sont donc expérimentales ; elles construisent des fragments de connaissance sur les dieux, qui orientent les pratiques de nomination, les usages rituels, les représentations dans les textes et les images.

Les rabbins de l'Antiquité tardive mettent également en place des taxinomies ; certains ont d'ailleurs interprété la similitude et la simultanéité de ces processus d'autodéfinition en milieux juif et chrétien comme une preuve de la perméabilité persistante des frontières entre ces deux groupes jusqu'au IV^e siècle [Boyarin 2004]. Les rabbins construisent une opposition structurante entre les juifs, « Israël », et les non-juifs (*goy*, pluriel *goyim*) [→PAÏENS, n°1]. Toutefois, ils recourent parfois à des catégories plus précises, comme celle des *minim*. Ce terme, qui signifiait à l'origine « espèces », peut se traduire par « sectateurs » : il désigne les personnes qui se définissent elles-mêmes comme juives, mais que les rabbins jugent déviantes, notamment parce qu'elles ne reconnaissent pas leur autorité [→JUDÉO-CHRÉTIENS, n°2]. Il est également souvent question des « serviteurs du culte étranger » (*avodei zarah*) ou « serviteurs des étoiles » (*avodei kokhavim*), qui englobent ceux que les chrétiens nomment « païens ». Toutefois, ces catégories ne sont pas fixes ; des divergences existent sur leur contenu, qui évolue avec le temps. Ainsi, les chrétiens, auxquels il n'est fait que très rarement allusion dans la littérature rabbinique, étaient vraisemblablement comptés parmi les *minim* au III^e siècle avant d'être assimilés aux *goyim* [→CHRÉTIENS, n°3]. Le statut rabbinique d'autres religions, comme les samaritains [→JUIFS], varie non seulement selon les époques, mais aussi en fonction des contextes [Lavee 2010].

3.4. Une nouvelle manière de faire l'histoire des religions

La dernière conséquence de la construction de la nouvelle catégorie de « religion » est la diffusion d'un nouveau discours sur les religions, car les auteurs chrétiens ont inauguré une nouvelle manière de penser l'histoire religieuse de l'humanité et, pour utiliser une expression moderne, de faire de l'histoire des religions.

Une « méthode » d'histoire des religions existait déjà dans les mondes grec et romain. La réflexion chrétienne sur les religions était informée par une tradition intellectuelle qui, depuis les enquêtes ethnographiques d'Hérodote et les spéculations philosophiques de Platon, avait posé la question des origines des pratiques culturelles et réfléchi aux savoirs religieux des autres [Borgeaud 2004]. Néanmoins, la nouvelle méthode chrétienne se caractérise par une vision évolutionniste et téléologique de l'histoire. Les penseurs chrétiens de l'Antiquité tardive interprétaient l'histoire religieuse de l'humanité comme l'histoire d'un progrès qui devait nécessairement aboutir à la « conversion au christianisme » de l'empire, sinon du monde, l'oikoumène. Face aux questions identitaires posées par l'existence d'un empire multireligieux, les ouvrages chrétiens ont construit le paradigme d'une histoire des religions progressiste, dans laquelle le christianisme apparaissait comme le sommet de l'évolution religieuse de l'humanité [*supra*, n°2.2]. Ainsi la constitution d'un « savoir » sur les religions des autres a permis également aux penseurs chrétiens de construire leur vision anthropologique de l'histoire de l'humanité et de systématiser l'histoire des croyances et des pratiques religieuses.

C'est ainsi que, au début du IV^e siècle, dans les trois premiers livres de ses *Institutions divines*, Lactance procède à une enquête sur le paganisme dans le but de créer les bases pour la fondation d'un savoir chrétien global [Fredouille 1978 ; Massa 2019]. De même, Eusèbe de Césarée vise à ériger les frontières du paganisme de façon à définir une fois pour toutes les erreurs des cultes traditionnels ; il écrit donc une sorte d'histoire de la religion païenne en s'appuyant sur des sources grecques [Inowlocki 2011]. Ce modèle herméneutique de l'évolution historique des religions est resté prégnant, dans le champ historiographique de l'histoire des religions, au moins jusqu'au milieu du XX^e siècle, voire jusqu'à aujourd'hui, dans la mesure où les critiques adressées au modèle de la *polis*-religion sont, au travers de l'accent sur l'individu, le résultat d'une approche christianisante [Scheid 2013, p. 17-22].

Bibliographie

- Alföldi 1938 : A. Alföldi, « La grande crise du monde romain au III^e siècle », *L'Antiquité classique* 7/1, p. 5-18.
- Alvar 2008 : J. Alvar, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden – Boston.
- Amsler 2023 : M. Amsler, *The Babylonian Talmud and Late Antique Book Culture*, Cambridge.
- Ando 2009 : C. Ando, « Evidence and orthopraxy », *Journal of Roman Studies* 99, p. 171-181.
- Ando 2010 : C. Ando, « Imperial identities », dans T. Whitmarsh (éd.), *Local Knowledge and Microidentities in the Imperial Greek World*, Cambridge, p. 17-45.
- Ando 2016 : C. Ando, *Religion et gouvernement dans l'Empire romain*, Turnhout.
- Arcari 2017 : L. Arcari, « Introduction », dans *Id.* (éd.), *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and in Egypt between the 1st and the 6th century*, Tübingen, p. 1-24.
- Ascough 2005 : R. S. Ascough, *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna*, Waterloo [ON].
- Ascough, Harland, Kloppenborg 2012 : R. S. Ascough, Ph. A. Harland, J. S. Kloppenborg, *Associations in the Greco-Roman World : A Sourcebook*, Berlin.
- Assmann 2001 : J. Assmann, *Moïse l'Égyptien : un essai d'histoire de la mémoire*, Paris (1^{ère} éd. allemande München – Wien, 1998).
- Athanassiadi 2010 : P. Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris.
- Attali 2022 : M. Attali, « Hospitalité et hiérarchies dans le judaïsme d'époque romaine », dans M.-A. Le Guennec, C. Fachon (éd.), *Hospitalité et régulation de l'altérité dans l'Antiquité méditerranéenne*, Bordeaux, p. 73-86.
- Appiah 2021 : K. A. Appiah, *Repenser l'identité. Ces mensonges qui unissent*, Paris (1^{ère} éd. anglaise New York, 2018).
- Auffarth 2009 : Ch. Auffarth, « *Religio migrans* : les “religions orientales” dans le contexte religieux antique. Un modèle théorique », *Trivium* 4. En ligne : <https://journals.openedition.org/trivium/3419>.
- Barton, Boyarin 2016 : C. A. Barton, D. Boyarin, *Imagine No Religion. How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, New York.
- Becker, Reed 2003 : A. H. Becker, A. Yoshiko Reed (éd.), *The Ways that Never Parted : Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen.
- Bélanger 2014 : S. Bélanger, « Judéens et chrétiens : “rupture”, “séparation”, “distanciation” ? Évolution d'un paradigme interprétatif de la recherche sur la “croisée des chemins” entre le “judaïsme” et le “christianisme” anciens », *Laval théologique et philosophique*, 70/3, p. 425-448.
- Belayche 2003 : N. Belayche, « En quête de marqueurs des communautés “religieuses” gréco-romaines », dans N. Belayche, S. C. Mimouni (éd.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Paris, p. 9-20.
- Belayche 2007 : N. Belayche, « Les immigrés orientaux à Rome et en Campanie : fidélité aux *patria* et intégration sociale », dans *La Méditerranée d'une rive à l'autre : culture classique et cultures périphériques*, Paris, p. 243-260.
- Belayche 2009 : N. Belayche, « Entrée en matière : de la démarche à un cas modèle », dans N. Belayche, S. C. Mimouni (éd.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains*. « Paganisme », « judaïsme », « christianisme », Paris – Louvain – Walpole [MA], p. 3-22.
- Belayche 2010 : N. Belayche, « *Deus deum ... summorum maximus* (Apuleius) : Ritual expressions of distinction in the divine world in the Imperial period », dans S. Mitchell, P. Van Nuffelen (éd.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, p. 141-166.
- Belayche 2021 : N. Belayche, « Des dieux romains dans les “panthéons” des cités de l'Anatolie impériale », dans Y. Berthelet, F. Van Haepelen (éd.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux*, Bordeaux, p. 77-94.
- Belayche, Dubois 2011 : N. Belayche, J.-D. Dubois, « Introduction », dans *Id.* (éd.), *Loiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, p. 9-21.
- Belayche, Pont 2022 : N. Belayche, A.-V. Pont (éd.), *Participations civiques des juifs et des chrétiens dans l'Orient romain (I^{er}-IV^e siècles)*, Genève.

- Belayche, Rebillard 2007 : N. Belayche, É. Rebillard, « “Cultes orientaux” et pluralisme religieux. Introduction thématique », *Mediterranea* 4, p. 137-143.
- Bernand, Gruzinski 1998 : C. Bernand, S. Gruzinski, *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences*, Paris.
- Berzon 2016 : T.S. Berzon, *Classifying Christians : Ethnography, Heresiology, and the Limits of Knowledge in Late Antiquity*, Oakland.
- Besson 2020 : A. Besson, *Constitutio Antoniniana : l'universalisation de la citoyenneté romaine au 3^e siècle*, Basel.
- Bonnet, Van Haepere 2006 : C. Bonnet, F. Van Haepere, « Introduction historiographique », dans F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, réédition critique, Torino, p. XI-LXXXIV.
- Borgeaud 2004 : Ph. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris.
- Borgeaud 2013 : Ph. Borgeaud, *L'histoire des religions*, Lausanne.
- Boudignon 2013 : Ch. Boudignon, « “Il est dieu unique” (Coran 112). Comment penser le Dieu un ? », dans D. Albera, K. Berthelot (éd.), *Dieu, une enquête. Judaïsme, christianisme, islam, ce qui les distingue, ce qui les rapproche*, Paris, p. 233-298.
- Boyarin 2004 : D. Boyarin, *Border Lines : The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia.
- Brélaz, Rose 2021 : C. Brélaz, E. Rose (éd.), *Civic Identity and Civic Participation in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnhout.
- Bremmer 2014 : J. N. Bremmer, « Religious violence between Greeks, Romans, Christians and Jews », dans A. Geljon, R. Roukema (éd.), *Violence in Ancient Christianity : Victims and Perpetrators*, Leiden – Boston, p. 8-30.
- Bremmer 2021 : J. N. Bremmer, « How do we explain the quiet demise of Graeco-Roman religion ? An essay », *Numen* 68, p. 230-271.
- Bridel à paraître : C. Bridel, *La fabrique de l'iconographie chrétienne. Études des transformations religieuses dans l'Occident romain (III^e-V^e siècles)*, Basel.
- Brown 1983 : P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris (éd. orig. Cambridge [MA], 1978).
- Brown 2016 : P. Brown, *À travers un trou d'aiguille. La richesse, la chute de Rome et la formation du christianisme*, Paris (éd. orig. Princeton [NJ] – Oxford, 2012).
- Brubaker, Cooper 2000 : R. Brubaker, F. Cooper, « Beyond identity », *Theory and Society* 29, p. 1-47.
- Busine 2015 : A. Busine (éd.), *Religious Practices and Christianisation of the Late Antique City (4th-7th c.)*, Leiden – Boston.
- Busine 2018 : A. Busine, « L'hagiographie fictive : origines et développement d'un genre littéraire dans l'Antiquité tardive », dans S. Peperstraete, M. Weis (éd.), *Des saints et des martyrs. Hommages à Alain Dierkens*, Bruxelles, p. 39-47.
- Caillet et al. 2015 : J.-P. Caillet, S. Destephen, B. Dumézil, H. Inglebert (éd.), *Des dieux civiques aux saints patrons (IV^e-VII^e siècles)*, Paris.
- Cameron 2011 : A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford.
- Carlà, Castello 2010 : F. Carlà, M. G. Castello, *Questioni tardoantiche : storia e mito della “svolta costantiniana”*, Roma.
- Canella 2017 : T. Canella, *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Brescia.
- Cellamare, Massa 2023 : D. Cellamare, F. Massa, « I culti politeisti nella Tarda Antichità : osservazioni metodologiche e storiografiche », *Mythos* 17. En ligne : <https://journals.openedition.org/mythos/6529>.
- Chaniotis 2002 : A. Chaniotis, « Old wine in a new skin : Tradition and innovation in the cult foundation of Alexander of Abonoutheichos », dans E. Dąbrowa (éd.), *Tradition and Innovation in the Ancient World*, Kraków, p. 67-85.
- Chuvin 2011² : P. Chuvin, *Chroniques des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris (1^{ère} éd. 1990).
- Clivaz, Mimouni, Pouderon 2015 : C. Clivaz, S. C. Mimouni, B. Pouderon (éd.), *Les judaïsmes dans tous leurs états aux I^{er}-III^e siècles : les judéens des synagogues, les chrétiens et les rabbins*, Turnhout.
- Colot 2016 : B. Colot, *Lactance. Penser la conversion de Rome au temps de Constantin*, Firenze.
- DesRosiers, Vuong 2016 : N. P. DesRosiers, L. C. Vuong (éd.), *Religious competition in the Greco-Roman world*, Atlanta.

- Destephen 2021 : S. Destephen, « Urban violence in Alexandria in Antiquity : A historical distortion ? », *Classica et Christiana* 16/2, p. 475-493.
- Destephen 2023 : S. Destephen, « Un Empire post-romain ? », dans *Id.* (éd.), *L'Empire post-romain (400-600 après J.-C.)*, Paris, p. 9-14.
- de Wet 2020 : Ch. L. de Wet, « Twilight of Greek and Roman religions. An introduction », *Journal of Early Christian History* 10/2, p. 1-7.
- Dodds 1965 : E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge (trad. française Paris, 1979).
- Dohrmann, Yoshiko Reed 2013 : N. B. Dohrmann, A. Yoshiko Reed (éd.), *Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity*, Philadelphia.
- Drake 2013 : H. A. Drake, « Monotheism and violence », *Journal of Late Antiquity* 6, p. 251-263.
- Dunn 1991 : J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London.
- Eckhardt 2018 : B. Eckhardt, « Who thought that Early Christians formed associations ? », *Mnemosyne* 71, p. 298-314.
- Elm, Hartmann 2019 : E. Elm, N. Hartmann (éd.), *Demons in Late Antiquity : Their Perception and Transformation in Different Literary Genres*, Berlin – Boston.
- Elsner 1995 : J. Elsner, *Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from Paganism to Christianity*, Cambridge.
- Eshleman 2012 : K. Eshleman, *The Social World of Intellectuals in the Roman Empire : Sophists, Philosophers, and Christians. Greek Culture in the Roman World*, Cambridge – New York.
- Falcasantos 2020 : R. S. Falcasantos, *Constantinople. Ritual, Violence, and Memory in the Making of a Christian Imperial Capital*, Oakland [CA].
- Fredouille 1978 : J.-C. Fredouille, *Lactance historien des religions*, dans J. Fontaine, M. Perrin (éd.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, Paris, p. 237-252.
- Filoramo 2013 : G. Filoramo, « Le peuple de Dieu. Comment naissent et fonctionnent les communautés de croyants ? », dans D. Albera, K. Berthelot (éd.), *Dieu, une enquête. Judaïsme, christianisme, islam, ce qui les distingue, ce qui les rapproche*, Paris, p. 165-230.
- Fournet, Meyer 2019 : É. Fournier, W. Meyer (éd.), *Heirs of Roman Persecution. Studies on a Christian Discourse in Late Antiquity*, London.
- Frija 2020 : G. Frija, « Introduction » dans *Ead.* (éd.), *Être citoyen romain dans le monde grec au II^e siècle de notre ère*, Bordeaux, p. 7-18.
- Gaddis 2005 : M. Gaddis, *There is No Crime for Those Who Have Christ : Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley.
- Goossaert 2004 : V. Goossaert, « Le concept de la religion en Chine et l'Occident », *Diogenes* 205/1, p. 11-21.
- Gruen 2020 : E. S. Gruen, *Ethnicity in the Ancient World. Did it Matter ?*, Berlin – Boston.
- Guidetti 2013 : F. Guidetti, « La cultura figurativa nell'età costantiniana. Il gusto e i valori di una nuova epoca », dans *Costantino I. Enciclopedia costantiniana*, vol. I, Roma, p. 627-642.
- Gwynn 2011 : D. M. Gwynn, « The “end” of Roman senatorial paganism », dans L. Lavan, M. Mulryan (éd.) *The Archaeology of Late Antique “Paganism”*, Leiden – Boston, p. 135-161.
- Hahn 2004 : J. Hahn, *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II)*, Berlin.
- Hartog 2005 : F. Hartog, *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, Paris.
- Heemstra 2010 : M. Heemstra, *The « Fiscus Judaicus » and The Parting of the Ways*, Tübingen.
- Hezser 1997 : C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen.
- Hidary 2018 : R. Hidary, *Rabbis and Classical Rhetoric. Sophistic Education and Oratory in the Talmud and Midrash*, Cambridge.
- Imrie 2018 : A. Imrie, *The Antonine Constitution. An Edict for the Caracallan Empire*, Leiden – Boston.
- Inglebert 2001 : H. Inglebert, *Interpretatio christiana : les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 après J.-C.)*, Paris.
- Inglebert, Destephen, Dumézil 2010 : H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris.

- Inowlocki 2011 : S. Inowlocki, « Eusebius' construction of a Christian culture in an apologetic context : Reading the *Praeparatio Evangelica* as a library », dans S. Inowlocki, C. Zamagni (éd.), *Reconsidering Eusebius*, Leiden – Boston, p. 199-223.
- Jaccottet, Massa 2014 : A.-F. Jaccottet, F. Massa, « Rituels, transmission et savoirs partagés à Éphèse : des associations dionysiaques aux communautés chrétiennes », *Kernos* 27, p. 285-318.
- Jensen 2024² : R. M. Jensen, *Understanding Early Christian Art. Second edition*, New York (1^{ère} éd. 2000).
- Josephson 2021 : J. A. Josephson, *The Invention of Religion in Japan*, Chicago.
- Kloppenborg 2018 : J. S. Kloppenborg, « Pauline assemblies and Graeco-Roman associations », dans J. Schröter, S. Buttica, A. Dettwiler (éd.), *Receptions of Paul in Early Christianity : The Person of Paul and His Writings Through the Eyes of His Early Interpreters*, Berlin – Boston, p. 215-248.
- Kolb 2000 : A. Kolb, *Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich*, Berlin.
- Lapin 2012 : H. Lapin, *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*, Oxford.
- Lavee 2010 : M. Lavee, « The Samaritan may be included – Another look at the Samaritan in Talmudic literature », dans M. Mor, F. V. Reiterer (éd.), *Samaritans – Past and Present : Current Studies*, Berlin, p. 147-174.
- Lehmann 2017 : Y. Lehmann, « La théologie des mystères de Samothrace : mythe, rites et philosophie », dans M. Philonenko, Y. Lehmann, L. Pernot (éd.), *Les Mystères : nouvelles perspectives*, Turnhout, p. 125-147.
- Lepelletier 1993 : C. Lepelletier, « Universalité et permanence du modèle de la cité dans le monde romain », dans *Cité et communauté civique en Hispanie aux II^e et III^e siècles apr. J.-C.*, Madrid, p. 9-23.
- Leppin 2007 : H. Leppin, « Old religions transformed : Religions and religious policy from Decius to Constantine », dans J. Rüpke (éd.), *A Companion to Roman Religion*, Malden [MA], p. 96-108.
- Letteney 2023 : M. Letteney, *The Christianization of Knowledge in Late Antiquity. Intellectual and Material Transformations*, Cambridge.
- Lévi-Strauss 1977 : C. Lévi-Strauss, *L'identité*, Paris.
- Lieu 2004 : J. M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford.
- Lincoln 1989 : B. Lincoln, *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, New York – Oxford.
- Lizzi Testa 2007 : R. Lizzi Testa, « Christian emperor, Vestal virgins and priestly colleges : Reconsidering the end of Roman paganism », *Antiquité tardive* 15, p. 251-262.
- Lizzi Testa 2009 : R. Lizzi Testa, « Legislazione imperiale e reazione pagana », *Cristianesimo nella Storia* 30/2, p. 385-340.
- Lizzi Testa 2013 : R. Lizzi Testa, « When the Romans became *pagani* », dans Ead. (éd.), *The Strange Death of Pagan Rome : Reflections on a Historiographical Controversy*, Turnhout, p. 31-51.
- Marrou 1978 : H.-I. Marrou, « L'École de l'Antiquité tardive » dans *Id.*, *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, Rome, p. 49-65.
- Massa 2017 : F. Massa, « Nommer et classer les religions aux II^e-IV^e siècles : la taxinomie 'paganisme, judaïsme, christianisme' », *Revue de l'histoire des religions* 234/4, p. 689-715.
- Massa 2019 : F. Massa, « Lactance, le paganisme, les dieux : construire l'image de la religion des autres au début du IV^e siècle », dans S. Taussig (éd.), *La vertu des Païens*, Paris, p. 341-362.
- Massa 2023 : F. Massa, *Les cultes à mystères dans l'Empire romain : païens et chrétiens en compétition*, Paris.
- Massa 2024 : F. Massa, « La polis-religion à l'épreuve du tournant constantinien : quelques réflexions exploratoires », *Kernos* 37, p. 255-276.
- Mattingly 2011 : D. J. Mattingly, *Imperialism, Power, and Identity : Experiencing the Roman Empire*, Princeton [NJ].
- Mayer 2018a : W. Mayer, « Religious conflict : Definitions, problems and theoretical approaches », dans W. Mayer, B. Neil (éd.), *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*, Berlin – Boston, p. 1-20.
- Mayer 2018b : W. Mayer, « Re-theorising religious conflict : Early Christianity to Late Antiquity and beyond », dans W. Mayer, Ch. L. de Wet (éd.), *Reconceiving Religious Conflict : New Views from the Formative Centuries of Christianity*, London, p. 3-29.
- McLynn 2009 : N. B. McLynn, « Pagans in a Christian Empire », dans Ph. Rousseau (éd.), *A Companion to Late Antiquity*, Malden (MA), p. 572-587.

- Mitchell, Van Nuffelen 2010 : S. Mitchell, P. Van Nuffelen (éd.), *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge.
- Morlet, Perrone 2012 : S. Morlet, L. Perrone, *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique, Commentaire*, t. I : *Études d'introduction*, Paris.
- Moss 2012 : C. Moss, *Ancient Christian Martyrdom*, New Haven [CT].
- Naerebout 2016 : F.G. Naerebout, « Religious competition : is it a useful concept ? », *Entangled religions* 3, p. BJ-CC.
- Nongbri 2013 : B. Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven – London.
- North 1992 : J. North, « The development of religious pluralism », dans J. Lieu, J. North, T. Rajak (éd.), *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London – New York, p. 174-193.
- Otto, Rau, Rüpke 2015 : B.-Ch. Otto, S. Rau, J. Rüpke, « History and religion », dans *Id.* (éd.), *History and Religion. Narrating a Religious Past*, Berlin – Boston, p. 1-18.
- Parkes 1934 : J. Parkes, *The Conflict of the Church and Synagogue : A Study in the Origins of Anti-Semitism*, London.
- Parker 2018 : R. Parker, « Religion in the polis or polis religion ? », *Praktika tes Akademias Athenon* 93, p. 20-39.
- Pellistrandi 2002 : S.-M. Pellistrandi (éd.), *Le Nain de Tillemont et l'historiographie de l'Antiquité tardive*, Paris.
- Pirenne-Delforge 2020 : V. Pirenne-Delforge, *Le polythéisme grec à l'épreuve d'Hérodote*, Paris.
- Pirenne-Delforge, Scheid 2013 : V. Pirenne-Delforge, J. Scheid, « Qu'est-ce qu'une "mutation religieuse" », dans L. Bricault, C. Bonnet (éd.), *Panthée : Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden – Boston, p. 309-313.
- Pitts, Versluys 2015 : M. Pitts, M. J. Versluys (éd.), *Globalisation and the Roman World. World History, Connectivity and Material Culture*, Cambridge.
- Pommerening, Bisang 2017 : T. Pommerening, W. Bisang (éd.), *Classification from Antiquity to Modern Times. Sources, Methods, and Theories from an Interdisciplinary Perspective*, Berlin – New York.
- Pont 2020 : A.-V. Pont, *La fin de la cité grecque. Métamorphoses et disparition d'un modèle politique et institutionnel local en Asie Mineure, de Dèce à Constantin*, Genève.
- Price 2021 : J. Price, « Introduction », dans J. Price, M. Finkelberg, Y. Shahar (éd.), *Rome : An Empire of Many Nations. New Perspectives on Ethnic Diversity and Cultural Identity*, Cambridge, p. 1-13.
- Ratti 2015 : S. Ratti (éd.), *Une Antiquité tardive noire ou heureuse ? Actes du colloque international de Besançon (12 et 13 novembre 2014)*, Besançon.
- Rebillard 2014 : É. Rebillard, *Les chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples. Afrique du Nord, 200-450 après J.-C.*, Paris (1^{ère} éd. anglaise Ithaca [NJ] – London, 2012).
- Rebillard 2020 : É. Rebillard, « Approaching "religious identity" in Late Antiquity », dans R. Flower, M. Ludlow (éd.) *Rhetoric and Religious Identity in Late Antiquity*, Oxford, p. 15-27.
- Rives 2019a : J. Rives, « Sacrifice and "religion" : Modeling religious change in the Roman Empire », *Religions* 10/1. En ligne : <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/1/16>.
- Rives 2019b : J. Rives, « The persecution of Christians and ideas of community in the Roman Empire », dans G. A. Cecconi, C. Gabrielli (éd.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico*, Bari, p. 199-217.
- Robertson 2021 : D. G. Robertson, *Gnosticism and the History of Religions*, London.
- Rousseau 2008 : Ph. Rousseau, « Late Roman Christianities », dans Th. F. X. Noble, J. M. H. Smith (éd.), *The Cambridge History of Christianity*, vol 3, Cambridge, p. 19-45.
- Rüpke 2007 : J. Rüpke (éd.), *Gruppenreligionen im römischen Reich. Sozialformen, Grenzziehungen und Leistungen*, Tübingen.
- Rüpke 2009 : J. Rüpke, « Early Christianity out of, and in, context », *Journal of Roman Studies* 99, p. 182-193.
- Rüpke 2010 : J. Rüpke, « Religious pluralism », dans A. Barchiesi, W. Scheidel (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Studies*, Oxford, p. 748-766.
- Rüpke 2011 : J. Rüpke, « Roman religion and the religion of Empire : Some reflections on method », dans J. North, S. Price (éd.), *The Religious History of the Roman Empire*, Oxford – New York, p. 9-36.
- Rüpke 2018a : J. Rüpke, *Pantheon : A New History of Roman Religion*, Princeton [NJ].
- Rüpke 2018b : J. Rüpke, « Reflecting on dealing with religious change », *Religion in the Roman Empire* 4/1, p. 132-154.

- Rüpke 2021 : J. Rüpke, « What comes to an end when a “religion” comes to an “end” ? Reflections on a historiographical trope and Ancient Mediterranean history of religion », *Numen* 68/2-3, p. 204-229.
- Saggioro 2011 : A. Saggioro, *La religione e lo stato. Cristianesimo e alterità religiose nelle leggi di Roma imperiale*, Roma.
- Sachot 2003 : M. Sachot, « Origine et trajectoire d'un mot : religion », *Revue de philosophie ancienne* 21/2, p. 3-32.
- Scheid 2011² : J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris (1^{ère} éd. 2001).
- Scheid 2013 : J. Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris.
- Schmidt 1988 : F. Schmidt, « Les polythéismes : dégénérescence ou progrès ? », dans *Id.*, *L'impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, Paris, p. 13-91.
- Schubert 2016 : P. Schubert, « On the form and content of the certificates of pagan sacrifice », *Journal of Roman Studies* 106, p. 172-198.
- Schwartz 2002 : S. Schwartz, « Rabbinization in the Sixth century », dans P. Schäfer (éd.), *The Talmud Yerushalmi and Greco-Roman Culture*, vol. 3, Tübingen, p. 55-69.
- Simon 1981³ : M. Simon, « Le christianisme : naissance d'une catégorie historique », dans *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia*, vol. 2, Tübingen, p. 312-335 (1^{ère} éd. 1966).
- Smith 1996 : J.Z. Smith, « A matter of class : Taxonomies of religions », *Harvard Theological Review* 89/4, p. 387-403.
- Sotinel 2019 : C. Sotinel, *Rome, la fin d'un empire. De Caracalla à Théodoric (212-fin du V^e siècle)*, Paris.
- Spampinato 2025 : G. Spampinato, *La construction de la ritualité hérétique dans le Panarion d'Épiphanes de Salamine. Pratiques et polémiques dans l'Antiquité tardive*, Basel.
- Stroumsa 2005 : G. G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris.
- Ullucci 2019 : D. Ullucci, « Competition without groups : Maintaining a flat methodology », *Journal of Religious Competition in Antiquity* 1, p. 1-17.
- Vaage 2006 : L. E. Vaage (éd.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, Waterloo [ON].
- Van Hoof, Van Nuffelen 2015 : L. Van Hoof, P. Van Nuffelen, *Literature and Society in the Fourth Century AD : Performing Paideia, Constructing the Present, Presenting the Self*, Leiden – Boston.
- Van Haepelen 2009 : F. Van Haepelen, *Étrangère et ancestrale. La Mère des dieux dans le monde romain*, Paris.
- Van Nuffelen 2018 : P. Van Nuffelen, *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Paris.
- Veyne 1991 : P. Veyne, *La société romaine*, Paris.
- Veyne 2005 : P. Veyne, *L'Empire gréco-romain*, Paris.
- Volokhine 2019 : Y. Volokhine, « Monothéisme, intolérance et iconoclasme. Débats autour du dieu unique d'Akhénaton », dans Th. Römer, H. Gonzalez, L. Marti (éd.), *Représenter dieux et hommes dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible*, Leuven – Paris – Bristol, p. 112-126.
- Watts 2010 : E. J. Watts, *Riot in Alexandria. Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*, Berkeley.
- Watts 2015a : E. J. Watts, « Christianization », dans C. M. Chin, M. Vidas (éd.), *Late Ancient Knowing. Explorations in Intellectual History*, Oakland [CA], p. 197-217.
- Watts 2015b : E. J. Watts, *The Final Pagan Generation*, Oakland.
- Woolf 2021 : G. Woolf, « Rome and imperialism », dans I. Ness, Z. Cope (éd.), *The Palgrave Encyclopedia of Imperialism and Anti-Imperialism*, Malden [MA], p. 725-739.

Partie II.

Notions

Présentation

Les catégories que nous utilisons aujourd'hui pour parler des religions ne sont pas neutres. Elles dérivent en grande partie d'un long travail de sélection et d'appropriation effectué par les auteurs tardo-antiques, notamment par les auteurs chrétiens qui se situaient et se définissaient par rapport aux autres cultes de l'empire. Ce travail passe par l'invention de nouvelles catégories (comme celle de « paganisme »), mais aussi par des réorientations sémantiques qui investissent d'un sens nouveau des termes déjà existants (comme, par exemple, « religion », « conversion », « liturgie », « hérésie », « piété »). Ce phénomène se situe dans un contexte historique et culturel précis : l'espace multiculturel, multireligieux et globalisé de l'empire romain.

La Partie II du volume propose une série de chapitres sur les termes qui composent le vocabulaire de l'Antiquité tardive, en se concentrant plus particulièrement sur les mots qui sont passés ensuite dans les langues (et donc dans les conceptions) occidentales. Elle se veut une réflexion sur les notions cardinales utilisées pour construire des classifications religieuses, tant dans l'Antiquité que dans les époques historiques ultérieures. Les notions sont les outils avec lesquels on trie, classifie et fabrique les représentations des mondes divins et sont à la base de ce que nous avons appelé le « laboratoire des religions » du monde romain.

Quelques éléments généraux ressortent de l'analyse croisée de ces notions. D'abord, si les auteurs chrétiens ont forgé un nouveau vocabulaire religieux, les auteurs polythéistes et juifs tardo-antiques semblent, dans la grande majorité des cas, ignorer les resémantisations chrétiennes. Si, par exemple, chez les auteurs chrétiens de langue grecque ou latine « hérésie » devient la notion qui condense l'idée de la déviance religieuse, les auteurs polythéistes continuent d'utiliser le terme pour définir simplement un « choix » qui n'a pas de nuance négative. De même, la notion de « conversion » comme changement d'esprit d'un individu qui choisit d'adopter une nouvelle religion ne sera pas utilisée au-delà du contexte chrétien. Ensuite, plusieurs notions analysées dans cette partie montrent que la langue grecque a exercé une influence sur le lexique chrétien de la religion. Plusieurs termes, comme « hérésie », « liturgie », « idolâtrie », sont passés en latin après avoir connu une resémantisation chrétienne dans la langue grecque. Dans quelques cas, le latin a développé sa propre notion, détachée du lexique de la langue grecque : l'exemple le plus significatif est celui du terme « religion » qui n'a pas vraiment d'équivalents en grec jusqu'au moins la deuxième moitié du IV^e siècle. Enfin, quelques exemples montrent que le grec et le latin ont emprunté des voies sémantiques différentes pour exprimer le même concept. Ceux que nous appelons « païens » sont désignés en grec simplement comme « Grecs » (*hellènes*), ce qui souligne la dimension culturelle du terme, tandis qu'en latin l'accent est mis sur leur caractère paroissial et marginal au sein de la société tardive (les *pagani* comme habitants du *pagus*, le bourg). Ces choix reflètent également des périodes différentes des constructions des caté-

gories : si le terme *hellènes* apparaît très tôt dans le vocabulaire chrétien, celui des *pagani* fait son entrée sur scène seulement après la diffusion du christianisme parmi les diverses couches de la société romaine.

Chaque chapitre commence par rappeler l'utilisation d'un terme en français actuel pour ensuite présenter une brève histoire des évolutions sémantiques de l'époque tardive à travers l'analyse d'un dossier de documents. Comme indiqué en Introduction, nous avons procédé à une sélection et bien d'autres notions auraient pu être retenues. L'ensemble des termes discutés dans cette Partie II est organisé de la manière suivante : nous avons d'abord analysé les notions générales du domaine du religieux (« religion », « piété », « croyance », « dieu ») ; nous avons ensuite interrogé les notions en lien avec les pratiques rituelles « sacrifice », « liturgie », « prière », « mystères », « conversion ») ; puis nous avons conclu en exposant une série de notions relatives au processus de dénomination des identités religieuses, que ce soit des appellations utilisées à l'intérieur d'un groupe (« chrétiens », « juifs ») ou des catégories polémiques pour stigmatiser l'altérité (« païens », « idolâtres », « hérétiques »). Il va de soi que cette répartition est en partie artificielle, car les trois dimensions évoquées demeurent profondément imbriquées.

1. RELIGION

Francesco Massa

La notion de « religion » n'est ni une notion neutre ni une notion descriptive. Son utilisation dans le monde contemporain est le résultat d'une longue histoire faite de controverses et polémiques plus ou moins violentes. Lorsque nous parlons de « religion » aujourd'hui, nous entendons de manière générale la conception que les diverses formes de christianisme ont forgée à partir de l'Antiquité tardive. La réalité est pourtant beaucoup plus complexe et, si l'on élargit le regard à d'autres sociétés et d'autres cultures, on s'aperçoit non seulement qu'une définition universelle de « religion » n'existe pas, mais aussi que la notion de « religion » n'est pas une composante nécessaire d'une société.

Le point de départ de toute réflexion sur la « religion » est que ce sont les acteurs sociaux (pouvoirs politiques, autorités religieuses, élites culturelles, etc.) d'une époque donnée qui interprètent certaines instances en les définissant comme étant « religieuses ». Les définitions de la « religion » qui en découlent sont par conséquent toujours le produit du contexte historique où ces acteurs sociaux agissent. D'où le caractère poreux, mouvant, sinon contradictoire, de la notion de « religion » : il s'agit en effet d'« un objet qui n'existe pas de toute éternité, que l'on ne cesse de construire et de reconstruire » [Borgeaud 2004, p. 9].

Si cette deuxième partie de l'ouvrage s'ouvre sur la notion de « religion », c'est parce que l'histoire de cette notion commence dans l'Antiquité tardive, lorsque les questions religieuses prennent davantage de place dans la politique et la société de l'empire. En se fondant sur des réflexions déjà attestées chez les auteurs chrétiens des premiers siècles, les chrétiens tardo-antiques ont forgé un concept de « religion » permettant de tailler la place de nouveaux groupes chrétiens dans l'espace de l'empire romain [→PARTIE I, n°3.1]. De manière générale, la « religion » pour les chrétiens de l'Antiquité tardive se configure comme un domaine spécifique, composé de croyances (doctrines, dogmes, foi) et de pratiques rituelles. Les deux dimensions, spéculative et cultuelle, sont nécessaires pour parler d'une « vraie » religion.

Le terme moderne « religion » dérive d'un mot latin, *religio*, qui dans la religion romaine polythéiste désignait l'ensemble des pratiques rituelles financées aux frais publics et offertes aux divinités par le peuple de Rome. Rien dans ce terme ne renvoyait à des dogmes ou à des formes de foi. Le même constat est valable pour le monde grec : en contexte polythéiste, la notion de « religion » n'existait pas, car l'activité religieuse ne représentait pas une sphère autonome, mais elle était profondément imbriquée dans la vie politique et sociale des individus. C'est la raison pour laquelle, pour ne prendre qu'un exemple, les charges religieuses étaient très souvent superposées aux fonctions politiques : à Rome, les sénateurs et les magistrats accomplissaient la plupart des rituels [Scheid 2017³ ; →PRÊTRE]. De même les sources juives n'utilisent jamais un même mot pour qualifier à la fois leur propre culte

et les cultes des autres. Ce constat est valable autant pour les textes juifs en langue grecque qu'en hébreu.

Un autre élément essentiel est l'absence dans les religions polythéistes de la catégorie du « vrai », qui n'était pas un élément constitutif de la conception de la religion. Le débat autour du vrai qui existait pourtant dans les sociétés polythéistes était réservé à d'autres domaines de la vie sociale, comme la science et la philosophie. Avant la diffusion du christianisme, la tension entre les vraies et les fausses doctrines n'entraînait pas dans les débats relatifs aux pratiques culturelles. Les réflexions sur les divinités, le ciel, l'au-delà, etc. existaient dans les mondes polythéistes, mais « ces spéculations et méditations se plaçaient à côté de la religion [...]. Elles appartenaient à la culture au même titre que la grammaire ou la géologie » [Scheid 2013, p. 88].

Les religions polythéistes se fondaient notamment sur ce que nous appelons l'orthopraxie, à savoir la manière correcte (gr. *orthos*) de célébrer les pratiques (gr. *praxeis*) de la cité. Il s'agit de religions ritualistes où ce que l'on fait en termes de rituel détermine ce que l'on pense du monde divin et des rapports entre les êtres humains et les divinités. Ce qui compte est d'accomplir les gestes corrects afin de mobiliser les puissances divines compétentes. Comme l'ont montré les travaux de John Scheid [2011], à Rome « faire, c'est croire ». Les relations entre les habitants d'une cité et leurs concitoyens d'ordre divin sont construites à travers la pratique des sacrifices [→SACRIFICE ; →ORTHOPRAXIE]. La participation à la religion civique, à savoir la religion organisée et financée par la cité [Parker 2018], était réservée exclusivement aux citoyens qui seuls pouvaient accomplir activement les rituels en l'honneur des divinités de la communauté politique. Les étrangers (gr. *xenoi*, lat. *peregrini*) ne pouvaient qu'assister aux cérémonies d'une cité qui n'était pas la leur. Dans des cas particuliers, ils étaient admis à célébrer les rituels, à condition d'avoir obtenu une autorisation de la part des autorités politiques.

Par-delà les cultes qui faisaient partie de leurs devoirs de citoyens, les individus des cités antiques étaient libres de pratiquer les rituels de leur choix. De manière générale, les autorités politiques ne s'intéressaient pas aux choix culturels de leurs citoyens en dehors de la religion publique. Dans ce contexte, il n'existe pas une forme d'orthodoxie, à savoir de croyance (gr. *doxa*) correcte (gr. *orthos*) sur les divinités. Sans renoncer à une attention spécifique aux diverses formes de rituels, les auteurs chrétiens associeront aux pratiques rituelles un ensemble de dogmes, définis par les autorités ecclésiastiques [→CONCILES] qui structurent la catégorie chrétienne de « religion ».

À partir de ce contexte, dès la fin du 11^e siècle, les auteurs chrétiens ont utilisé et resémantisé le terme latin *religio* pour en faire un pilier de leur religion, la seule qui soit « vraie » et qui s'oppose à toutes les autres [*infra*, n°1]. Si la nouvelle conception chrétienne de la religion se fonde sur un terme latin déjà attesté à Rome avant la diffusion des groupes chrétiens, pour la langue grecque, le discours est plus complexe. En grec ancien, il n'existe ni un terme pour définir ce que nous appelons la religion ni un équivalent au latin *religio*. Les auteurs chrétiens de langue grecque utiliseront un vocabulaire plus varié, lié notamment au domaine de la piété [→] ou au modèle des écoles philosophiques [→MAÎTRE], pour se référer à ce que nous traduisons par religion. *Thrêskeia* qui aujourd'hui désigne en grec moderne la religion est un terme ancien qui ne s'est imposé pour définir la notion chrétienne de « religion » qu'à partir du 14^e siècle [*infra*, n°2]. Comme on le verra aussi pour d'autres notions [→PAÏENS], le latin et le grec ont des parcours parallèles qui ne sont pas toujours homogènes d'un point de vue chronologique. Ce constat invite

à nous interroger sur l'importance des langues et des contextes historiques et sociaux qui les ont produites.

Si les auteurs chrétiens utilisent de manière de plus en plus répandue la nouvelle notion de « religion », les auteurs qui continuent à célébrer les cultes traditionnels ne semblent pas influencés par la conception chrétienne de la religion. Tant en grec qu'en latin, ils conserveront le sens traditionnel du vocabulaire religieux [*infra*, n°3].

1. La nouvelle notion de « religion » en latin

Dans ses premières attestations dans la langue latine entre le III^e et le II^e siècle avant notre ère, le terme *religio* (pl. *religiones*) signifie le scrupule ou l'hésitation sans qu'une connotation rituelle soit toujours présente (p. ex. Plaute, *Curculio* 350). En contexte rituel, *religio* est « un recul prudent, qui empêche de faire quelque chose avec précipitation » et par conséquent le terme peut désigner la manière « scrupuleuse » de célébrer les pratiques rituelles de la cité [Borgeaud 2013, p. 22]. Vers le milieu du I^{er} siècle avant notre ère, le rhéteur, homme politique et philosophe romain, Cicéron, désigne la *religio* comme le *cultus deorum*, à savoir le culte offert aux dieux et aux déesses de Rome par la cité (*La nature des dieux* 2, 8). La *religio Romana* est l'ensemble des règles formelles, transmises par la tradition et suivies par les autorités de Rome en matière de pratiques rituelles [Scheid 2017³, p. 30]. Toujours d'après Cicéron, le terme *religio* dériverait du verbe *relegere* qui signifie « rassembler, cueillir », car il ferait référence à tous les actes réunis dans le culte des divinités (*La nature des dieux* 2, 28).

Au tournant des II^e-III^e siècles, le premier auteur chrétien de langue latine dont nous pouvons encore lire plusieurs ouvrages, Tertullien de Carthage, reprend le terme *religio* pour l'appliquer au christianisme. Pour répondre aux accusations des autorités romaines qui considéraient la nouvelle religion comme une forme de *superstitio* [→CHRÉTIENS], Tertullien définit le christianisme comme « la vraie *religio* du vrai Dieu » (*vera religio veri Dei* : *Apologétique* 24, 2) en associant, pour la première fois, un culte à une conception de la « vérité » [Sachot 2003].

Dans le sillage de Tertullien, les auteurs chrétiens de langue latine continuent à explorer et exploiter la notion de « vraie religion » opposée aux religions traditionnelles de l'empire, y compris le judaïsme. L'expression devient une manière de diviser le monde romain entre la religion chrétienne, la seule considérée comme étant « vraie », et toutes les autres religions qui sont reléguées du côté du mensonge ou de la fabrication démoniaque [→IDENTITÉS].

Au début du IV^e siècle, dans le cadre du tournant constantinien [→PARTIE I, n°2.2.3], le maître de rhétorique Lactance propose une nouvelle étymologie du mot latin *religio* qui met en évidence la spécificité de l'interprétation chrétienne de la religion [Schott 2008]. *Religio* ne dériverait pas du verbe *relegere*, mais de *religare*, « lier, relier », car « Dieu relie l'homme à lui et l'attache par la piété » (*Institutions divines* 4, 28, 12). C'est le rapport entre l'individu et la divinité qui est mis au centre de la conception de la *religio* de la part des chrétiens. Il s'agit d'une étymologie forgée pour des raisons théologiques et pour signaler le rôle du Christ dans la construction du rapport entre le monde terrestre et le monde divin [Borgeaud 2013, p. 20-21].

Cette réflexion se poursuivra au moins jusqu'au début du V^e siècle, lorsqu'Augustin rédige un traité sur *La vraie religion* [Nongbri 2013, p. 30-31]. À cette époque, il est possible

de résumer la réflexion des auteurs chrétiens en isolant trois éléments qui composent leur notion de religion : 1) l'identité religieuse est un aspect autonome de la vie des individus qui dépasse la dimension civique et ethnique ; 2) la vérité des croyances et des doctrines est indispensable pour définir la seule religion authentique ; 3) l'importance donnée à la dimension personnelle, au rapport qui lie l'individu au dieu chrétien.

1.1. La (vraie) *religio*

Par-delà les questions étymologiques, comment peut-on différencier le christianisme qui est appelé par Lactance *vera religio* ou *cultus divinus* et les religions traditionnelles qui sont des « fausses religions » (*religiones falsae*) ou des « superstitions qui causent la mort » (*superstitiones mortiferae*) ? La différence la plus significative entre paganisme et christianisme demeure dans le rapport entre sagesse et pratique rituelle, entre *sapientia* et *ritus* [Massa 2019]. Dans la perspective de Lactance, le *cultus deorum* des païens ne correspond pas à la vraie religion. Celle-ci n'est que la religion chrétienne, car elle se fonde sur une fusion parfaite entre la sagesse (la *sapientia*) et la pratique cultuelle (la *religio*) dans son acception classique (*Institutions divines* 4, 4, 2).

Lactance propose une définition de la religion par la négative en passant par la définition du paganisme qui est réduit à une fausse religion qui n'a qu'une dimension cultuelle et rituelle :

Lactance, *Institutions divines* 4, 3, 1 (trad. F. Massa, éd. SC n°377)

Le culte des dieux (*deorum cultus*), comme je l'ai montré dans le précédent livre, n'a pas de sagesse (*sapientiam*), puisque non seulement il soumet l'homme, une créature divine, à des choses terrestres et périssables, mais aussi parce qu'on y explique par ailleurs rien qui puisse être d'un quelconque profit pour le perfectionnement des mœurs et la conduite de la vie ; il ne comporte pas non plus une quelconque quête de la vérité (*inquisitionem aliquam veritatis*), mais seulement un rite de la pratique (*ritum colendi*), qui ne dépend pas d'une activité de l'esprit, mais d'une fonction du corps.

Ce passage montre que Lactance connaissait bien la réflexion sur la *religio* menée par Cicéron dans le traité *La nature des dieux* (2, 8) où l'auteur romain définit la *religio* comme le *cultus deorum*, et donc comme le culte public rendu aux divinités de l'État romain. Le texte permet aussi de relever jusqu'à quel point l'auteur chrétien connaissait le mode de fonctionnement de la *religio Romana* et, en particulier, la supériorité de l'orthopraxie sur la croyance.

Lactance construit une opposition irréductible entre une religion vraie, fondée sur deux dimensions profondément entrelacées, le *cultus* – à savoir l'ensemble des pratiques rituelles – et la *sapientia* – à savoir les réflexions théologiques et morales – et les religions traditionnelles. En définissant la religion polythéiste comme un simple ensemble de procédures rituelles, séparées de la *sapientia* et inutiles pour la formation éthique des hommes, Lactance trace les frontières de la définition de la religion vraie et, ce faisant, jette les fondations de la catégorie moderne de religion.

Au tournant des IV^e-V^e siècles, la nouvelle notion de religion est en quelque sorte canonisée par la réflexion d'Augustin, évêque d'Hippone (*Africa proconsularis*), qui procède à

une véritable systématisation qui sera transmise aux époques ultérieures. Bien qu'Augustin soit l'auteur de plusieurs traités touchant à la question de la *religio* (comme le *De vera religio*), c'est dans la *Cité de Dieu* que l'auteur développe sa théologie. Rédigée entre 413 et 417, à la suite de cet événement hautement traumatisant que fut le sac de Rome en 410 par les Goths d'Alaric [→SAC], la *Cité de Dieu* est sans doute la dernière grande œuvre tardo-antique de polémique chrétienne contre le paganisme [→]. Cette œuvre renferme l'ensemble du vocabulaire et des mots-clés du conflit entre « religions » qui aura marqué quatre siècles de rivalités religieuses entre « païens » et « chrétiens » : *pietas* contre *impietas* (2, 28), *superstitio* contre *vera religio* (7, 16), le *deorum falsorum cultus* contre la *Christiana religio* (4, 7).

Augustin, *La Cité de Dieu* 10, 1, 3 (trad. G. Combès, BA n°34, légèrement modifiée)

Le terme *religio* semblerait désigner de façon plus précise non un culte quelconque, mais le culte de Dieu (*Dei cultus*) ; (et c'est pourquoi nos traducteurs ont rendu par ce mot le grec *thrêskeia*). Toutefois comme en latin courant – non celui des gens incultes (*inperiti*), mais des plus savants (*doctissimi*) – on dit qu'il faut avoir la religion (*religio*) de la famille, de l'amitié, de toutes les relations sociales, ce mot n'évite pas l'équivoque quand se pose le problème du culte de Dieu. Aussi ne pouvons-nous pas dire avec assurance que la religion est uniquement le culte de Dieu, car on semblerait détourner le terme de son sens usuel suivant lequel il désigne le respect dû à ce qui rapproche les hommes.

Augustin procède à une mise en parallèle du lexique latin et grec. Les latins auraient traduit le mot *thrêskeia* par *religio*, ce qui laisse entendre que le vocabulaire grec précéderait le latin, même si nous savons que c'est surtout la diffusion du terme latin *religio* qui a conduit les auteurs chrétiens de langue grecque à chercher un équivalent [*infra*, n°2.1]. Le passage cité est très significatif, puisqu'il nous invite à ne pas concentrer notre attention sur le terme *religio*. Comme Augustin le dit clairement, une série de termes est nécessaire pour parler de ce que la sociologie moderne appelle les faits religieux [→PIÉTÉ, n°2.2]. Par-delà les détails linguistiques qui ne peuvent pas être abordé ici, il convient de souligner qu'encore dans les années 410 le sens classique de « culte » n'est pas entièrement dépassé [Nongbri 2013, p. 30].

1.2. La *religio* comme instrument législatif

En 438, la commission nommée par l'empereur Théodose II termine son travail et le *Code théodosien* est publié à Constantinople, puis Rome. Le seizième et dernier livre de ce recueil législatif porte le titre *De religione*, ce qui montre que, dans la première moitié du v^e siècle, la *religio* – entendue dans le nouveau sens chrétien – est désormais présentée comme un domaine spécifique de la vie des individus et, comme telle, elle mérite une section à part de la production législative impériale [→]. Dans le *Code théodosien*, le mot *religio* désigne aussi bien la religion considérée comme étant « orthodoxe » par le pouvoir impérial (p. ex. *religio orthodoxa* : 16, 4, 6 ; *religio catholica* : 16, 10, 13) que des formes de christianisme qui sont interprétées comme des hérésies [→] et qui portent toujours un adjectif péjoratif (p. ex. *damnata religio*, « religion condamnée » : 16, 5, 48 ; *prava religio*, « religion mensongère » : 16, 5, 52 ; *execrabiles religiones*, « religions exécrables » : 16, 5, 61).

Une loi promulguée à Constantinople en 384 sous Théodose I^{er} impose d'expulser de la capitale d'Orient les agents culturels de divers groupes considérés par les nicéens [→DÉBATS, n°1] comme des hérétiques.

Code théodosien 16, 5, 13 (trad. J. Rougé, SC n°497, légèrement modifiée)

Les trois mêmes Augustes [Valentinien, Théodose I^{er} et Arcadius] à Cynegius préfet du prétoire. Eunomiens, macédoniens, ariens ainsi qu'apollinariens sont des noms tristement fameux pour leurs erreurs parmi le clergé de la religion sacrée (*sacra religio*). C'est pourquoi tous ceux qui revendiquent pour eux-mêmes le pontificat (*pontificium*) ou le ministère (*ministerium*) de ces professions (*professiones*) et qui s'arrogent le titre de ministres (*ministri*) dans une religion criminelle (*in criminosa religione*), ceux qui déclarent enseigner ce qu'il est beau d'ignorer ou de désapprendre, tous ceux-là seront expulsés de tous les endroits où ils se cachent dans cette ville [Constantinople], après une recherche approfondie et sans qu'il puisse y avoir la moindre intervention en leur faveur ; qu'ils vivent en d'autres lieux (*in aliis locis*) et qu'ils soient tenus tout à fait à l'écart des gens de bien.

Donné le 12 décembre de février à Constantinople sous le consulat des clarissimes Richomer et Clearchus (21 janvier 384)

Le vocabulaire de cette loi est particulièrement intéressant : le texte construit une opposition entre la *sacra religio*, à savoir le christianisme, et la *criminosa religio*, à savoir la pratique et les croyances de groupes chrétiens accusés de ne pas respecter l'orthodoxie. L'hérésie est assimilée à une forme de *crimen*, un fait criminel [→CHRÉTIENS, n°4]. Néanmoins, les groupes hérétiques ne sont pas interdits de manière générale ; la loi ne concerne que les personnes qui, dans ces groupes, occupaient un rôle rituel (*ministri*), pour le dire autrement les autorités des hérétiques ; bien que ces agents rituels hérétiques soient expulsés de Constantinople, ils peuvent vivre et se réunir « en d'autres lieux », une expression qui ne donne malheureusement pas davantage de détails [Escribano Paño 2019].

2. Manières d'exprimer la nouvelle notion de « religion » en grec

La langue grecque n'a pas d'équivalent exact du latin *religio*. Plusieurs termes pourraient se référer à ce que nous appelons aujourd'hui la religion [Rudhardt 1992², p. 11-12] : *latreia* (« service d'un dieu ») ; *hagisteia* (« culte ») ; *therapeia* (« service culturel ») ; *eulabeia* (« crainte des dieux », « piété ») ; *thrêskeia* (« pratique culturelle réglementée », « culte ») ; *eusebeia* (« piété » [→1]).

2.1. Comment traduire *religio* en grec ?

Vers 325, lorsque Constantin a éliminé Licinius, Auguste d'Orient, en devenant l'unique empereur, l'évêque Eusèbe de Césarée Maritime rédige un dernier livre de son *Histoire ecclésiastique* qui retrace l'histoire des communautés chrétiennes au sein du monde impérial romain. Dans ce livre, l'auteur chrétien relate les événements qui avaient marqué la première partie du règne de Constantin en commençant par la fin des persécutions contre les chrétiens. Eusèbe traduit en grec le texte d'une lettre que l'empereur Licinius aurait envoyée à un gouverneur de province pour exposer les décisions que lui-même, avec Constantin,

avait prises à Milan lors de leur rencontre de 313. Sans entrer maintenant dans les questions législatives [→ LÉGISLATION, n°3], le texte est intéressant, car il propose une version grecque du texte latin de l'administration impériale qui employait le terme *religio*.

**Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 10, 5, 4
(trad. G. Bardy, SC n°55, légèrement modifiée)**

Lorsque moi, Constantin Auguste, et moi Licinius Auguste, nous sommes venus sous d'heureux auspices à Milan et que nous y recherchions tout ce qui importait à l'avantage et au bien publics, parmi les autres choses qui nous paraissent devoir être utiles à tous à beaucoup d'égards, nous avons décidé, en premier lieu et avant tout, de donner des ordres de manière à assurer le respect (*aidôs*) et l'honneur (*sebas*) de la divinité, c'est-à-dire nous avons décidé d'accorder aux chrétiens et à tous les autres le libre choix (*eleutheran hairesin*) de suivre le culte (*thrêskeia*) qu'ils voudraient, de telle sorte que ce qu'il peut y avoir de divinité et de pouvoir céleste puisse nous être bienveillant, à nous et à tous ceux qui vivent sous notre autorité.

La version latine du texte (même si nous ignorons s'il s'agit effectivement de la version officielle) est contenue chez Lactance (*La mort des persécuteurs* 48). Chez Eusèbe, on souligne la décision impériale de donner à tous les habitants de l'empire, y compris les chrétiens, le choix de suivre la *thrêskeia* qu'ils souhaitent. Ce mot grec rend le latin *religio* : dans les deux cas, nous avons tendance à traduire par « religion », mais, dans le langage de la chancellerie il devait tout d'abord faire référence aux pratiques célébrées par les citoyens romains. D'ailleurs, le terme *thrêskeia* dans son sens spécifique désigne un « règlement culturel » ou une « pratique culturelle réglementée » [Foschia 2004] ; dans une acception plus large, il peut définir simplement le « culte », comme c'est le cas dans la traduction d'Eusèbe.

Il convient aussi de remarquer que le « choix » se dit en grec *hairesis*, le terme qui dans les mêmes années est déjà employé par les auteurs chrétiens pour désigner les ennemis internes au christianisme, à savoir les hérétiques [→].

2.2. Une vraie science du divin

Malgré cette possible traduction de *religio*, les auteurs chrétiens de langue grecque ne construisent pas, sur le modèle de la *vera religio*, une expression indiquant la vraie *thrêskeia*. Le christianisme qui depuis le II^e siècle avait été en grec défini surtout comme une philosophie [→ IDENTITÉS ; → CHRÉTIENS] insiste sur cette dimension, encore au IV^e siècle. Dans son ouvrage apologétique où il veut montrer que le paganisme et le judaïsme ont préparé l'arrivée (et la victoire) du christianisme, Eusèbe de Césarée propose une définition minimale de la vraie religion :

Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 5, 12 (trad. F. Massa, éd. SC n°206)

Comment pourrait apparaître fondée en raison la recherche des textes juifs lorsque leur valeur n'a pas été démontrée ? Et pour quelle raison, en ayant accepté leurs écrits repoussons-nous leur mode de vie – il serait bon en effet de réfléchir sur toute chose ; quelle est chez nous la doctrine du principe évangélique et comment pourrait-on définir proprement le christianisme (*christianismos*) qui n'est ni le paganisme (*hellênismos*) ni le judaïsme (*ioudaïsmos*), mais une nouvelle et vraie science du divin (*kainê kai alêthês theosophia*), qui par définition même met en avant sa nouveauté (*kainotomia*) ?

Dans ce passage, le christianisme est défini comme une *theosophia* qui ne correspond pas à ce qui existait avant et par conséquent qui ne peut pas être mélangée au paganisme ou au judaïsme [→PARTIE I, n°3]. Le terme grec est peu attesté au début du IV^e siècle : avant Eusèbe, le seul auteur à s'en servir est Porphyre qui l'emploie pour définir la sagesse qui conduit les Égyptiens à vénérer les animaux ou les Gymnosophistes, qui sont « ceux qui s'adonnent à la science du divin » (*De l'abstinence* 4, 9, 9 et 4, 17, 1).

Eusèbe ne réserve pas la notion de la *theosophia* au christianisme : le terme apparaît aussi dans d'autres passages de son œuvre pour parler des théologies païennes, comme par exemple, dans la section consacrée à la divination et aux oracles ou, au dernier livre, où Eusèbe oppose la notion de *theosophia* à la philosophie. Dans ce passage, l'auteur chrétien affirme que la philosophie n'aurait pas eu d'utilité si les hommes avaient une *theosophia*, qui aurait permis une véritable connaissance des choses divines (*Préparation évangélique* 4, 2, 10 et 14, 9, 5).

Cet usage renvoie notamment à l'idée que le christianisme est la vraie philosophie, une position sans doute liée à la compétition entre les chrétiens et les philosophes grecs et, tout particulièrement, néoplatoniciens.

2.3. Un vocabulaire flottant

La différence entre lexique grec et lexique latin se confirme également dans les siècles ultérieurs. Même si le terme *thrêskeia* prend de plus en plus d'importance, le vocabulaire désignant ce que le latin appelle la *religio* reste divers. De nombreux exemples pourraient être mentionnés, mais nous nous limitons à citer un auteur de l'époque de l'empereur Justinien (527-565) [→]. Il s'agit de l'historien Procope de Césarée, homme politique de Constantinople, auteur de plusieurs ouvrages sur les événements du règne de Justinien. Dans son œuvre monumentale sur les guerres de Justinien, Procope dédie la dernière partie de son récit historique à l'histoire des Goths et à leurs rapports avec l'empire de Constantinople et avec les royaumes d'Occident. Le passage cité concerne en particulier le roi Théodoric (493-526) et son pouvoir sur l'Italie [→THÉODORIC, n°1].

**Procope de Césarée, *Histoire des Goths* 2, 6, 18-19
(trad. D. Roques, éd. J. Auberger, « La roue à livres »)**

Par ailleurs, en matière de piété religieuse (*eusebeia*) et de foi (*pistis*), nous avons si scrupuleusement respecté celles des Romains que, des habitants de l'Italie, aucun n'a jusqu'à ce jour, bon gré mal gré, changé de croyance (*doxa*), pas non plus qu'aucun des Goths qui en avaient changé n'a, à un moment ou à un autre, été amené à s'en repentir (*epistrophê*). Il est bien établi, en outre, que les sanctuaires (*hiera*) des Romains ont obtenu de nous les marques d'honneur les plus éminentes puisque, des Romains qui y ont trouvé refuge, aucun, absolument aucun n'y a jamais subi de violences de la part de quiconque.

Le passage fait clairement référence à ce que nous appelons le domaine religieux en utilisant deux termes : l'*eusebeia*, la « piété » [→], et la *pistis*, la « foi ». Le but est de brosser le portrait d'un souverain qui n'a pas contraint les habitants de Rome et de l'Italie à se convertir au christianisme arien professé par Théodoric. Il convient également de souligner que la conversion [→] est définie comme un changement de *doxa*, de « croyance ». Nous avons

là une opposition religieuse entre les Romains, chrétiens catholiques, et les Ostrogoths, chrétiens ariens [→DÉBATS, n°1 ; →RAVENNE], sans que cela ne mette en danger la cohabitation pacifique dans le règne de Théodoric. Une condition de coexistence ne semble pas avoir existé dans d'autres régions de l'Occident du v^e siècle, comme le montre le cas de la cité de Carthage sous la domination vandale [→CARTHAGE].

3. La notion chrétienne de « religion » a-t-elle influencé les auteurs non chrétiens ?

Comme nous l'avons vu, la notion de religion est au centre des réflexions des auteurs chrétiens dès la fin du II^e siècle. Dès le IV^e siècle, au fur et à mesure que la balance des positions de pouvoir entre païens et chrétiens se modifie, les théologiens chrétiens insistent sur la spécificité du christianisme vis-à-vis des autres religions de l'empire. Il est alors légitime de s'interroger sur l'éventuelle réaction des auteurs qui n'avaient pas adopté le christianisme et qui restaient fidèles aux traditions religieuses ancestrales. Ces auteurs ont-ils été influencés par la nouvelle notion de « religion » proposée par les auteurs chrétiens ?

Dans cette section, nous analyserons deux passages qui montrent que les tenants des religions traditionnelles ne semblent pas avoir modifié leur conception de la pratique religieuse. Ce constat est valable aussi bien pour les auteurs de langue latine que pour ceux de langue grecque.

3.1. La *religio* n'est toujours pas la « religion »

Au début des années 390 sous le règne de l'empereur Théodose I^{er}, l'historien Ammien Marcellin publie à Rome ses *Histoires*, l'un des ouvrages majeurs de l'Antiquité tardive et dont nous lisons encore les livres consacrés aux années de 353 à 378. Dans plusieurs passages, l'auteur utilise le terme *religio* pour parler de la pratique religieuse et non d'un système religieux général, ce que les chrétiens appellent le christianisme, le judaïsme et le paganisme. Nous en citons un seul exemple tiré du récit de la campagne contre l'empire sassanide menée par Julien [→]. En avril 363, l'empereur, avec les légions romaines, entame le siège de la ville de Pirisabora, qui capitule peu de temps après.

Ammien Marcellin, *Histoires* 24, 2, 21 (trad. J. Fontaine, CUF)

À l'annonce de ces accords, voyant toutes les conditions acceptées conformément à ses vœux, et la paix conclue avec la garantie des cérémonies religieuses (*religiones*), toute la population des deux sexes sort par les portes ouvertes, en s'écriant qu'en la personne du grand et clément César [Julien] venait d'apparaître pour eux, dans tout son éclat, un génie sauveur.

La capitulation de la cité mésopotamienne de Pirisabora devant l'empereur Julien est suivie par l'établissement d'un traité de paix. Cet accord est scellé par les *religiones*, à savoir par les rites qui garantissent le serment prêté par les deux parties. Ici le terme latin *religio* ne peut que renvoyer au sens traditionnel de « pratique » et de « culte ». La traduction de « religion » ne ferait pas sens dans le contexte du passage.

Cet emploi de la part d'Ammien Marcellin n'est pas exceptionnel et les exemples d'une utilisation chez les tenants de la religion traditionnelle de *religio(nes)* comme pratique(s) culturelle(s) pourraient se multiplier (p. ex. Aurelius Victor, *Livre des Césars* 39, 45 ; 41, 12 ; Symmaque, *Rapports* 3, 7).

3.2. Une religion imbriquée dans la dimension ethnique

Un deuxième exemple, chez un auteur de langue grecque, permet de montrer que dans les années 360, les tenants de la religion traditionnelle conservaient leur conception de la religion comme une dimension ethnique.

Le 1^{er} janvier 364 à Ancyre (*Galatia*), le maître de philosophie et sénateur de Constantinople Thémistios prononce un discours pour célébrer le début du consulat du nouvel empereur Jovien, qui avait été choisi par l'armée pendant l'été de l'année précédente après la mort de Julien dans la guerre contre l'empire sassanide. Le texte aborde la question de la politique religieuse de l'empire romain et propose un modèle qui insiste sur l'importance d'une cohabitation entre les cultes de l'empire, gérée par des dynamiques de compétition [Massa 2022]. Un passage en particulier insiste sur la dimension multiculturelle de l'empire en affirmant que la divinité (délibérément sans connotation religieuse spécifique) souhaite que chaque peuple puisse suivre son mode de vie et ses coutumes.

Thémistios, *Discours* 5, 9, 70a (trad. F. Massa, éd. R. Maisano, Torino, 1995)

[La divinité] veut que les Syriens aient un certain mode de vie (*politeuesthai*), les Grecs un autre, les Égyptiens un autre encore et que les Syriens eux-mêmes n'ont pas tous le même mode de vie, mais sont désormais divisés en petits groupes. Personne en effet ne conçoit les choses précisément comme son voisin, mais l'un pense d'une façon, l'autre d'une autre façon. Pourquoi donc faisons-nous violence à ce contre quoi on ne peut rien faire ?

Thémistios souligne l'existence dans l'empire romain de trois modes de vie différents : celui des Syriens, celui des Grecs et celui des Égyptiens. Un auteur chrétien aurait très probablement organisé cette classification en se fondant sur les identités religieuses et aurait parlé de « païens, juifs et chrétiens ». Un auteur païen, en revanche, conçoit les affiliations religieuses comme des identités ethniques et politiques où les cultes ne sont pas un domaine autonome, mais sont imbriqués dans les autres domaines de la société, comme nous l'avons vu.

Il est quasiment impossible d'appliquer les trois noms de peuples proposés par Thémistios à des groupes religieux précis. Une telle identification n'est d'ailleurs pas nécessaire pour comprendre le passage. Thémistios, en tant que sénateur de Constantinople, s'adresse en particulier au monde hellénophone de l'Orient romain et la Syrie, la Grèce et l'Égypte forment les trois grandes régions (aussi au sens culturel) de l'empire romain d'Orient du iv^e siècle. C'est cette dimension géographique qui mérite d'être soulignée dans la liberté que l'empereur doit offrir à chaque peuple pour choisir son mode de vie. Dans le mode de vie, Thémistios devait voir aussi bien une dimension culturelle qu'une dimension religieuse.

Bibliographie

- Borgeaud 2004 : Ph. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris.
- Borgeaud 2013 : Ph. Borgeaud, *L'histoire des religions*, Lausanne.
- Escribano Paño 2019 : M. V. Escribano Paño, « *In aliis locis uiuant* : los loca de los heréticos en *Codex Theodosianus* XVI », *Studi e materiali di storia delle religioni* 85/1, p. 22-42.
- Foschia 2004 : L. Foschia, « Le nom du culte, θρησκεία, et ses dérivés à l'époque impériale », dans S. Follet (éd.), *L'hellénisme d'époque romaine : nouveaux documents, nouvelles approches* (I^{er} s. a. C. – III^e s. p. C.), Paris, p. 15-35.
- Massa 2019 : F. Massa, « Lactance, le “paganisme”, les dieux : construire l'image de la religion des autres au début du IV^e siècle », dans S. Taussig (éd.), *La vertu des Païens*, Paris, p. 341-362.
- Massa 2022 : « Thémistios et la cohabitation compétitive dans l'Empire romain des années 360 : une course des religions », *Semitica et Classica* 15, p. 87-104.
- Nongbri 2013 : B. Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven – London.
- Parker 2018 : R. Parker, « Religion in the Polis or Polis Religion ? », *Praktika tes Akademias Athenon* 93/2, p. 20-39.
- Schott 2008 : J. M. Schott, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, Philadelphia.
- Sachot 2003 : M. Sachot, « Origine et trajectoire d'un mot : religion », *Revue de philosophie ancienne* 21/2, p. 3-32.
- Scheid 2017³ : J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris (1^{ère} éd. 1998).
- Scheid 2011 : J. Scheid, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris (1^{ère} éd. 2005).
- Scheid 2013 : J. Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris.

2. PIÉTÉ

Maureen Attali et Francesco Massa

Dans la tradition occidentale chrétienne, la notion de « piété » est souvent associée à l'idée d'un sentiment religieux propre à un individu et d'une dévotion s'exprimant par des émotions et des actes personnels [Martin 2019]. Dans les sociétés antiques en revanche, ce que nous traduisons par « piété » était d'abord une qualité de la vie civique et politique.

Si les termes modernes de « piété » et « impiété » dérivent des mots latins *pietas* et *impietas*, le grec ancien disposait de plusieurs termes pour définir cette notion parmi lesquels nous ne retiendrons que les deux plus significatifs : *eusebeia* ou *theosebeia* (et ses antonymes *asebeia* ou *dussebeia*) et *hosiôtês* (et son antonyme *anosiotês*).

Dans le monde grec polythéiste, l'*eusebeia* (un terme qui dérive du verbe *sebomai*, « honorer, vénérer », mais aussi « éprouver un sentiment de respect ») définit tout d'abord le comportement d'un individu au sein de la société. La piété est le mode de comportement attendu dans toutes les relations entretenues par les individus : envers la famille, les ancêtres, les morts, les suppliants, les hôtes, la cité, ainsi qu'envers les puissances divines [Rudhardt 1992², p. 13-14]. Lorsqu'elle est appliquée au domaine de la religion, l'*eusebeia* dénote deux dimensions profondément entrelacées : d'une part, l'émotion inspirée par les divinités et d'autre part, le respect et l'observance des pratiques cultuelles établies par la religion civique [Bruit Zaidman 2001, p. 12 ; *infra*, n°3.1]. Dans une société où religion et politique ne sont pas séparées, c'est la cité qui détermine ce qui est pieux et ce qui ne l'est pas, car l'*eusebeia* est conforme aux traditions ancestrales (les *patria*) [→PARTIE I, n°2.3]. Dans le monde grec, la piété est une qualité sociale et politique qui s'applique aux pratiques rituelles célébrées dans la cité. Comme nous l'avons vu, le terme est l'un des concepts grecs qui peuvent se rapprocher de la notion moderne de « religion » [→]. L'*eusebeia* est ainsi proche de deux autres concepts grecs : la *dikaïosunê*, la « justice », et la *hosiôtês*, un terme difficile à traduire par un seul mot français, car il désigne ce qui est « conforme à l'ordre religieux » sur la base des normes établies par la cité [Rudhardt 1992², p. 36].

Au moins depuis le début du IV^e siècle avant notre ère avec Platon, les notions d'*eusebeia* et de *hosiôtês* ont interrogé les philosophes antiques qui ont essayé de préciser la nature des soins offerts aux dieux par les rituels (p. ex. *Euthyphron* 12e). Aucune définition stricte de ces deux termes n'existe cependant dans l'Antiquité et les différences entre les deux sont parfois difficiles à établir [Peels 2015, p. 106]. Pour ne prendre qu'un exemple qui nous montre la vitalité du débat intellectuel, l'un des traités rhétoriques des II^e-III^e siècles, passés sous le nom du rhéteur Ælius Aristide, s'exprime en ces termes : « L'*eusebês* comprend l'accomplissement dicté par la nature des devoirs et des coutumes dont on s'acquitte envers les dieux. Le *hosion* comprend le respect des devoirs qu'on a envers sa communauté eu égard aux soins qu'elle nous prodigue, envers ses parents, ses bienfaiteurs, ses maîtres

et ses morts » (Pseudo-Ælius Aristide, *Arts rhétoriques* 1, 158 ; trad. M. Patillon, CUF, légèrement modifiée).

À Rome aussi, la *pietas* est une notion large qui ne s'inscrit pas uniquement dans le domaine de la religion. Elle est une caractéristique fondamentale des relations correctes établies avec les autres : dans la sphère familiale et sociale avec les parents et les amis ; dans la sphère politique, avec les concitoyens et les alliés politiques. En contexte religieux, comme le rappelle Cicéron au I^{er} siècle avant notre ère, la *pietas* est « la justice à l'égard des divinités » (*Sur la nature des dieux* 1, 116), car elle définit les obligations des individus envers les divinités, mais aussi les obligations des divinités envers les mortels [Scheid 2017³, p. 33]. Puisque la *pietas* est une vertu publique, tous les magistrats romains sont tenus de la respecter. Les empereurs deviennent les représentants par excellence de la *pietas* publique romaine [*infra*, n°3.2] et la propagande impériale [*infra*, n°1] met l'accent sur les actes accomplis pour honorer les divinités [Scheid 2001²].

Le terme hébreu que l'on traduit couramment par « pieux » est *hasid* (pl. *hasidim*). Cet adjectif, qui peut également signifier « bon », est fréquemment traduit par *hosios* (du même champ sémantique que *hosiôtes*), dans la Bible grecque des Septante [→JUIFS]. Quant au substantif *hesed*, il n'a pas exactement le même sens que le français « piété » : en hébreu, il est le plus souvent employé pour désigner le comportement de Dieu envers son peuple, ou celui des personnes généreuses et bienveillantes. *Hesed* est donc généralement traduit par *eleos* en grec (p. ex. *Exode* 20,6 ; *Ruth* 3, 10) et le plus souvent rendu par « miséricorde » ou « amour » en français. C'est seulement dans la littérature rabbinique de l'Antiquité tardive qu'apparaît *hasidout*, la « piété » au sens du grec *eusebeia*.

Dans la Bible hébraïque, les « pieux » (*hasidim*) sont liés à Dieu par le respect de ses commandements, par opposition aux « méchants » (*rachaim*) (*1 Samuel* 2, 9). Dans la traduction grecque, le terme *eusebeia* est utilisé à trois reprises pour qualifier la révérence éprouvée par Israël envers son Dieu (p. ex. *Ésaïe* 12, 2). C'est dans les livres bibliques rédigés directement en grec puis chez le philosophe Philon d'Alexandrie que cette terminologie se diffuse. Les « pieux » (*eusebeis*) sont ceux qui plaisent à Dieu en respectant ses commandements ; ils sont associés aux « justes » (*dikaioi*) (*Sagesse de Salomon* 9-11). Ces termes, ainsi que leurs équivalents latins *piis* et *dignis*, sont utilisés pour qualifier les défunts juifs dans les inscriptions funéraires [*infra*, n°4]. Ces pieux s'opposent aux « impies » (*asebeis*, p. ex. *Proverbes* 12, 12), c'est-à-dire à ceux qui ne respecteraient pas les prescriptions réputées divines.

À l'époque hellénistique, des juifs qualifiés de « pieux » apparaissent pour la première fois comme pouvant former de véritables groupes, dont certains pouvaient jouir d'une considération particulière. Ainsi, dans le *Premier livre des Maccabées*, on trouve parmi les juifs de Judée un groupe composé d'*Asidaoi* (*1 Maccabées* 2, 42 et 7, 13), définis comme des hommes « dévoués à la loi [juive] » (*hekousiazomenoi tô nomô*). Leur nom a parfois été compris comme une hellénisation de l'hébreu *hasidim*. Dans certains manuscrits, les *Asidaoi* combattent les « hommes sans loi » (*anomoï*), c'est-à-dire les juifs qu'ils jugent trop hellénisés.

L'impiété est définie comme le refus de donner aux divinités ce qui leur est dû, suivant les règles fixées par la tradition dans les mondes grec et romain, et par des textes supposés rapporter la parole divine dans le judaïsme. L'impiété se manifeste notamment par un trouble dans le déroulement du rituel. Le judaïsme y ajoute la transgression des commandements, c'est-à-dire des normes de comportements réputées d'origine divine. De plus, les textes bibliques attribués à des figures de prophètes [→] signalent qu'accomplir les rituels

prescrits ne suffit pas à s'acquitter de ses devoirs envers Dieu : il faut également « faire le bien » et cesser d'être « méchant » (*Ésaïe* 1, 12-20).

De manière générale, dans les religions antiques, l'impiété, qui peut résulter aussi bien d'une transgression volontaire qu'involontaire, a une dimension fondamentalement publique : même individuelle, elle présente un danger pour la communauté, car les divinités qui se jugent lésées risquent de se venger. Pour expier une impiété, il est nécessaire d'accomplir des rituels, qui peuvent être individuels ou communautaires selon les cas [Bowden 2015].

L'opposition entre piété et impiété est étroitement liée à une autre opposition structurante, celle de la pureté et de l'impureté. En effet, la pureté est la condition nécessaire de la piété ; elle est indispensable à l'accomplissement de tout acte rituel, quel qu'il soit. Avant de débiter une pratique rituelle, on doit s'assurer de la pureté de toutes ses composantes, qu'il s'agisse des personnes, des offrandes ou du matériel. Expiation l'impie et rétablir la pureté sont les fonctions des rites de purification, lesquels varient selon les traditions religieuses et les contextes (ablutions, aspersions d'eau, sacrifices, périodes d'isolation, etc.). Dans certains courants du judaïsme antique, l'état de pureté est également exigé pour accomplir certains actes quotidiens, en plus des actes rituels [→PUR].

Si les auteurs chrétiens de langue latine définissent dès la fin du I^{er} siècle les pratiques et les enseignements du Christ comme une forme de *religio*, le vocabulaire des chrétiens de langue grecque est moins stable. Parmi les notions employées par les premiers groupes chrétiens hellénophones, celle d'*eusebeia* joue un rôle fondamental. Par ce terme, les auteurs chrétiens essaient de distinguer leur comportement religieux de celui des autres religions de l'empire romain.

Un exemple est celui de la *Lettre à Diognète*, un texte anonyme de la fin du I^{er} siècle qui se présente comme une réponse chrétienne aux questions posées par un personnage fictif, Diognète, un païen qui s'interroge sur la *theosebeia* (« piété ») des chrétiens. Le personnage serait intéressé par le culte que les chrétiens rendent à leur dieu, par leur mépris du monde et de la mort, par l'affection qu'ils ont les uns pour les autres (*Lettre à Diognète* 1, 1). Tous ces éléments composent la spécificité de la « piété » chrétienne, qui ne peut être comparée à celle des païens et des juifs. Cette vision sera confirmée et développée à l'époque constantinienne par Eusèbe de Césarée lorsque ce dernier attribue au seul christianisme un « caractère de piété » face au judaïsme et au paganisme (*Démonstration évangélique* 1, 5, 10-11) [*infra*, n°2.1]. Ce faisant, les auteurs chrétiens essaient de dissocier l'*eusebeia* du cadre civique et de ses pratiques en lui substituant d'autres pratiques.

Chez les auteurs chrétiens de langue latine, on assiste au même processus : la *pietas* conserve sa dimension rituelle, mais elle devient l'élément qui permet de relier les individus à Dieu, en faisant dériver le terme *religio* du verbe *religare*, « relier » [→RELIGION]. Comme le rappelle, au premier quart du IV^e siècle, le maître de rhétorique chrétien Lactance : « Nous avons dit que le mot *religion* était déduit du lien de piété (*vinculum pietatis*), parce que Dieu relie l'homme à lui et l'attache par la piété, puisque nous devons nécessairement le servir comme un maître et lui obéir comme à un père » (*Institutions divines* 4, 28, 12 ; trad. P. Monnat, CUF). Dans cette perspective, le terme *pietas* peut renvoyer à plusieurs dimensions de la vie chrétienne : la doctrine, la dévotion, le culte ou la charité comme l'atteste notamment Augustin au tournant des IV^e-V^e siècles [Schrama 2018 ; *infra*, n°2.2].

Pendant les siècles de l'Antiquité tardive, le champ sémantique de la piété et de l'impiété est souvent mobilisé dans les controverses religieuses : chaque groupe se définit comme étant « pieux » (gr. *eusebês* ou *theosebês*, lat. *pious*) face aux opposants qui appar-

tiennent à un autre horizon culturel et qui sont des « impies » (gr. *dussebeis*, lat. *impii*), dans une rhétorique propre à la définition des religions des autres.

Au tournant des III^e-IV^e siècles, le maître de rhétorique Arnobe de Sicca (*Numidia*) rappelle les diverses dénominations péjoratives qui étaient utilisées pour définir les chrétiens : « appelez-nous [= les chrétiens] tant que vous voulez impies, irréligieux ou athées (*impios, inreligiosos vocetis aut atheos*) » (*Contre les Gentils* 3, 28). Les exemples pourraient se multiplier, car ce lexique nourrit les textes littéraires de cette époque : les auteurs chrétiens parlent des tenants du christianisme comme des « pieux », tout en utilisant le terme « impies » pour désigner les païens (p. ex. Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 1, 5, 2 et 1, 9, 1) ou les autres groupes chrétiens qu'ils considèrent comme des hérétiques (p. ex. Épiphane de Salamine, *Panarion* 69, 47, 5 ; 79, 23, 4). De même, les auteurs païens font des chrétiens les « impies » par excellence (p. ex. Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes* 8, 32).

1. La piété comme vertu publique et impériale

La *pietas* est une vertu fondamentale dans le monde romain ; sa définition est beaucoup plus large que celle du mot piété en français, puisque le terme est utilisé pour qualifier ceux qui s'acquittent scrupuleusement de leurs obligations, non seulement envers les dieux, mais aussi envers tous ceux avec lesquels ils entretiennent des relations sociales : membres de leur famille, amis, clients, et, pour l'empereur, sujets. *Pietas*, la divinité garante du respect de ces engagements, possédait un temple à Rome, situé sur le Forum Holitorium, et vraisemblablement à l'intérieur du théâtre de Marcellus durant l'Antiquité tardive.

La *pietas* joue un rôle politique fondamental dans la propagande impériale [Béranger 1953, p. 173-174], sans que l'on observe à ce sujet de différence entre les païens et les chrétiens. Avec la bravoure, la clémence et la justice, la piété est l'une des quatre vertus civiques inscrites sur le bouclier honorifique offert à Auguste par le Sénat romain en 27 avant notre ère. En conséquence, l'adjectif *pius*, traduit en grec par *eusebês*, fût intégré aux titulatures impériales dès les débuts de l'empire. *Pius* figure dans les titulatures impériales sur les monnaies de Constantin, Théodose I^{er} et Théodose II, où il apparaît souvent sous son abréviation habituelle, l'initiale P. La piété n'est pas uniquement invoquée pour faire l'éloge du seul empereur, mais également des membres de sa famille, y compris les femmes.

Monnaie posthume de Théodora, épouse de Constance Chlore, émise par Constance II et Constantin II en 337-340 (R/C 8 Treveri 65)

Avers : buste de Théodora, profil droit, avec la légende « Au nom de Flavia Maximiana Théodora Augusta » (*Fl[aviae] Max[imae] Theodora[e] Aug[ustae]*).

Revers : *Pietas* debout, casquée, tenant dans ses bras un enfant avec la légende « Piété romaine » (*Pietas Romana*).



Flavia Maximiana Théodora était la fille adoptive de Maximien (286-305), qui fut co-Auguste avec Dioclétien dans le cadre de la Tétrarchie. En 293, elle a épousé le César Constance Chlore, qui avait divorcé de sa première épouse Hélène et deviendra Auguste en 305. Dès son avènement, le fils de Constance Chlore et d'Hélène, Constantin [→] met en place une politique visant à conférer à sa famille une légitimité impériale. Cette stratégie est poursuivie par ses propres fils, Constance II, Constantin II et Constant, qui dans leurs monnayages, exaltent leurs ancêtres, qu'ils ou elles soient biologiques ou par alliance. C'est le cas de Théodora, qui est donc la seconde épouse de leur grand-père. Ce monnayage, qui date des années 337-340, a été émis dans plusieurs villes de résidence impériale, en Occident (Trèves, *Belgica I*) comme en Orient (Constantinople). Le choix d'honorer Théodora illustre le fonctionnement des stratégies dynastiques romaines. Alors qu'elle-même était déjà décédée, en 337, à la mort de Constantin, la majorité des descendants mâles de Théodora et Constance Chlore sont brutalement assassinés, vraisemblablement à l'initiative de Constantin II, de Constance II et de Constant qui redoutaient la concurrence de leurs oncles et de leurs cousins pour la direction de l'empire. Ce sont donc des empereurs qui avaient eux-mêmes manqué à toutes leurs obligations envers les dieux ainsi qu'envers leur famille qui choisissent d'honorer la *pietas* d'une aïeule dont ils ont réduit à néant la descendance.

Pietas était, avec la fécondité (*fecunditas*), une vertu fréquemment associée aux impératrices. En effet, la *pietas* des femmes romaines dépend largement de leur capacité à assurer la descendance de leur famille, et, dans le cas des *Augustae*, de la dynastie impériale. Cette dimension, bien que déjà partie intégrante de la propagande impériale, était restée largement théorique sous le Haut-Empire où il était rare que les fils biologiques des empereurs succèdent à leur père. En revanche, les empereurs de la dynastie constantinienne insistent sur la composante biológico-dynastique de leur légitimité impériale, initiant l'évolution qui conduira à l'importance croissante, pour les héritiers potentiels de l'empire, d'être « porphyrogénètes » – littéralement « nés dans la pourpre » – c'est-à-dire alors que leur père était déjà empereur. Cette évolution des critères de légitimité impériale, qui a lieu dans un contexte d'importantes mutations religieuses, et ses conséquences sur la conception des vertus cardinales féminines est illustrée par l'iconographie de *Pietas*. Alors qu'aux II^e et III^e siècles, cette déesse était fréquemment représentée tenant à la main un instrument du sacrifice [Manders 2012, p. 181], elle porte désormais un enfant : la fécondité y figure comme une composante essentielle de la *pietas* des impératrices. Cette émission constitue la dernière apparition de *Pietas* sur les monnaies impériales romaines.

2. L'identification progressive de la piété au christianisme

Au cours de l'Antiquité tardive, les auteurs chrétiens cherchent à montrer que seuls les chrétiens peuvent être véritablement pieux. Cette évolution du langage conduit à élargir le sens des termes *eusebeia* et *pietas* qui deviennent progressivement synonyme de *religio*, au sens de religion chrétienne. Toutefois, ce processus de redéfinition n'est pas complètement homogène. En effet, quelques occurrences du terme *eusebeia* pour désigner la religion des païens ou des juifs subsistent dans les textes chrétiens, notamment lorsque ceux-ci sont comparés, évidemment de manière défavorable, soit aux Hébreux [→ JUIFS, n°2] soit aux chrétiens (Jean Chrysostome, *Homélies sur 1 Corinthiens* 4, 4).

2.1. La vraie piété chrétienne

Alors qu'il prétend s'adresser à un public païen, l'évêque Eusèbe de Césarée, dans son ouvrage apologétique intitulé *Préparation évangélique* rédigée entre 314 et 324 et dédiée à l'évêque Théodote de Cyrène, donne une définition de la piété selon laquelle seuls les chrétiens peuvent être véritablement pieux. Selon lui, la piété est « l'un des biens les plus nobles et les plus considérables » dont « l'Évangile [a] annonc[é] à tous la présence parmi nous ».

**Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 1, 3
(trad. J. Sirinelli, É. des Places, SC n°206, légèrement modifiée)**

D'entre ces biens, le principal est peut-être la piété (*eusebeia*) ; non la piété mensongère (*pseudonumos*) et pleine d'erreurs (*poluplanês*), mais celle qui, fondée sur la vérité (*alêtheia*), est seule digne de ce nom : elle est élévation vers celui qui est véritablement reconnu comme seul et unique Dieu et qui l'est effectivement ; elle est adoption d'une vie conforme à ce Dieu ; c'est en elle aussi que germe l'attachement (*philia*) envers Dieu, dont découle naturellement cette manière de se réaliser, aimée de Dieu et trois fois heureuse, qui est dépendante des biens suprêmes d'en-haut, se règle sur eux, pour enfin retrouver son terme dans leur sein.

Eusèbe établit une distinction entre une piété fondée sur la vérité (*alêtheia*), identifiée à la religion chrétienne, et une pseudo-piété (*pseudonumos*) qui n'en a que l'apparence, mais est en fait une des manifestations de l'« erreur » (*planê*) des païens, conformément au discours chrétien sur les religions qui se met en place à cette époque. La véritable piété est présentée comme l'apanage de la religion du « seul » et « vrai » dieu, c'est-à-dire celui des chrétiens. Celle-ci résulterait du sentiment d'« attachement » (*philia*) que les chrétiens éprouvent pour lui. Comme, selon les théologiens chrétiens, il n'existe qu'un dieu et que ceux que les païens considèrent comme leurs divinités n'en sont pas vraiment, il est impossible que les païens puissent faire preuve de piété. Celle-ci est en effet définie comme l'adoption d'un comportement conforme aux volontés divines, lequel provoque le bonheur des fidèles. L'intensité de ce bonheur est proportionnelle à la nature de la divinité telle qu'elle est conçue par les chrétiens : celui qui se règle sur la Trinité est ainsi « trois fois heureu[x] ». Seuls ceux qui ont atteint cet état de pieuse félicité, c'est-à-dire les chrétiens, seront en mesure de retourner auprès de Dieu après leur mort.

2.2. Du culte de Dieu aux œuvres de miséricorde

En 410, alors qu'il était évêque d'Hippone (*Africa proconsularis*), Augustin apprend la nouvelle du sac de Rome. En réaction à cet événement, il développe, dans *La cité de Dieu*, une œuvre en 22 livres, une argumentation qui vise à ne plus faire reposer le sort de l'empire romain sur la providence divine, mais au contraire à déconnecter la vie terrestre de la cité céleste. Dans le dixième livre, il passe en revue le vocabulaire grec et latin utilisé pour désigner la religion chrétienne et propose à son tour une définition de l'*eusebia* et de la *pietas*.

Augustin, *La cité de Dieu* 10, 1 (trad. G. Combès, BA n°34)

De même le terme *pietas*, en grec *eusebeia* : au sens propre il signifie d'ordinaire culte de Dieu (*Dei cultus*). Toutefois il désigne aussi l'accomplissement des devoirs envers les parents. Dans le langage populaire, on l'emploie couramment pour désigner les œuvres de miséricorde, parce que, me semble-t-il, c'est Dieu qui recommande particulièrement d'accomplir ces œuvres et témoigne qu'elles lui plaisent autant ou plus que les sacrifices. Cette façon de parler a eu pour effet que Dieu lui-même a été dénommé pieux (*pious*). Mais les Grecs en leur langue ne l'appellent jamais *eusebê*, bien que même le peuple prenne *eusebeia* dans le sens de miséricorde. Aussi dans certains passages des Écritures, pour marquer plus nettement la distinction, a-t-on préféré à *eusebeia* « culte bon », cet autre composé *theosebeia*, « culte de Dieu », mais ni l'un ni l'autre nous ne pouvons l'exprimer en latin par un seul mot.

Les explications que fournit Augustin sur la polysémie et l'évolution de termes couramment utilisés pour qualifier les rapports entre le dieu des chrétiens et ses fidèles sont la conséquence d'un écart sémantique entre le lexique utilisé dans la Bible hébraïque et ses traductions grecques et latines. En effet, de la même racine hébraïque sont issus deux substantifs différents utilisés pour désigner, dans un cas, le comportement de Dieu envers ses fidèles (hébr. *hesed*) et, dans l'autre, le comportement des fidèles pieux (hébr. *hasid*) envers Dieu. Dans la traduction grecque dite des Septante, quand le terme *hesed* se rapporte à Dieu, il est généralement traduit par *eleos* en grec, puis par *misericordia* dans les versions latines, ce qui donnera « miséricorde » en français. Quant à *hasid*, il est souvent rendu par *hosios* en grec et *pious* en latin, soit « pieux » en français. Les notions chrétiennes de piété et de miséricorde sont donc tirées de la même racine hébraïque. Or, cette équivalence étymologique est propre au vocabulaire chrétien latin ; on ne la retrouve pas en grec où l'adjectif « pieux » (*eusebê*) n'est jamais utilisé pour qualifier Dieu. De plus, elle n'est pas compatible avec la théologie de l'auteur, pour lequel la piété exprime le rapport humain au divin, et n'est pas habituellement un attribut de Dieu. Pour expliquer ce qui lui apparaît comme une contradiction, Augustin utilise un argument à la fois théologique et philologique. Tout d'abord, il affirme que c'est leur piété qui conduit les fidèles à imiter Dieu en accomplissant des actes de miséricorde. Un Dieu qui pousse à faire le bien peut donc par extension être qualifié de « pieux ». De plus, Augustin affirme que des chrétiens de langue grecque ont délibérément cherché à prévenir cette ambiguïté lexicale en substituant au trop général « piété » (*eusebeia*) le plus précis *theosebeia*, littéralement « culte rendu à Dieu » (1 *Timothee* 2, 10).

D'après Augustin, le sens principal de *pietas* (ou d'*eusebeia* en grec) est donc le « culte de Dieu ». L'auteur est cependant conscient que le terme s'emploie aussi dans les rapports familiaux pour indiquer les « devoirs envers les parents ». Ces devoirs sont également ceux qui conduisent les individus à accomplir des œuvres de miséricorde : ce dernier sens représente la véritable innovation sémantique du vocabulaire chrétien. Pour le dire autrement, au sens habituel de *pietas/eusebeia* dans le monde romain, qui incluait la piété filiale, les théologiens chrétiens ajoutent le culte du dieu chrétien.

3. La piété comme valeur politique

Les auteurs païens participent également à la rhétorique d'opposition entre piété et impiété qui caractérise les siècles de l'Antiquité tardive. Que les chrétiens soient des impies ne laisse pas de doute dans les œuvres de l'empereur Julien, où la « vraie piété » (*alêthês theosebeia*) des tenants de la religion traditionnelle s'oppose aux « impies » (*dussebeis*) qui ont abandonné les traditions ancestrales (*Lettre 114* [Aux Bostréniens] ; →JULIEN, n°2 ; *Contre les Galiléens* fr. 3 ; →CHRÉTIENS, n°2). Dans la mise en scène mythique de son investiture que l'empereur imagine dans le *Contre Héracléios le cynique*, le dieu Hélios aurait donné à Julien l'ordre suivant : « Il te faut partir et laver toutes les impiétés (*panta ta asebêmata*) ». De même, d'après le rhéteur Libanios, les chrétiens sont des « ennemis des divinités » (*theois echthroi*) et par conséquent des « impies » (*dussebeis* : p. ex. *Discours 1*, 120 et 13, 11). C'est pour cette raison que Libanios peut célébrer l'empereur Julien comme celui qui a ramené la piété dans l'empire (*Discours 18*, 126). Pour des raisons opposées, le prêtre chrétien Grégoire de Nazianze fera de Julien le « maître de l'impiété » (*didaskalos tês asebeias* : *Discours 4*, 54).

Plutôt qu'insister davantage sur ces utilisations polémiques, il est plus intéressant de rappeler que l'*eusebeia* (comme la *pietas*) continue d'être utilisée dans son sens traditionnel et civique.

3.1. L'*eusebeia* comme valeur partagée

Dans un discours prononcé à Ancyre (*Galatia*) le 1^{er} janvier 364 pour célébrer le nouvel empereur Jovien, le sénateur Thémistios s'interroge sur le rôle de l'*eusebeia* comme élément unifiant des Romains [→JULIEN, n°3.2].

Thémistios, *Discours 5, 7, 68a* (trad. F. Massa, éd. R. Maisano, Torino, UTET, 1995)

Mais pas toi, roi très divin. Bien que tu sois en toutes choses un souverain absolu et que tu le seras jusqu'au bout, tu établis par loi que la part de la religion (*hagisteia*) concerne tout le monde en cherchant à égaler en cela aussi le dieu qui d'un côté a fait utilement de la disposition à la piété (*eusebeia*) un élément commun de la nature humaine et qui de l'autre a fait dériver la modalité de la pratique religieuse (*therapeia*) de la volonté de chacun. Celui qui introduit une contrainte supprime le pouvoir de choix que le dieu a octroyé.

Thémistios est un philosophe et, dans ce contexte, il s'exprime au nom du Sénat de Constantinople [→] afin de proposer une vision de l'empire pacifique et unifiée. L'*eusebeia* devient une valeur partagée par l'ensemble des habitants de l'empire romain. Dans sa perspective, il faut distinguer entre l'*eusebeia* qui est commune à tous les êtres humains, et la « pratique religieuse » (*therapeia*) qui varie selon les individus. Les individus partagent le même sentiment de piété à l'égard de la religion, mais la manière de pratiquer cette piété diffère.

3.2. La *pietas* dans le discours d'un empereur

Dans les discours politiques, la rhétorique de la piété comme vertu politique continue d'être employée par les auteurs tardifs, sans modifications significatives par rapport au Haut-Empire. Il suffit de lire le discours que, d'après l'historien Ammien Marcellin, l'empereur Valentinien aurait adressé à l'armée pour présenter son fils Gratien, lorsque ce dernier est proclamé Auguste avec l'accord de l'armée en 367.

Ammien Marcellin, *Histoires* 27, 6, 6 et 9
 (trad. M.-A. Marié, CUF, légèrement modifiée)

« 6. C'est un signe favorable de votre dévouement à ma personne si je porte partout ce vêtement propre à la fonction impériale, dont j'ai été jugé digne plutôt que beaucoup d'autres personnages illustres ; voyant en vous les associés de mes dessins et plaçant mes vœux sous vos auspices, je vais accomplir au moment opportun le devoir que commande l'amour filial (*pietatis officium aggrediar tempestivum*), quand un avenir heureux est garanti par la divinité grâce à l'éternelle assistance de laquelle l'État romain se maintiendra sans être ébranlé. [...]

9. Voici en effet comme il m'apparaît d'ordinaire, à moi qui souvent pèse son caractère et ses penchants, bien qu'ils ne soient pas encore parvenus à leur maturité : dès le début de sa jeunesse, puisque la culture libérale et l'étude de disciplines intellectuelles l'auront formé, il évaluera selon un jugement intègre le prix des actions bonnes ou mauvaises ; il fera en sorte que les gens de bien sachent qu'il les comprend ; il courra le premier vers les nobles exploits, résolu à ne pas s'écarter des étendards militaires et des aigles ; il supportera le soleil, la neige, le gel, la soif et les veilles ; il luttera pour défendre son camp, si parfois la nécessité l'y contraint ; il exposera sa vie pour les compagnons de ses dangers ; et, c'est là le plus sublime et le premier devoir de la piété (*pietatis summum primumque munus*), il pourra chérir l'État comme la demeure de son père et de son grand-père (*rem publicam ut domum paternam diligere poterit, et avitam*) ».

La piété s'exprime à des niveaux différents : sur le plan personnel, elle exprime le lien de respect qui est dû entre père et fils ; sur le plan politique, elle tisse les liens sociaux qui structurent la vie de l'empire. Par-delà l'appartenance religieuse des empereurs en question, la *pietas* fonctionne comme une qualité politique, civique et religieuse liée au fonctionnement des institutions. En tant que telle, elle est définie comme un *munus*, à savoir un service civique assuré par un citoyen. Il s'agit souvent d'une fonction publique, mais aussi d'une contribution financière ou du service militaire. C'est l'un des termes latins pour le grec *leitourgia* [→].

4. La piété comme zèle religieux dans le judaïsme tardo-antique

Les juifs n'utilisent habituellement pas la dichotomie pieux/impies pour se distinguer des non-juifs, lesquels sont généralement qualifiés d'idolâtres [→]. Dans les textes juifs, le terme « impie » est plutôt réservé aux juifs jugés déviants (1 *Maccabées* 3, 8).

Au contraire, les « pieux » forment une sorte d'élite religieuse à l'intérieur même du judaïsme : ils se distinguent par leur zèle à appliquer les commandements divins voire à s'imposer des règles de comportement plus rigoureuses que celles qui figurent dans la Torah. Ainsi, dans le livre de *Judith*, composé vers 100 avant notre ère, l'héroïne, qui porte le deuil de son mari depuis plus de trois années et s'impose des jeûnes récurrents, est qualifiée

de « femme pieuse » (*gunê eusebês*) (*Judith* 8, 31). Dans la littérature rabbinique également, le terme *hasid* qualifie des personnes au zèle exceptionnel, au point parfois de leur conférer la capacité à accomplir des miracles (Tosefta *Taanit* 3, 8) [→HOMME DIVIN]. *Eusebeia* et *eusebês* sont également utilisés pour qualifier des martyr-e-s, mort-e-s pour avoir refusé de transgresser des commandements (4 *Maccabées* 6, 31).

Quelques inscriptions juives de l'Antiquité tardive soulignent ainsi la piété jugée exceptionnelle de certains défunts.

Inscription funéraire latine de Pola, III^e-V^e siècles
(CIL 5, 88 = CIJ 1, 642 = JIWE 1, 9, trad. M. Attali)

Aurelius Soter et Aurelius Stephanus pour Aurelia Soteria, leur mère très pieuse (*pientissimae*) craignant [Dieu] de la religion juive (ou « de religion juive, craignant [Dieu] », *religioni ludeicae metuenti*). Ses fils ont fait édifier [ce monument].

Cette inscription aurait été découverte dans l'église San Vito de Pola (*Venetia et Histria*), mais elle n'est plus connue que par des manuscrits. Bien que les termes appartenant aux champs sémantiques d'*eusebeia* et de *pietas* soient très fréquents dans l'épigraphie grecque et latine en général, rares sont les inscriptions juives qui les mentionnent. Si on trouve quelques inscriptions funéraires signalant que le défunt a désormais rejoint le groupe des « pieux » (*piis*), les quelques cas recensés de personnes individuellement désignées comme pieuses concernent des femmes. Ici, la défunte est qualifiée de « très pieuse » ; ainsi orthographié, ce superlatif est inconnu des sources littéraires, et uniquement documenté dans des inscriptions. *Pia* et ses composés sont parfois utilisés pour décrire une bonne mère de famille, mais, dans cette inscription, la proximité du superlatif avec la formule *religioni ludeicae metuenti*, dont la syntaxe est inédite, a conduit à donner à cet adjectif un sens pleinement religieux [Kraemer 2011, p. 214-215]. Le participe *metuentes*, signifie littéralement « craignant », c'est-à-dire, en contexte religieux « craignant Dieu ». Le terme possède également une signification plus précise dans le judaïsme latinophone : il désigne les personnes qui suivent certaines prescriptions et accomplissent certains rituels juifs sans nécessairement s'auto-définir comme juives. Si l'on voit dans *religioni* un génitif mal orthographié, Aurelia serait ainsi qualifiée de « craignante [Dieu] de la religion juive ». *Pientissima* pourrait donc signaler que la défunte, bien que non formellement convertie [→CONVERSION], observait les commandements avec une assiduité notable. Si l'on s'en tient à l'orthographe de l'inscription, *religioni* est un datif : il faudrait donc traduire « de religion juive, craignant [Dieu] » : dans ce cas, Aurelia, serait présentée comme une juive remarquable par son respect des commandements. Une autre inscription (CIJ 1, 476), retrouvée à Rome et vraisemblablement datée du III^e siècle, affirme que la défunte, la juive Regina, trouvera place parmi les pieux (*piis*) et les méritants (*dignis*) après la mort en récompense de la *pietas* dont elle a fait preuve durant sa vie. Ainsi, dans le judaïsme tardo-antique, les pieux se distinguent des juifs ordinaires par leur zèle, et forment ainsi une sorte d'idéal du judaïsme.

Bibliographie

- Bowden 2015 : H. Bowden, « Impiety », dans E. Eidinow, J. Kindt (éd.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford, p. 355-368.
- Bruit Zaidman 2001 : L. Bruit Zaidman, *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris.
- Kraemer 2011 : R. Kraemer, *Unreliable Witnesses : Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*, Oxford.
- Manders 2012 : E. Manders, *Coining Images of Power. Patterns in the Representation of Roman Emperors on Imperial Coinage, A. D. 193-284*, Leiden.
- Martin 2019² : Ph. Martin, « Piété et dévotion », dans R. Azria, D. Hervieu-Léger (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, p. 988-994 (1^{ère} éd. 2010).
- Peels 2015 : S. Peels, *Hosios. A Semantic Study of Greek Piety*, Leiden.
- Rudhardt 1992² : J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris (1^{ère} éd. Genève, 1958).
- Scheid 2017³ : J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris (1^{ère} éd. 1998).
- Scheid 2001² : J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris (1^{ère} éd. 1985).
- Schrama 2018 : M. Schrama, « Pietas », dans C. Mayer (éd.), *Augustinus-Lexikon*, vol. 4, Basel, p. 746-749.

Référence de l'illustration

Monnaie posthume de Théodora, émise par Constance II et Constantin II en 337-340. Photo © Classical Numismatic Group, Inc. (image sous licence CC BY-SA 3.0)

3. DIEU(X)

Philippe Borgeaud

Dans la partie latinophone de la civilisation romaine, on emploie la traduction *dei* (ou *di* ou encore *dii*, pluriel de *deus*) du mot grec *theos* pour dire les dieux. Cet usage persiste dans le christianisme où cependant, au singulier, *Deus* est devenu un nom propre, celui du « Dieu » unique, ce qui n'empêche pas le même mot de continuer de désigner toutes sortes d'entités surnaturelles répandues de l'Atlantique au Gange. L'on sait que les dieux grecs ne correspondent pas exactement aux dieux romains, pas plus que les dieux gaulois, germaniques, égyptiens ou iraniens, mais cela ne pose pas de problème.

Mais voici qu'avec la Bible, en grec notamment, *theos* est devenu un nom propre. Bientôt traduit en *Deus*. Seul vrai dieu, *Theos* ou *Deus*, est donc distingué, fermement, de l'infinie multiplicité des dieux au pluriel qui pullulent dans les provinces, mais qui, pour les chrétiens, ne sont pas de vrais dieux [Detienne 1988].

Quand on se demande, si les non-chrétiens, les Gentils [→PAIENS], ont vraiment quelque chose qui ressemble à cet être puissant et mystérieux que les missionnaires de l'époque moderne appellent encore, en ce latin qui est leur langue de référence, *Deus*, on découvre que les auteurs chrétiens anciens ont déjà répondu, bien sûr : c'est non. On ne devrait donc pas adopter, sans la plus grande prudence, l'usage du mot « dieu » quand on se demande, à l'occasion de voyages ou de rencontres, ce qu'il en est réellement des *devas*, des *bouddhas*, des *kamis*, des fétiches, des maîtres des animaux, et d'innombrables autres instances dont on entend parler ailleurs, irréductibles à la notion chrétienne de *Deus*. Les catégories indigènes résistent aux attentes de l'observateur formaté par le christianisme [Detienne 2000].

Au ^ve siècle avant notre ère, l'historien Hérodote exprime un sentiment largement partagé quand il affirme que les poèmes d'Homère et d'Hésiode ont fixé les cadres essentiels d'une manière grecque de représenter les dieux (*theoi*) en leur donnant des apparences, en les ordonnant généalogiquement, et en les distribuant au sein d'un panthéon que tous peuvent reconnaître. Ce panthéon conventionnel, à la fois littéraire et iconique, sera bientôt adapté (plutôt qu'adopté) par les Romains. Se met ainsi en place un système qui surplombe l'irréductible diversité des pratiques culturelles et des théologies locales. En effet, de la représentation artistique au terrain, la chute est brutale. La pragmatique religieuse ne correspond que très inadéquatement à l'architecture poétique. Elle dépend d'une pluralité d'institutions, de cités, de phratries, de demeures ou de familles qui organisent chacune à sa manière, différemment des autres, des groupements de dieux locaux. D'innombrables choix sont ainsi offerts, entre de nombreux rôles possibles et une gamme infinie de nuances convenant soit à la cité tout entière, soit à certaines communautés seulement à l'intérieur de la cité, soit encore à l'individu.

Les choses ne changent pas radicalement dans l'Antiquité que l'on dit tardive [→INTRODUCTION, n°3]. La littérature et les arts visuels usent encore du répertoire classique, en ce

qui concerne la manière de dire ou de représenter les dieux, tandis que chacun ajuste à ses propres besoins l'image de ses divinités et l'organisation de leurs cultes. L'avènement d'un régime impérial qui se superpose au pluralisme des cités (sans l'abolir), et l'intervention bientôt du christianisme encouragent toutefois de profondes reconfigurations du « système » classique [Belayche, Pirenne-Delforge 2015 ; Borgeaud 2019²].

1. Les dieux, entre christianisme et polythéisme, sous l'empire

Au II^e siècle, le philosophe platonicien Celse, dans son discours polémique contre les chrétiens, explique l'étrangeté de certaines coutumes et la diversité des cultes locaux non seulement par le fait que chaque peuple s'est donné des règles spécifiques qu'il vénère particulièrement, mais aussi parce qu'une distribution des différentes parties de la terre a eu lieu à l'origine entre différentes puissances tutélaires (« épopotes ») chargées de les administrer. Le pamphlet de Celse nous est en partie transmis par la réfutation qu'en a faite le chrétien Origène vers le milieu du III^e siècle.

Origène, *Contre Celse* 5, 25 (trad. M. Borret, SC n°147)

Il semble qu'il en arrive ainsi [Celse fait allusion à l'étrangeté des lois et des coutumes juives], non seulement parce qu'il est venu à l'esprit de différents peuples de se donner des lois différentes et que c'est un devoir de garder ce qui a été décidé pour le bien commun, mais encore parce que vraisemblablement les différentes parties de la terre ont été dès l'origine attribuées à différentes puissances tutélaires, ou « surveillants » [litt. : « épopotes »] et réparties en autant de gouvernements, et c'est ainsi qu'elles sont administrées.

À l'appui de cette assertion, Celse renvoie au fameux dialogue entre les Grecs et Indiens Callaties à la cour de Darius, tel qu'imaginé par Hérodote (3, 38). Il cite intégralement ce qui était pour le vieil historien grec une illustration de la toute-puissance de la coutume : chaque peuple obéit aveuglément à ses propres pratiques funéraires et se montre horrifié par celles des autres. Le propos de Celse est différent : il ne s'agit pas pour lui de comparer pour relativiser ; mais plus précisément, en l'occurrence, de contrer l'affirmation juive et chrétienne d'un dieu unique, de lui opposer une alternative qui maintienne le principe de la pluralité des dieux tout en l'articulant à l'idée d'un pouvoir central, distributeur des différences.

Le chrétien Origène, qui entreprend une critique systématique de Celse, et à qui nous devons de le connaître, aura naturellement recours, pour commenter ce passage, au mythe biblique de Babel et choisira de parler non pas des « épopotes », comme Celse, mais des « anges des nations », dans une lecture qui renvoie à l'idée biblique d'un conseil divin telle qu'on la rencontre dans le *Livre de Job*.

Origène, *Contre Celse* 5, 30 (trad. M. Borret, SC n°147)

Ils [les humains d'après Babel] sont livrés à des anges plus ou moins sévères, de telle ou telle nature, jusqu'à ce que chacun ait subi le châtement de ses audaces. Et ces anges inspirent à chacun sa langue particulière et conduisent les humains jusqu'aux parties de la terre qu'ils méritent, par exemple les uns dans une région brûlante, les autres dans une région d'un froid rigoureux, les uns dans une région difficile à cultiver les autres dans une autre qui l'est moins, les uns dans une région remplie de fauves, les autres dans une autre qui en est moins pourvue.

Pour Origène donc, l'éclatement du divin, la multiplicité des dieux ne saurait être première. Forcément secondaire, elle intervient après que les humains, éloignés de l'Orient et de sa lumière, ont voulu, dans leur orgueil, escalader le ciel en élevant une tour d'argile bientôt effondrée. Les anges post-babéliques occupent ici la place dévolue chez Celse aux dieux des nations. Les anges ne sont certes pas équivalents à ces derniers, mais ils les précèdent en quelque sorte, eux qui vont bientôt se transformer (à partir de leur chute) en démons diaboliques (p. ex. Lactance, *Institution divines* 2, 14).

Près d'un siècle après Origène, le philosophe néoplatonicien Jamblique parlera explicitement, lui, de la distribution des dieux par régions (*kata topous dianomè*) :

Jamblique, *Réponse à Porphyre (De Mysteriis)* 5, 23-25
(trad. H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, CUF)

23. L'art théurgique donc, ayant considéré cela et découvrant d'une manière générale les divers réceptacles convenant à chacun des dieux selon leur propriété caractéristique, combine souvent pierres, plantes, animaux, parfums et autres choses sacrées de cette sorte, parfaites et semblables aux dieux, pour fabriquer ensuite, à partir de toutes ces choses, un réceptacle parfait et pur. Car il ne faut pas refuser toute matière, mais seulement celle qui est étrangère aux dieux, et choisir celle qui leur est apparentée, comme pouvant convenir à la construction de demeures pour les dieux, à l'installation de leurs statues et, en particulier, à la cérémonie sacrée des sacrifices. En effet, il n'y a pas d'autre manière pour les lieux de la terre ou pour les hommes qui habitent ici-bas d'avoir part à la réception des êtres supérieurs, que d'établir à l'avance une première fondation de cette sorte. Et il faut en croire les paroles secrètes qui disent que, au cours des visions bienheureuses, une certaine matière est aussi procurée par les dieux et que, naturellement, cette [matière] est apparentée à ceux-là mêmes qui la donnent.

Par conséquent, le sacrifice de cette sorte de matière incite les dieux à se révéler, les invite aussitôt à se laisser saisir, les reçoit quand ils viennent et les fait voir parfaitement.

24. On pourrait apprendre la même chose aussi à partir de la répartition en territoires et de la protection particulière s'exerçant sur chacun des êtres, laquelle a partagé ces lots selon les diverses classes [de dieux] plus ou moins nombreuses, car il est bien clair qu'il est très approprié d'offrir en sacrifice aux dieux qui président sur certains territoires les produits de ces territoires, à ceux qui les gouvernent, les choses provenant de ceux qui leur sont soumis. [...]

25. Maintenant, si ces [cultes] n'étaient que des habitudes humaines, s'ils étaient sanctionnés par nos coutumes, on pourrait dire que les cultes offerts aux dieux sont des inventions de nos pensées ; en fait, celui que l'on invoque au cours des sacrifices, c'est un dieu, qui les guide, et chacun des peuples sur terre a reçu de lui en lot un protecteur commun, et chaque temple, un protecteur particulier.

C'est un dieu qui préside s'il s'agit de sacrifices offerts aux dieux, un ange, s'il s'agit de sacrifices offerts aux anges, un démon, s'il s'agit de sacrifices offerts aux démons, et de même, dans les autres cas, c'est celui qui est naturellement assorti à chaque sacrifice selon son genre propre. Quand donc, accompagnés des divinités protectrices qui rendent parfaits les rites du sacrifice, nous offrons des sacrifices aux dieux, il faut respecter la sainte loi du rituel divin accompli dans les sacrifices, tout en ayant confiance en nous-mêmes (car nous opérons les rites sacrés sous l'autorité des dieux) et en nous gardant scrupuleusement de présenter une offrande qui soit en aucune façon indigne des dieux ou qui leur soit étrangère. Pour finir, nous recommandons encore ceci : faire bien attention à toutes les [divinités] qui nous entourent, celles qui sont dans le Tout, celles que l'on distingue en classes, dieux, anges, démons, et offrir à tous de la même façon le sacrifice d'une manière qui leur soit agréable car, c'est seulement de cette manière que la cérémonie sera digne des dieux qui y président.

Chaque dieu, selon Jamblique, préfère qu'on lui offre en sacrifice les produits de sa région. Des dieux en grand nombre entourent, dans un ensemble construit comme un système impérial, un « dieu qui veille à l'ensemble des sacrifices » (*theos ho epi thusiôn*). Le rapport d'un dieu à ses fidèles est décrit comme étant analogue à celui d'un administrateur à un administré : l'administrateur s'attend à recevoir les produits de ses administrés (*toîs dioikoûsi ta tôn dioikoumenôn*). Le verbe qui désigne cette administration, *dioikeô*, est le même que celui utilisé par Celse. Dans l'Égypte gréco-romaine, le diocète est « une sorte de contrôleur général des ressources et de la production, en matière de prévision comme de réalisation » [Yoyotte 1989, p. 73]. Mais le contexte du développement de Jamblique est différent. C'est, au sein des écoles néoplatoniciennes, celui d'une défense de la théurgie c'est-à-dire d'une méthode destinée à agir sur les dieux, à les présentifier en leur aménageant, entre autres, des réceptacles à partir de pierres, de plantes, d'animaux, de parfums, et d'autres éléments correspondant à chacun d'eux. Jamblique souligne qu'il faut veiller, dans ce contexte, à leur présenter des offrandes qui leur conviennent, c'est-à-dire des produits de la région dont chacun est responsable.

2. Luites finales

Au iv^e siècle, les résistants païens au christianisme précisent encore cette vision. Dans un « rapport » qui suscite l'ire de l'évêque Ambroise de Milan, le sénateur Symmaque prend la défense du polythéisme. Il le fait au nom de la variabilité de la coutume (*mos*) et du rite (*ritus*), en précisant que les cités se sont vues répartir entre elles, par un esprit divin, des cultes coutumiers différents les uns des autres, qui sont pour elles autant de « gardiens ». Le regard de Symmaque est entraîné, de l'examen de ces rites personnifiés qu'il appelle « gardiens », en direction des entités surnaturelles auxquelles s'adressent effectivement, dans leur diversité, ces pratiques. Ce glissement, des rites-gardiens aux génies responsables, est remarquable. Il signale, dans le contexte d'un long débat entre les chrétiens et les fidèles du vieux polythéisme, un changement radical de perspective, suite à une réinterprétation des données anciennes concernant la manière dont est organisée, distribuée, répartie, la pluralité des entités divines. Cette réinterprétation débouche sur l'idée d'une distribution dans un espace très large, en mode panthéonique, mais à l'usage de l'oikoumène (à savoir le monde habité), de l'ensemble des entités surnaturelles.

Symmaque, *Rapports 3, 8 et 10* (trad. M. Lavarenne, CUF)

8. À chacun sa coutume, à chacun ses rites (*Suus enim cuique mos, suus ritus est*). Aux cités la pensée divine a distribué comme gardiens des cultes différents (*varios custodes urbibus cultus mens divina distribuit*). De même que les âmes entre les nouveau-nés, de même entre les peuples se répartissent les Génies de leur destinée. [...]

10. Aussi bien demandons-nous que les dieux de la Patrie, les dieux du sol natal restent en paix. De tout ce que l'humanité vénère, l'équité estime l'unité. Nous contemplons les mêmes astres, le ciel nous est commun, un univers identique nous entoure. Qu'importe la doctrine par où chacun recherche la vérité. On ne saurait par un seul chemin accéder à un si grand mystère (*uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*).

Chez Symmaque la raison de toute chose (la *ratio omnis*, « l'explication globale ») demeure cachée, hors d'atteinte, inaccessible : la seule connaissance que nous puissions avoir des dieux, limitée, répond à une expérience partielle, celle d'une mémoire morcelée, déposée dans la diversité des coutumes. D'où la fameuse exclamation : « un seul chemin ne suffit pas pour accéder à un si grand mystère ».

La phrase qui suit cette exclamation affirme que « de même que les âmes pour ceux qui naissent, ainsi aux peuples sont distribués des génies responsables de leur destinée » (*ut animae nascentibus, ita populis fatales genii dividuntur*). Cette diversité, pour Symmaque comme pour Cicéron, est celle que recouvre le mot *religio*, une expression voisine de celle de *cultus*, renvoyant au prestige de la coutume et des rites. Le *suus enim cuique mos, suus ritus est* de Symmaque fait en effet écho à l'affirmation cicéronienne bien connue, qui apparaît dans le *Pour Flaccus* de Cicéron : « À chaque cité [ou à chaque peuple] sa religion, Laelus, à nous la nôtre » (*sua cuique civitati religio, Laeli, est nostra nobis* : 28, 66, 6). Dans la bouche de Cicéron toutefois, la formule *Sua cuique civitati religio, nostra nobis* était ironique ; elle signifiait en clair l'affirmation d'une limite du relativisme et de la tolérance : à chaque peuple sa coutume, certes, mais la coutume des autres ne saurait être qu'une superstition, voire une superstition condamnable, par comparaison avec la supériorité intrinsèque, indiscutable, apodictique, de la règle romaine : *nostra nobis* [Borgeaud 2011].

C'est avec une assurance encore plus tranchante, absolue, celle de celui qui possède la Révélation universelle et non seulement le pouvoir à Rome, que l'évêque Ambroise répond à Symmaque. Pour contrer le plaidoyer du sénateur païen qui fait l'éloge de la diversité, Ambroise se contente de dire que les chrétiens ont reçu, une fois pour toutes, la connaissance indubitable de la seule et unique voie véridique, celle du Christ, et que le reste n'est qu'illusion.

Ambroise, *Lettre 18, 8* (trad. M. Lavarenne, CUF)

« On ne saurait, dit Symmaque, arriver par un chemin unique à un si grand mystère ». Ce que vous ignorez, vous, nous l'avons appris, nous, de la bouche de Dieu. Ce que vous cherchez par des conjectures, nous en possédons la certitude, reçue de la sagesse et de la véracité de Dieu (*sapientia Dei et veritate*). Nos méthodes sont donc en plein désaccord. Vous, vous demandez aux empereurs la paix pour vos dieux (*pacem diis vestris*) ; nous, nous demandons au Christ la paix pour les empereurs eux-mêmes (*ipsis imperatoribus ... pacem*). Vous, vous adorez l'ouvrage de vos mains ; nous, nous croyons illégitime de regarder comme dieu tout ce qui peut se fabriquer. Dieu ne veut pas être adoré dans des pierres.

D'ailleurs, même vos philosophes se sont moqués de vos superstitions.

Dans une lettre précédente adressée à l'empereur Valentinien, le même Ambroise avait rappelé que « personne ne peut assurer son salut autrement qu'en adorant sincèrement le vrai Dieu, c'est-à-dire le Dieu des chrétiens, qui gouverne toutes choses. C'est lui-même en effet qui est le seul vrai Dieu, digne d'être vénéré du fond du cœur. Car "les dieux des nations ne sont que des démons", comme dit l'Écriture (*Psaumes 95, 5*) » (*Lettre 17, 1* : trad. M. Lavarenne, CUF).

3. La démonisation des dieux antiques

Le terme démon (gr. *daimôn*), à l'origine, désignait un dieu [Timotin 2012 ; Pirenne-Delforge 2025]. L'assimilation des dieux du polythéisme à des démons (au sens chrétien) est l'aboutissement d'une longue réflexion qui débute avec Platon, faisant du *daïmon* un être intermédiaire entre la divinité et l'humain. Dans son traité *Sur la disparition des oracles* Plutarque (au début du II^e siècle) rapportait qu'un navire emmenant des marchandises et des passagers de Grèce vers l'Italie se trouva immobilisé jadis, un soir, près des îles Échinades, le vent étant soudain tombé. Il dériva jusque dans les parages de Paxos :

Plutarque, *La disparition des oracles* 17, 419B-D (trad. R. Flacelière, CUF)

La plupart des gens à bord étaient éveillés et beaucoup continuaient à boire après le repas. Soudain, une voix se fit entendre qui, de l'île de Paxos, appelait en criant Thamous. On s'étonna. Ce Thamous était un pilote égyptien et peu de passagers le connaissaient par son nom. Il s'entendit nommer ainsi deux fois sans rien dire, puis, la troisième fois, il répondit à celui qui l'appelait, et celui-ci, alors, enflant la voix, lui dit : « Quand tu seras à la hauteur de Palodes, annonce que le grand Pan est mort ».

En entendant cela [...] tous furent glacés d'effroi. Comme ils se consultaient entre eux pour savoir s'il valait mieux obéir à cet ordre ou ne pas en tenir compte et le négliger, Thamous décida que, si le vent soufflait, il passerait le long du rivage sans rien dire, mais que, s'il n'y avait pas de vent et si le calme régnait à l'endroit indiqué, il répéterait ce qu'il avait entendu. Or, lorsqu'on arriva à la hauteur de Palodes, il n'y avait pas un souffle d'air, pas une vague. Alors Thamous, placé à la poupe et tourné vers la terre, dit, suivant les paroles entendues : « Le grand Pan est mort ». À peine avait-il fini qu'un grand sanglot s'éleva, poussé non par une, mais par beaucoup de personnes, et mêlé de cris de surprise.

Comme cette scène avait eu un grand nombre de témoins, le bruit s'en répandit bientôt à Rome ; et Thamous fut mandé par Tibère César. Tibère ajouta foi à son récit, au point de s'informer et de faire des recherches au sujet de ce Pan. Les philologues de son entourage, qui étaient nombreux, portèrent leurs conjectures sur le fils d'Hermès et de Pénélope.

Plutarque introduit ce récit dans son dialogue *Sur la disparition des oracles* pour démontrer (dans une perspective platonicienne) qu'il existe des êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes, les démons, et que ces êtres dotés de pouvoirs oraculaires sont parfois mortels. Leur mort, ou leur retraite à l'écart du monde habité, pourrait expliquer ce qui a donné son titre au dialogue de Plutarque, à savoir la désaffection, sur l'ensemble du territoire de l'empire, des sanctuaires oraculaires. Cette légende plutarquéenne est devenue fameuse à cause de son interprétation chrétienne, qui en fit le paradigme d'une transformation de l'ensemble des dieux païens en démons au sens diabolique du terme. Au livre 5 de sa *Préparation évangélique*, l'évêque Eusèbe de Césarée en Palestine, après avoir soigneusement recopié le passage de Plutarque, le commente en effet de la manière suivante :

Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 5, 17, 13 (trad. O. Zink, SC n°262)

Il vaut la peine de rechercher l'époque de la mort de ce démon. C'est l'époque de Tibère, époque à laquelle il est écrit que Notre Sauveur, vivant parmi les hommes, chassa loin de la vie des hommes toute la race des démons (*pan genos daimonôn*). À tel point que certains démons se jetèrent à ses

genoux et le supplièrent de ne pas les livrer au Tartare*. Ainsi donc on connaît l'époque de la purification des démons, qui n'est pas éloignée du temps mentionné ; tout comme la suppression des sacrifices humains suivit de peu la proclamation de la bonne nouvelle.

Cette interprétation repose sur l'étymologie « populaire » du nom de Pan (avec accent aigu : *Pán*), compris dès Platon comme signifiant le tout (*pân*, avec circonflexe ; Platon, *Cratyle* 408c-d). Eusèbe, à la suite de Plutarque, mais dans un sens différent, fait de Pan le maître de la totalité des démons, c'est-à-dire des dieux ou demi-dieux du polythéisme gréco-romain interprétés comme la légion du Diable chassée par la Croix du Christ, qui meurt sous Tibère.

Le récit de la mort du Grand Pan était lié chez Plutarque à une réflexion sur des êtres intermédiaires, conçus comme porte-paroles des dieux. Ces entités invisibles, inférieures aux Olympiens, sont dotées de pouvoirs surnaturels, mais sont mortelles. Elles prennent de plus en plus d'importance dans un contexte où les intellectuels de l'Antiquité tardive, polythéistes comme chrétiens, interrogent de manière croisée les rapports entre une divinité souveraine et une multiplicité de génies, anges et démons responsables du monde en sa diversité.

Bibliographie

- Belayche, Pirenne-Delforge 2015 : N. Belayche, V. Pirenne-Delforge (éd.), *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*, Liège.
- Borgeaud 2019² : Ph. Borgeaud, « Dieu(x) et divinités », dans R. Azria, D. Hervieu-Léger, D. Iogna-Prat (éd.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, p. 272-275.
- Borgeaud 2011 : Ph. Borgeaud, « À chacun sa religion », *Asdiwal. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 6, p. 7-21 ; repris dans Ph. Borgeaud, *Exercices d'histoire des religions*, Leiden, 2016, p. 172-189.
- Detienne 1988 : M. Detienne, « Qu'est-ce qu'un Dieu ? », *Revue de l'histoire des religions* 205/4, p. 339-344.
- Detienne 2000 : M. Detienne, *Comparer l'incomparable*, Paris.
- Momigliano 1986 : A. Momigliano, « The Disadvantages of Monotheism for a Universal State », *Classical Philology* 81, p. 285-297 ; repris dans A. Momigliano, *On Pagans, Jews, and Christians*, Middletown [CT], p. 142-158.
- Pirenne-Delforge 2025 : V. Pirenne-Delforge, *Daimôn. Modalités de l'action des dieux en Grèce ancienne*, 2025.
- Timotin 2012 : A. Timotin, *La démonologie platonicienne : histoire de la notion de daimôn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden – Boston.
- Yoyotte 1989 : J. Yoyotte, « Le nom égyptien du “ministre de l'économie”. De Saïs à Méroé », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 133/1, p. 73-90.

* Eusèbe fait ici allusion à *Luc* 8, 30-31 : « Jésus l'interrogea : Quel est ton nom - Légion, répondit-il, car de nombreux démons étaient entrés en lui. Et ils le suppliaient de ne pas leur ordonner de s'en aller dans l'abîme » (trad. TOB).

4. SACRIFICE

Pierluigi Lanfranchi

La fin du sacrifice est souvent considérée comme l'une des transformations religieuses majeures qui ont eu lieu durant l'Antiquité tardive [Rives 2024 ; →PARTIE I, n°2.3]. Selon l'opinion prédominante parmi les historiens des religions, deux types de discours religieux entrent en concurrence à partir du II^e siècle : d'une part, le discours sacrificiel traditionnel, pour lequel le pouvoir était fondé sur la mise à mort rituelle des animaux et la distribution et la consommation de leur chair ; d'autre part, le nouveau discours sotériologique, selon lequel le pouvoir découlait plutôt d'un capital symbolique de pureté morale et physique, d'intuitions intellectuelles et de perfection spirituelle. Alors que certaines des religions qui ont participé à ce nouveau discours ont continué à pratiquer le sacrifice animal, le judaïsme et le christianisme l'ont abandonné [Gilhus 2004]. Dans le cas du judaïsme, la fin des sacrifices a été imposée par des circonstances extérieures, lorsqu'en 70 les Romains ont détruit le temple de Jérusalem, le seul endroit où les juifs étaient autorisés à sacrifier. Le sacrifice étant le principal moyen de purification, le judaïsme a dû repenser son système d'expiation après la destruction du Temple. Le judaïsme rabbinique aurait remplacé les sacrifices sanglants par le jeûne, la charité, l'étude de la Torah et la prière, donnant en quelque sorte l'exemple d'une communauté religieuse capable de se passer des sacrifices [Smith 2004 ; Stroumsa 2005 ; Petropoulou 2008].

La vision de la fin du sacrifice, dominante parmi les savants, est profondément influencée par la théologie chrétienne, qui, dès les écrits du Nouveau Testament, interprète la mort de Jésus comme un sacrifice remplaçant le sacrifice sanglant prescrit par la Bible (*Lettre aux Hébreux* 9, 11-14). Par la suite, les apologistes chrétiens ont développé des positions anti-sacrificielles dans leurs polémiques contre les juifs d'une part, et contre les religions païennes d'autre part. Pour les chrétiens, qui se considéraient comme le nouvel Israël, la nouvelle alliance remplace l'ancienne Loi et ses rituels, y compris les sacrifices. Ils présentaient la mort du Christ comme un sacrifice véritable et supérieur pour l'expiation des péchés, une fonction que les sacrifices sanglants ne pouvaient plus remplir. Les arguments des chrétiens contre les sacrifices « païens » sont d'une autre nature. Nous pouvons en citer trois principaux : Dieu n'a pas besoin d'offrandes matérielles ou de dons de la part des êtres humains ; les sacrifices sont offerts à des démons et exigés par eux ; les sacrifices ne sont qu'une excuse pour la consommation de la viande (p. ex. Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens* 13 ; Minucius Felix, *Octavius* 27, 2). En outre, en attribuant une signification symbolique au sacrifice, le christianisme aurait élargi considérablement ses implications en faisant du sacrifice de Jésus le paradigme pour le sacrifice de soi des martyrs.

Les catégories de la spiritualisation et de l'intellectualisation du culte, comme nous l'avons vu, continuent d'influencer l'interprétation du sacrifice et de sa fin supposée. Selon certains chercheurs, si les empereurs chrétiens ont réussi à interdire les sacrifices à la fin du

iv^e siècle, c'est parce qu'ils avaient déjà perdu de leur popularité auprès des « païens » au cours des premiers siècles de notre ère. Des philosophes grecs, comme Porphyre, avaient sévèrement critiqué les sacrifices sanglants, reprenant des positions anti-sacrificielles présentes dans la tradition philosophique et religieuse grecque depuis Pythagore, et avaient proposé un culte moins matériel et plus spirituel [→PUR, n°1]. La fin du sacrifice serait donc la conséquence d'une évolution progressive vers des formes de culte spiritualisées communes aux différentes traditions religieuses de l'Antiquité tardive.

Cette reconstitution de la fin du sacrifice a fait l'objet de critiques. Tout d'abord, l'impact des positions anti-sacrificielles des philosophes sur les pratiques de la population de l'époque impériale ne doit pas être exagéré. S'il a toujours existé, au sein des religions traditionnelles, la possibilité de pratiquer des offrandes non sanglantes, cela ne signifie pas que ceux qui offraient des végétaux ou consacraient des objets votifs étaient motivés par le scrupule d'éviter l'effusion de sang. La préférence pour les offrandes non sanglantes a pu être dictée par des raisons purement économiques [Lane Fox 2006, p. 71]. Les données littéraires, épigraphiques et archéologiques ne permettent pas de confirmer l'hypothèse selon laquelle les sacrifices auraient progressivement diminué au cours de l'Antiquité tardive et auraient pris fin en raison d'une sorte d'épuisement interne. Au moins sous une forme privée, les sacrifices se sont poursuivis même après que les décrets impériaux les eurent interdits [→ORTHOPRAXIE]. Alors que les auteurs chrétiens avaient tout intérêt à présenter les cultes traditionnels comme moribonds, l'épigraphie atteste de leur bonne santé, surtout dans les campagnes, au moins jusqu'au début du v^e siècle. Ainsi, les nombreuses inscriptions datant de cette époque, trouvées dans la région d'Antioche (*Syria I*), semblent confirmer ce que Libanios écrit dans son discours *Pour les temples*, à savoir que l'interdiction de sacrifier dans les lieux de culte publics n'empêchait pas de sacrifier en privé [Trombley 2004].

Même les populations christianisées n'ont pas immédiatement cessé de pratiquer des sacrifices sanglants. Les canons médiévaux des conciles ecclésiastiques et les canons pénitentiels montrent que les sacrifices étaient encore pratiqués et condamnés par les autorités ecclésiastiques dans l'Occident chrétien au moins jusqu'au xi^e siècle. Si l'Église a finalement réussi à supprimer les sacrifices en Europe occidentale, les chrétiens d'Orient ont continué à les pratiquer jusqu'à aujourd'hui, par exemple dans les Balkans et au Caucase. Par rapport au sacrifice des religions traditionnelles, le sacrifice animal chrétien a subi d'importantes modifications, tant au niveau rituel qu'idéologique. Tout d'abord, le sacrifice animal chrétien ne comporte pas de parties réservées à la divinité, mais la victime entière est consommée par les êtres humains, même si le sacrifice est fait en l'honneur d'un saint ou de Dieu. De plus, pour que le sacrifice soit efficace, une partie ou la totalité de la victime doit être donnée comme aumône aux pauvres. Enfin, le mode de cuisson privilégié est le bouilli [Grottanelli 1999, p. 72-78]. La resémantisation de l'ancien rite sacrificiel a donc permis de l'intégrer dans les pratiques chrétiennes sans qu'il soit perçu comme une alternative au sacrifice eucharistique.

1. La fin du sacrifice dans le judaïsme

Dans certains passages du Talmud de Babylone, les rabbins expriment l'idée qu'après la destruction du Temple, les sacrifices seraient remplacés par l'étude de la Torah, le jeûne, l'aumône, la prière et la mort des justes (p. ex. *Berakhot* 26b ; *Sukkah* 49b ; *Moed Katan*

28a ; *Sotah* 5b ; *Menahot* 110a). Sur la base de ces passages, de nombreux chercheurs considèrent le judaïsme rabbinique comme un judaïsme post-sacrificiel, dans lequel le sacrifice animal est remplacé par des pratiques discursives et des rituels alternatifs, et dans lequel le culte du Temple a été substitué par le culte de la synagogue. Le paradigme de la substitution a récemment été remis en question. On a souligné ses biais théologiques et son esprit anti-sacrificiel qui, dans la tradition juive, remonte au moins à Maïmonide et a été repris par le judaïsme réformé du XIX^e siècle [Klawans 2006, p. 8-10]. En fait, les passages dans lesquels l'idée de substitution est affirmée sont relativement peu nombreux et tardifs par rapport à l'énorme quantité de matériel sur les sacrifices dans la littérature rabbinique la plus ancienne. En effet, environ un quart de cette littérature est consacré à des discussions détaillées, des descriptions et des prescriptions concernant le Temple et le culte sacrificiel. Pourquoi les rabbins ont-ils consacré une si grande partie de leurs discussions juridiques et rituelles à une pratique qui n'avait plus d'existence réelle à leur époque ? Mira Balberg a observé à juste titre que l'intérêt des rabbins pour les sacrifices était dû à leur attachement au code juridique biblique, y compris aux prescriptions concernant des cultes qui n'étaient plus pratiqués à leur époque. Mais la spéculation rabbinique sur le sacrifice ne peut être pleinement comprise que si on la considère aussi comme la construction d'un monde idéal dans lequel le sacrifice occupe une place essentielle en tant que principe organisateur du temps, de la vie publique et de l'économie. Il définit l'identité même du juif tel que les rabbins la conçoivent : faire partie d'Israël implique nécessairement la participation à des actes sacrificiels [Balberg 2017].

Talmud de Babylone, *Berakhot* 17a (cité dans Urbach 1996, p. 452)

Souverain de l'univers, Tu sais que lorsque le Temple existait, si un homme péchait il apportait un sacrifice, dont la graisse et le sang étaient seuls offerts, et il obtenait son rachat. J'ai observé un jeûne et ma propre graisse et mon propre sang ont diminué. Que ce soit Ta volonté que ma graisse et mon sang diminués me soient comptés comme une offrande devant Toi sur l'autel, et sois-moi favorable.

Cette prière est attribuée à un rabbin babylonien de la fin du III^e siècle et du début du IV^e siècle, Rav Sheshet, fondateur d'une académie talmudique à Shilhe sur le Tigre, dans l'empire sassanide (*Encyclopaedia Judaica*, s.v. « Sheshet »). Le texte se trouve dans le traité *Berakhot* (bénédictions) du Talmud de Babylone, dans une section consacrée aux prières ajoutées par divers rabbins après la récitation du *Shema Israël*. Rav Sheshet prie Dieu pour que son jeûne ait la même fonction expiatoire que le sacrifice pour le péché pratiqué au Temple (*Lévitique* 4, 27-35). Selon Michael Fishbane, la prière de Rav Sheshet témoignerait de la manière dont les rabbins ont réinterprété les sacrifices du Temple en tant qu'instances de piété rituelle à des fins personnelles. Le nouveau rituel personnel (le jeûne) est présenté comme un équivalent formel de l'ancien culte (le sacrifice) qui n'est plus opérant, car dans les deux cas il s'agit de l'offrande de la même substance matérielle (le sang et la graisse). Le sens du sacrifice est inversé : il ne s'agit plus d'offrir la vie de la victime animale à la place de celle du sacrifiant ; c'est désormais le sacrifiant qui sacrifie sa propre substance vitale à la place de la victime animale [Fishbane 1998, p. 126-130]. En analysant les références au sacrifice dans la poésie liturgique juive de l'Antiquité tardive (*piyyutim*), Michael Swartz arrive à la conclusion que la prière ne doit pas être comprise comme une métaphore ni comme un substitut verbal de l'action sacrificielle, mais qu'elle doit être comprise en termes normatifs.

En d'autres termes, les prières liturgiques ne remplacent pas le sacrifice, mais constituent une sous-classe du sacrifice. Elles sont donc des actions rituelles qui participent, bien qu'à un degré moindre, à la même nature que le sacrifice [Swartz 2012]. Outre la littérature rabbinique et les prières liturgiques, la centralité du sacrifice pour le judaïsme de l'Antiquité tardive ressort également des sections des *targumim* (traductions araméennes de la Bible hébraïque) relatives au Temple, de la littérature mystique des *Hekhalot*, et elle est visible dans l'iconographie des synagogues de l'Antiquité tardive [→DOURA EUROPOS, n°2], où les références au sacrifice animal sont nombreuses [Branham 2012].

2. Qu'est-ce qu'un sacrifice ? Problèmes de définition anciens et modernes

Il n'existe pas de définition moderne unanimement acceptée du sacrifice. Depuis le XIX^e siècle, les chercheurs ont identifié le noyau constitutif du sacrifice tantôt dans l'élément du don, tantôt dans l'acte de mise à mort, tantôt dans la distribution et la consommation de la victime. En effet, le terme de sacrifice recouvre des réalités assez hétérogènes selon les différentes communautés religieuses qui le pratiquent et même au sein d'une même communauté. Par exemple, dans le monde grec, le scénario sacrificiel le plus courant impliquait la mise à mort de la victime précédée d'offrandes végétales et de prières et suivie de la destruction sur l'autel de certaines parties de la victime, de libations et de la consommation du reste de la victime. Les dieux pouvaient ou non être présents en tant que convives. Dans d'autres cas, la victime n'était pas consommée, mais brûlée entièrement, enterrée, noyée ou jetée sans être accompagnée d'offrandes végétales et de libations. Les occasions de sacrifier étaient nombreuses et les buts tout aussi nombreux : offrande, purification, serment, divination, fondation, etc. Le sacrifice romain a des points communs avec le sacrifice grec, mais s'en distingue par d'autres. Il en va de même pour le sacrifice pratiqué par les juifs dans le temple de Jérusalem. Quoi qu'il en soit, dans toutes les traditions religieuses de la Méditerranée ancienne, le sacrifice animal est lié à l'abattage et à la consommation de viande. Si l'on a longtemps considéré que dans le monde grec, la viande consommée était exclusivement de la viande sacrificielle, les avis sont aujourd'hui plus prudents. En revanche, dans les *macella* romains (les marchés de viande et de poisson), on vendait aussi de la viande non sacrificielle [Van Andringa 2007]. La tradition juive fait la distinction entre l'abattage rituel non sacrificiel et l'abattage proprement sacrificiel. Cette distinction semble s'estomper et finalement disparaître dans les différentes traditions chrétiennes. C'est ce que Julien reproche aux chrétiens dans le texte suivant.

Julien, *Contre les Galiléens* fr. 72 = Cyril d'Alexandrie, *Contre Julien* 9, 22 (trad. M.-O. Boulnois, J. Bouffartigue, SC n°624)

Pourquoi, après cette défection qui vous a séparés de nous, ne vous en tenez-vous pas à la loi des juifs et ne restez-vous pas dans le respect de ce qu'elle dit ? Quelque esprit clairvoyant ne manquera pas de me dire : « Mais les juifs non plus ne sacrifient pas ! » Eh bien moi, je montrerai qu'il souffre d'une grave myopie : premièrement aucun autre des usages en vigueur chez les juifs n'est observé par vous ; deuxièmement les juifs sacrifient dans <...> et encore aujourd'hui ce qu'ils mangent est consacré ; ils prononcent les prières avant de sacrifier, et donnent à leurs prêtres à titre de prémices l'épaula droite de l'animal. Il est vrai que, dépossédés de leur temple et de l'autel sacrificiel ou,

pour employer leur vocabulaire, du lieu de la sanctification, ils sont empêchés d'offrir à Dieu les prémices des victimes. Mais vous, qui avez inventé le nouveau sacrifice et qui n'avez nul besoin, si je ne m'abuse, de Jérusalem, pour quelle raison ne sacrifiez-vous pas. En fait, j'ai déjà traité ce point surabondamment devant vous : je l'ai dit dès le début quand j'ai voulu montrer que les juifs sont en accord avec les nations, excepté pour leur croyance en un seul Dieu. C'est ce point-là qui leur est propre et qui nous est étranger. Parce que tout le reste, nous le partageons en quelque sorte : les temples, les sanctuaires, les autels sacrificiels, les règles de pureté, plus certains commandements, sur lesquels il n'y a entre nous absolument aucune différence, ou très peu.

Dans ce passage Julien demande aux chrétiens, qu'il appelle Galiléens [→ CHRÉTIENS, n°2] pour souligner leur caractère sectaire, local et marginal, pourquoi ils ont cessé de pratiquer le sacrifice. Pour Julien, le sacrifice est lié à la pureté, comme il l'affirme dans une lettre au philosophe Maxime d'Éphèse : « Nous sacrifions publiquement des bœufs. J'ai sacrifié de nombreux bœufs en guise d'action de grâce. Les dieux m'ordonnent de tout purifier (*ta panta hagneuein*) dans la mesure de mes moyens, et je leur obéis avec zèle » (*Lettre 26*). Si, pour les juifs, Julien fait preuve d'un certain respect en appréciant leur ferveur religieuse, leur fidélité aux lois mosaïques, leur ancienneté, leur souci de pureté, en revanche il méprise la nouveauté de la religion des Galiléens, leur double apostasie de l'hellénisme et du judaïsme ainsi que leur impureté. Les Galiléens sont impurs parce qu'ils rejettent les sacrifices expiatoires et purificateurs pratiqués tant par les juifs que par les Grecs et parce qu'ils n'observent pas les lois alimentaires juives : « Pourquoi, sur les usages alimentaires, n'êtes-vous pas purs semblablement aux juifs, mais affirmez-vous qu'il faut manger de tout comme de légumes herbacés (*Genèse 9, 3*) ? » (Julien, *Contre les Galiléens* fr. 74 = Cyril d'Alexandrie, *Contre Julien* 9, 32).

Ce passage montre qu'au IV^e siècle la définition de ce qu'est un sacrifice est loin d'être univoque. Tout en employant le lexique sacrificiel, Julien ne fait pas référence ici à des sacrifices juifs privés, qui n'étaient pas pratiqués à son époque, mais à l'abattage rituel. Julien assimile abattage rituel et sacrifice, deux catégories bien distinctes dans la pratique religieuse juive. L'hébreu rabbinique utilise le même terme *shehitah* aussi bien pour l'abattage rituel que pour le sacrifice. Ce qui distingue les deux pratiques est moins le geste rituel que le type d'animal, profane (*hullin*) dans le cas de l'abattage rituel, consacré (*qodashim*) dans le cas du sacrifice. Le point de vue de Julien ne coïncide pas avec celui des juifs : pour lui les viandes consommées par les juifs proviennent toutes de victimes sacrificielles (*hiera*), car prier avant l'abattage et réserver une partie de l'animal aux prêtres sont des opérations éminemment sacrificielles. Il interprète la distinction entre abattage rituel et sacrifice à travers les catégories du sacrifice privé et du sacrifice public. C'est seulement ce dernier que, selon Julien, les juifs ne peuvent pas pratiquer parce qu'ils ont été privés du temple de Jérusalem. Cette situation pourrait avoir justifié le projet de Julien de reconstruire le temple de Jérusalem [→, n°2].

3. Le sacrifice animal chrétien

Dans l'Occident chrétien, les sacrifices n'ont pas cessé abruptement à la fin du IV^e siècle. Des pratiques sacrificielles sont attestées tout au long de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen Âge. Le poème que Paulin de Nole (dans l'Italie du Sud) dédie à saint Félix en janvier 406 (*Poèmes* 20) témoigne de sacrifices de porcs et de vaches dont la viande était consommée

dans le banquet pour les pauvres pendant la fête du saint [Grottanelli 2005]. Dans la *Vie de saint Nicolas de Sion*, écrite peu après sa mort en 564 (BHG 1347), l'hagiographe raconte que le saint a pratiqué de nombreux sacrifices de bœufs lors de sa visite pastorale dans une région montagneuse de Lycie. En Occident, les autorités ecclésiastiques se montrent très hostiles à ce type de rituel, dans lequel ils voient un vestige de paganisme et d'idolâtrie. Un décret du concile tenu en 742 à Leptines, dans le pays des Francs, parle des « victimes sacrificielles que des hommes stupides offrent à côté des églises selon le rituel païen au nom des saints, des martyrs ou des confesseurs ». Le moine bénédictin alémanique Walafrid Strabo (première partie du IX^e siècle) condamne la pratique de « certaines personnes [qui] avaient l'habitude de consacrer la chair d'un agneau avec une bénédiction spéciale à Pâques, en la plaçant près ou sous l'autel » (Walafrid Strabo, *De rebus ecclesiasticis* 18, PL 114, 938-939). L'évêque Burchard de Worms, au début du XI^e siècle, impose 30 jours de pénitence à ceux qui « ont mangé des victimes sacrifiées aux idoles, c'est-à-dire des offrandes qu'ils font en certains lieux près des tombes des morts, ou près de sources, ou d'arbres, ou de pierres, ou de carrefours » (Burchard de Worms, *Corrector* 94, éd. H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Schwann, Düsseldorf 1898, t. 2, p. 430). En Norvège et dans d'autres pays scandinaves, les sacrifices de chevaux, élément essentiel des religions germaniques préchrétiennes, se sont poursuivis jusqu'à la fin du Moyen Âge, malgré la christianisation brutale opérée par le roi Olaf Tryggvason au début du XI^e siècle. En Islande, les responsables de l'Église ont trouvé un compromis en autorisant les gens à sacrifier des chevaux, à condition qu'ils le fassent en privé [Wagner 2013]. Ce type de compromis, qui a été tenté un temps dans l'Occident latin, a eu plus de succès en Orient où le sacrifice animal est encore pratiqué de nos jours par des chrétiens dans les Balkans, le Caucase, le Proche-Orient, l'Égypte et l'Éthiopie.

Lettre de Grégoire le Grand à l'abbé Mellitus (Reg. Ep. XI, 56 = Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais* 1, 30) (trad. P. Monat, Ph. Robin, SC n°489)

Grégoire, serviteur des serviteurs de Dieu, à son très cher fils, l'abbé Mellitus. Après le départ du petit groupe que nous avons envoyé avec toi, nous nous sommes trouvés dans une grande inquiétude puisque nous n'avons eu aucune nouvelle du bon déroulement de votre voyage. Donc, quand le Dieu tout-puissant vous aura conduits auprès de notre très révérend frère, l'évêque Augustin, dites-lui ce que j'ai décidé au sujet des Anglais, après avoir longtemps réfléchi : les temples des idoles ne doivent pas être détruits dans ce pays, mais qu'on détruise plutôt les idoles qui s'y trouvent, que l'on bénisse de l'eau, qu'on en asperge ces temples, que l'on y construise des autels, qu'on y place des reliques. Car, si ces temples ont été bien construits, il faut les faire passer du culte des démons au service du vrai Dieu, pour qu'ainsi ce peuple, tout en voyant ces temples épargnés, arrache l'erreur de son cœur, et, volontiers dans des lieux qui lui sont familiers. Et parce qu'ils ont l'habitude d'abattre un grand nombre de bœufs en sacrifice aux démons, il faut remplacer cela par quelque solennité : que, le jour de la consécration ou de l'anniversaire des saints martyrs dont les reliques reposent là-bas, ils se construisent, avec des branches d'arbres, des tentes autour des églises qui sont leurs anciens temples transformés et qu'ils célèbrent la fête par des repas religieux ; qu'ils n'immolent plus d'animaux au diable, mais que, pour la gloire de Dieu, ils le tuent pour les manger et qu'ils rendent grâce à l'auteur de tout bien pour l'abondance qu'ils connaissent ; de la sorte, si quelques joies extérieures leur sont accordées, ils pourront plus facilement, d'un même élan, consentir aux joies intérieures.

Car il est, sans aucun doute, impossible de tout enlever à la fois à des esprits rugueux, parce que celui-là aussi qui s'efforce de gagner un lieu élevé, monte par degrés, pas à pas, en non par bonds.

C'est ainsi que, si Dieu s'est fait connaître au peuple d'Israël en Égypte, il réserva toutefois, pour son propre culte, l'usage des sacrifices qu'ils avaient l'habitude d'offrir au diable, en leur demandant d'immoler des animaux pour son sacrifice, afin que, en changeant leur cœur, ils renoncent à une partie du sacrifice, tout en conservant une autre. Ainsi, même si c'étaient les mêmes animaux qu'ils avaient coutume d'offrir, dès lors qu'ils les immolaient à Dieu et non aux idoles, ce n'étaient plus les mêmes sacrifices. Il faut que Ta Dilection parle de cette pratique au frère dont nous avons précédemment parlé, pour que, à son tour maintenant, dans les conditions où il se trouve, il puisse examiner la manière dont il devra tout organiser. Que Dieu te garde sain et sauf, très cher fils.

Le pape Grégoire le Grand a écrit cette lettre en 601 à Mellitus, qu'il avait envoyé en Angleterre avec un groupe de missionnaires pour aider l'évêque de Canterbury Augustin dans sa mission de convertir les Anglo-Saxons. Une version de cette lettre est contenue dans l'*Histoire ecclésiastique du peuple anglais* de Bède le Vénérable (écrite vers 731). La stratégie proposée par Grégoire de ne pas détruire les temples païens et de ne pas interdire les sacrifices a fonctionné, du moins pendant un certain temps. Des découvertes archéologiques semblent le confirmer. À Yeavinger, dans le Northumberland, un site identifié avec Ad Gefrin (qui signifie « colline des chèvres ») mentionné par Bède, les archéologues ont trouvé un sanctuaire païen transformé en église et, le long du mur de cet édifice, des tas de crânes de bœuf. Les historiens pensent que ces crânes sont les restes du type de sacrifices de bœufs que Grégoire, dans sa lettre, autorisait les chrétiens à pratiquer [Highman, Rayan 2013, p. 136]. La stratégie de Grégoire rappelle la réponse donnée par Grégoire l'Illuminateur aux fils des prêtres païens arméniens qui craignaient que la conversion au christianisme n'implique la fin des sacrifices et, par conséquent, de leur subsistance. Selon le témoignage des Canons de Saint Sahak (mort en 439), Grégoire leur répondit qu'ils pouvaient continuer à pratiquer les sacrifices et à en garder des parties à condition que les victimes ne soient plus offertes aux démons, mais présentées à l'église comme offrandes pour Dieu. Grégoire l'Illuminateur et Grégoire le Grand ont donc décidé non pas d'éradiquer les sacrifices, mais de les christianiser, afin d'éviter une forme pire d'idolâtrie. Ils ont tous deux justifié leur choix en s'appuyant sur l'autorité de l'Ancien Testament. Ce faisant, ils ont utilisé un argument développé par des auteurs chrétiens dès le III^e siècle [Poorthuis 2014]. Mais si ces tentatives de compromis entre pratiques anciennes et nouvelles valeurs religieuses ont réussi dans les communautés chrétiennes orientales, dans l'Europe latine et germanique, les autorités ecclésiastiques ont finalement réussi à mettre fin aux sacrifices dans le cadre de leur lutte contre l'idolâtrie et le paganisme.

Bibliographie

- Balberg 2017 : M. Balberg, *Blood for Thought : The Reinvention of Sacrifice in Early Rabbinic Literature*, Berkeley.
- Branham 2012 : J. R. Branham, « Mapping sacrifice on bodies and spaces in Late-Antique Judaism and Early Christianity », dans B. D. Wescoat, R. G. Ousterhout (éd.), *Architecture of the Sacred : Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, Cambridge, p. 201-230.
- Fishbane 1998 : M. Fishbane, *The Exegetical Imagination : on Jewish Thought and Theology*, Cambridge [MA].
- Gilhus 2004 : I. S. Gilhus, « The animal sacrifice and its critics », dans B. Santillo Frizell (éd.), *PECUS. Man and Animal in Antiquity. Proceedings of the Conference at the Swedish Institute in Rome (September 9-12, 2002)*, Roma, p. 112-116.
- Grottanelli 1999 : C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Roma – Bari.

- Grottanelli 2005 : « Tuer des animaux pour la fête de Saint Félix », dans S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (éd.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, p. 387-406.
- Highman, Rayan 2013 : N. J. Highman, M. J. Ryan, *The Anglo-Saxon World*, Yale.
- Klawans 2006 : Jonathan Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple : Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford.
- Lane Fox 2006 : R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, London 2006 (1^{ère} éd. 1986).
- Petropoulou 2008 : M.-Z. Petropoulou, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC-AD 200*, Oxford.
- Poorthuis 2014 : M. Poorthuis, « Sacrifice as concession in Christian and Jewish sources : The *Didascalia Apostolorum* and Rabbinic literature », in A. Houtman, M. Poorthuis, J. Schwartz, Y. Turner, *The Actuality of Sacrifice Past and Present*, Leiden, p. 170-191
- Smith 2004 : J. Z. Smith, « Trading places », in *Id.*, *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago, p. 223.
- Rives 2024 : J. B. Rives, *Animal Sacrifice in the Roman Empire (31 BCE-395 CE). Power, Communication, and Cultural Transformation*, Oxford.
- Stroumsa 2005 : G. G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris.
- Swartz 2012 : M. D. Swartz, « Liturgy, poetry, and the persistence of sacrifice », dans D. R. Schwatz, Z. Weiss (éd.), *Was 70 CE a Watershed in Jewish History ? On Jews and Judaism before and after the Destruction of the Second Temple*, Leiden, p. 393-412.
- Trombley 2004 : F. R. Trombley, « Christian demography in the territorium of Antioch », dans I. Sandwell, J. Huskinson (éd.), *Culture and Society in Later Roman Antioch*, Oxford, p. 59-85.
- Urbach 1996 : E. E. Urbach, *Les sages d'Israël, conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, Paris (1^{ère} éd. en hébreu Jérusalem, 1969).
- Wagner 2013 : M.-A. Wagner, « Le cheval dans les croyances germaniques entre paganisme et christianisme », dans W. Verbeke, J. Marenbon, C. Steel (éd.), *Paganism in the Middle Ages. Threat and Fascination*, Leuven, p. 85-108.
- Van Andringa 2007 : W. Van Andringa (éd.), *Sacrifices, marché de la viande et pratiques alimentaires dans les cités de l'Empire romain*, numéro de la revue *Food & History* 5.

5. LITURGIE

Gaetano Spampinato

Le terme « liturgie » définit généralement un ensemble de cérémonies et de prières codifiées et ordonnées, qui constituent l'aspect pratique d'une religion. Dans l'utilisation courante, la liturgie est en effet étroitement associée à la religion : même quand on l'utilise dans des contextes non strictement religieux pour définir une procédure déterminée (p. ex., les élections comme « liturgie politique »), on le fait pour souligner la dimension rituelle qui est attribuée à ce contexte. En fait, le mot « liturgie » vient d'un terme grec, *leitourgia*, qui avait à l'origine une autre signification : à l'époque classique, il désignait des charges liées à la vie et aux activités de la *polis* antique. Toutefois, c'est précisément pendant l'Antiquité tardive que, chez les auteurs chrétiens, *leitourgia* se spécialise avec une signification liée à la sphère du rite. En d'autres termes, les chrétiens reprennent un terme déjà répandu dans la langue grecque et le transforment en lui donnant un nouveau sens, de nature plus rituelle. Naturellement, ils n'inventent pas ce nouveau sens de toutes pièces, mais reprennent et actualisent une tradition antérieure. À cet égard, il est utile d'observer brièvement l'évolution et la concurrence des significations de ce terme.

Leitourgia (gr. *laos*, « peuple », et *ergon*, « travail, service ») désigne en général le « service pour la communauté » [Lewis 1960 ; 1961]. Depuis l'époque classique, à Athènes en particulier, ce terme faisait référence à une institution spécifique : les citoyens les plus aisés de la *polis* pouvaient se voir attribuer une *leitourgia*, c'est-à-dire la responsabilité de financer diverses initiatives. Par exemple, ils pouvaient armer la flotte à des fins militaires ou, sur le plan civil, organiser des concours, financer des spectacles, et d'autres événements [Fröhlich, Müller 2005 ; Queyrel 2007].

Cette charge civique est attestée tout au long de l'Antiquité. Par exemple, une inscription funéraire du III^e siècle, trouvée en Phrygie, une région d'Asie Mineure, rappelle qu'un certain Aurèle Frougianos « avait accompli tous les offices (*pasas archas*) et les services (*leitourgias*) » dont il avait été chargé au cours de sa vie : supervision du marché, approvisionnement de céréales, activités de garde (ICG 991). Un siècle plus tard, vers 374, le rhéteur d'Antioche (*Syria I*) Libanios, dans son discours autobiographique, rappelle que son oncle était « chargé de l'organisation » (*leitourgôn* : *Discours* 1, 5) des spectacles de la ville – spectacles auxquels l'auteur de ce *Discours*, qui était plus passionné des livres que du cirque, ne voulait pas assister.

Parmi les différentes formes de *leitourgia* attestées dans les villes antiques à partir de l'époque classique, on trouve également les activités liées au culte des différentes divinités de la *polis*. Par exemple, le philosophe Aristote parle de ces formes de service à caractère « religieux », déjà au milieu du IV^e siècle avant notre ère. Dans son traité sur la *Politique* (1330a), le philosophe parle précisément du « service de culte pour les dieux » (*leitourgia pros tous theous*) à l'intérieur des villes. Dans cette perspective, le terme *leitourgia* indique donc les différents services offerts aux divinités (p. ex. l'organisation des processions), et la personne qui assume cette fonction est le *leitourgos*. Même dans ce cas – on le répète – il

s'agit toujours d'une tâche liée strictement à la vie publique, car tout au long de l'Antiquité les fonctions qu'aujourd'hui on divise entre « civiques » et « religieuses » ne sont pas séparées.

Comme mentionné, le sens de la *leitourgia* en tant que service rendu à la communauté persiste jusqu'à l'Antiquité tardive, indépendamment du fait que les auteurs utilisant ce terme soient chrétiens ou non. Toutefois, c'est précisément à partir de l'époque tardo-antique qu'un nouveau sens de ce terme commence à émerger et à s'affirmer dans le lexique chrétien grec. Cette nouvelle signification semble être associée spécifiquement au domaine rituel : en d'autres termes, elle renvoie à la manière d'accomplir un rite particulier et, en outre, aux valeurs doctrinales qui lui sont attribuées.

Ce changement est principalement dû à l'influence de la Septante, la traduction grecque de la Bible hébraïque [→ JUIFS, introduction]. En effet, dans les différents livres bibliques, le terme *leitourgia* est utilisé pour indiquer le « service » à la communauté, comme dans le grec des époques classique et hellénistique – c'est-à-dire, la période de rédaction de cette traduction. En même temps, dans la Septante, ce terme est utilisé aussi pour désigner d'autres activités, en particulier celles associées au culte et au service de Dieu : par exemple, le service dans le temple de Jérusalem, mais aussi la prière (*Sagesse* 18, 21) et, plus généralement, l'office religieux (*Ecclésiastique* 50, 19). Dans cette perspective, la liturgie est tout ce qui est nécessaire pour « communiquer » avec la divinité : donc, le rituel. L'émergence de ces différents sens du terme *leitourgia*, liés à la relation avec Dieu à travers les rites, influence également les premiers écrits chrétiens, en particulier ceux qui constitueront successivement le « Nouveau Testament » (p. ex. *Luc* 1, 23). Toutefois, même dans ces écrits, le sens de *leitourgia* en tant que service rendu à la communauté (sans nécessairement avoir un rapport avec Dieu) est encore présent et réadapté en fonction des contextes. Par exemple, Paul utilise ce terme pour se référer au service de charité et d'aide envers les autres, en particulier les plus faibles (*2 Corinthiens* 9, 12).

Les différents sens du terme *leitourgia* restant concurrentiels jusqu'à l'Antiquité tardive, c'est précisément à partir des IV^e-V^e siècles que cette signification connectée à la ritualité, en particulier aux rituels chrétiens « institutionnalisés », commence à l'emporter sur les autres [Cassingena, Trévedy 2009]. Du point de vue historique, cette évolution du mot est liée aux développements du christianisme de ces siècles : c'est à cette époque que les chrétiens commencent à développer leur propre système rituel codifié et reconnu dans les diverses communautés, et donc à élaborer leur propre « liturgie ». Toutefois, il est important de rappeler que les groupes chrétiens répandus dans l'empire développent différents types de liturgies au cours des siècles [Metzger 1994 ; Nicolotti 2015]. *Leitourgia* indique seulement le niveau rituel, mais sans préciser en elle-même une forme précise et homogène dans tous les contextes. Pour cette raison, il est important de noter que souvent les auteurs chrétiens, en utilisant le même terme, font référence en réalité à des formes liturgiques très variées. La différence ne réside pas seulement dans le type de liturgie en soi (baptême, eucharistie, etc.) [*infra*, n°2], mais également dans une liturgie spécifique. En d'autres termes, une même forme liturgique, par exemple le baptême, peut présenter différents aspects, formules et gestualités au sein des différentes communautés chrétiennes à l'intérieur (et à l'extérieur) de l'empire pendant l'Antiquité tardive. À cet égard, il faut souligner un élément intéressant. À partir du IV^e siècle, en effet, certains textes normatifs, tels que les *Constitutions apostoliques* [→ PRÊTRE, n°3] ou le *Canon d'Hippolyte*, offrent des indications sur la manière d'accomplir diverses liturgies. Face à la diversité des pratiques rituelles, ces écrits visent à établir une ré-

glementation souvent minutieuse, conçue pour s'appliquer aux communautés chrétiennes d'une région géographique déterminée.

Cette variété se rencontre en Orient comme en Occident. À ce propos, il est à noter que le monde latin adopte le terme *liturgia* du grec assez tardivement [*infra*, n°3]. Néanmoins, ce terme sera utilisé par les auteurs latins précisément pour décrire non seulement les diverses liturgies, mais aussi les systèmes plus complexes de rituels adoptés dans les différentes villes et régions. À cet égard, il est curieux d'observer un aspect linguistique. Dans le grec byzantin puis moderne, malgré la forte connotation rituelle du terme *leitourgia* et de ses dérivés, ce sens rituel continue de coexister avec d'autres significations : en effet, encore aujourd'hui, en grec moderne, le verbe *leitourgô* signifie « faire » ou « accomplir ». En revanche, dans les langues dérivées du latin (et pas seulement), le sens de liturgie, à partir du Moyen Âge, est de plus en plus associé presque exclusivement aux rites.

1. *Leitourgia* comme fonction publique et religieuse : évêques et grands prêtres

Dans le grec de l'Antiquité tardive, le terme *leitourgia* est encore utilisé avec la valeur de fonction publique, spécialement dans les contextes des villes et des administrations locales. On retrouve encore cette signification plus ancienne du terme autant chez les auteurs païens que chrétiens. Considérons comme exemples les deux sources suivantes.

La première est un passage de l'*Histoire ecclésiastique*, écrite dans la première moitié du IV^e siècle par l'évêque de Césarée Maritime, Eusèbe. Dans ce passage, tiré du troisième livre de l'*Histoire*, l'auteur rappelle la succession des évêques à Rome, sous la dynastie des Flaviens (69-96). La fonction de l'évêque, dans la perspective de l'auteur, n'est pas seulement, pourrait-on dire, « spirituelle », mais aussi administrative, envers les chrétiens de la ville.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 3, 13, 1 (trad. G. Bardy, SC n°31)

Vespasien ayant régné dix ans, Titus, son fils, lui succède comme empereur. La deuxième année de son règne, l'évêque Linus, après avoir exercé pendant douze ans le ministère (*leitourgian*) de l'Église (*ekklêsias*) des Romains, le transmet à Anaclet. Domitien, son frère, succède à Titus, qui a régné deux ans et autant de mois.

En racontant le passage de la charge d'évêque de Linus, premier successeur de Pierre, à Anaclet, Eusèbe utilise le terme *leitourgia* pour désigner la fonction épiscopale (« ministère ») exercée dans une communauté – dans ce cas, l'Église (*ekklêsia*) de Rome [→]. Cette charge, qui appartient à une figure spécifique, est transmise à un successeur. Pour Eusèbe, la *leitourgia* des évêques de Rome ne consiste pas seulement en une fonction « spirituelle ». À partir de l'époque de cet auteur, l'évêque s'impose progressivement comme un personnage de grande importance dans le contexte politique et administratif des villes. Certaines de ces figures ont une centralité telle que les administrateurs publics de la ville ont des contacts (ou des affrontements) avec eux pour des questions liées à la gestion des communautés. Dans la perspective d'une fonction active dans la cité, Eusèbe utilise également le terme *leitourgia* dans un autre passage de l'*Histoire ecclésiastique* (8, 7, 9) pour parler de Philéas, évêque de Thmuis (*Aegyptus*) qui s'était distingué dans sa ville « pour des fonctions politiques (*politeiais*) et des services publics (*leitourgiais*) ». Naturellement, dans son ouvrage

l'auteur applique un modèle qui lui est contemporain à des figures antérieures, les évêques du II^e siècle, qui n'avaient pas de tels pouvoirs et tâches politiques et administratifs.

La deuxième source est une lettre qui, selon l'historien du V^e siècle Sozomène, aurait été envoyée par l'empereur Julien [→] (361-363) à Arsace, grand-prêtre (*archiereus*) de la province de Galatie, en Asie Mineure. Dans ce texte, l'empereur exhorte Arsace et les autres prêtres à adopter une conduite similaire, en termes de morale et de vie publique, à celle des prêtres chrétiens. Cette conduite, selon l'empereur, implique l'accomplissement d'une série de tâches par ceux qui ont été couverts par la fonction sacerdotale.

Julien, Lettre 84, 430a (trad. G. Spampinato, éd. J. Bidez, CUF)

Et il ne suffit pas que tu sois le seul à avoir ce comportement, mais, en général, tous ceux qui sont prêtres en Galatie : soit tu les persuades, soit tu les pousse à être honnêtes, soit tu les privas du service sacerdotal (*tês hieratikês leitourgias*).

Comme déjà dit, Julien pousse Arsace et ses prêtres à imiter la conduite des prêtres chrétiens, qui s'intéressent aux problèmes de la communauté. En outre, l'empereur explique que, si les prêtres ne changent pas d'attitude par menace ou intimidation, leur « fonction sacerdotale » (*hieratikê leitourgia*) leur sera retirée. Il est intéressant de noter que, dans ce cas, l'empereur utilise le terme *leitourgia* en référence précisément au rôle et à la fonction de ces prêtres [→]. Du point de vue de Julien, le problème réside dans l'activité de ces prêtres galates : à l'imitation des chrétiens, ils doivent également s'occuper des tâches liées, par exemple, à la gestion physique de la communauté, aux soins des pauvres, dans une dimension plus « civique ». De cette manière, Julien conclut que les prêtres de la religion traditionnelle pourront être compétitifs avec leurs adversaires. Cette attitude aurait été interprétée par les chrétiens comme une tentative évidente d'imitation de la part de Julien. En effet, une raison très répandue dans la polémique contre les païens est précisément celle de leur (prétendue) imitation de la vérité chrétienne, sous une forme cependant dégénérée et corrompue (la dite *imitatio diabolica*).

2. *Leitourgia* et liturgie : vers un rituel institutionnalisé ?

Parallèlement à la valeur de fonction publique, la valeur rituelle de *leitourgia* commence à s'affirmer chez les auteurs chrétiens à partir du IV^e siècle. Dans ce sens, *leitourgia* est utilisé pour désigner un rituel spécifique ou un ensemble de rituels reconnus et codifiés par une autorité chrétienne. Comme on l'a observé, ce sens est en concurrence avec une autre signification de nature plus politico-administrative et, en plus, même dans le domaine rituel, les « liturgies » apparaissent très différentes et hétérogènes. Pour ces raisons, les auteurs chrétiens associent *leitourgia* à un terme complémentaire afin d'en affiner la nuance : le terme qui lui est parfois adjoint vise à spécifier le rituel exact concerné. Les deux extraits mentionnés dans ce paragraphe illustrent clairement comment, chez les auteurs chrétiens tardo-antiques, *leitourgia* est employé, en combinaison avec d'autres termes, pour caractériser un rituel spécifique.

Le premier passage est tiré de la *Vie de Constantin* d'Eusèbe de Césarée. Dans cet ouvrage, rédigé vers 335-339, l'historien rappelle les diverses vicissitudes qui ont conduit

l'empereur au pouvoir, sa magnanimité en tant que souverain et le soutien apporté au christianisme. Il s'agit indubitablement d'une œuvre élogieuse, dans laquelle Eusèbe présente Constantin comme un quasi homme de Dieu [→HOMME DIVIN]. L'auteur souligne particulièrement la dévotion de l'empereur pour le christianisme, qui, dans sa perspective, a profondément influencé sa vie personnelle et son règne. Eusèbe décrit également le lieu de sépulture de Constantin à Constantinople : autour de ce monument, les chrétiens de la ville accomplissent une liturgie, qui démontre l'importance de l'empereur même après sa mort.

Le second passage est tiré de l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret de Cyr, rédigée dans la première moitié du v^e siècle. Dans cet ouvrage, l'auteur, à l'instar d'Eusèbe, s'intéresse aux activités des évêques dans différentes régions de l'empire. La façon dont ces figures sont décrites montre clairement que leurs activités rituelles jouent un rôle crucial. C'est précisément par la mise en scène de ces pratiques rituelles que Théodoret confère une importance et une autorité particulières aux évêques. Sous cet angle, même les vêtements portés lors de la liturgie prennent de l'importance, car ils soulignent la fonction rituelle et l'autorité de celui qui les porte. Le passage en question aborde précisément ce thème. L'historien mentionne en effet un vêtement à fonction liturgique spécifique, porté par l'évêque de Jérusalem, Macaire.

**Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 4, 71, 2
(trad. M.-J. Rondeau, SC n°559, légèrement modifiée)**

Ainsi l'on peut voir encore maintenant le corps de cette âme trois fois bienheureuse partager la gloire des invocations faites aux apôtres, assister à l'assemblée du peuple de Dieu, être jugé digne du service mystique (*mustikê leitourgias*), jouir de la participation aux saintes prières, et posséder l'empire même après sa mort.

**Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* 2, 28, 2
(trad. P. Canivet, SC n°501, légèrement modifiée)**

La tunique sacrée que Constantin, l'empereur digne de toute louange, avait donnée à Macaire, l'évêque de la ville, pour honorer l'Église de Jérusalem, comme vêtement pour célébrer le service du divin baptême (*tên tou theiou baptismatos leitourgian*).

Dans ces deux passages, les auteurs font référence à une liturgie précise, qui est exprimée par un adjectif, dans le premier cas, ou par un autre terme, dans le second. Dans la *Vie de Constantin*, Eusèbe exalte l'empereur, en rappelant ce que ses restes, portés dans la basilique dédiée aux apôtres, continuent d'accomplir : partager la gloire des invocations faites aux disciples de Jésus ; participer aux prières ; gérer l'empire même après la mort. Parmi ces activités, Eusèbe mentionne également les rituels et, surtout, le « service mystique » (*mustikê leitourgia*). L'adjectif *mustikê* est lié au terme *mustêria* qui dans le grec des chrétiens, surtout à partir du iv^e siècle, entre autres significations, désigne le « mystère » [→] par excellence : l'eucharistie. Constantin, en d'autres termes, pouvait participer à la liturgie eucharistique qui avait lieu dans la basilique où son corps avait été déposé après sa mort. Cette représentation de Constantin dans la basilique s'inscrit dans le plan plus général de cet ouvrage, visant à magnifier la figure de l'empereur, perçue par Eusèbe comme un tournant dans l'histoire de l'empire et du christianisme [→CONSTANTIN].

À propos de Constantin, le passage de l'*Histoire* de Théodoret décrit le vêtement que l'empereur avait donné à Macaire, évêque de Jérusalem, pour honorer la ville. Ce don doit être interprété comme un élément de la politique religieuse de Constantin à l'égard du christianisme, visant ainsi à légitimer l'évêque et reconnaître son autorité à travers un objet rituel. En effet, cette tunique a une fonction principalement liturgique : Théodoret la définit comme un vêtement pour célébrer « le service du divin baptême » (*tên tou theiou baptismatos leitourgian*). Dans ce cas, le terme *leitourgia* est associé au terme *baptisma*. Ce mot, déjà en grec classique, désigne l'immersion de quelque chose dans l'eau. La Septante adopte *baptisma* pour désigner différents types d'immersion, dont celles de purification. C'est précisément à travers la traduction grecque de la Bible que ce terme entre dans le lexique des premiers textes chrétiens (p. ex. les évangiles) pour désigner une immersion de purification. Les auteurs chrétiens utilisent ce terme pour désigner précisément le rite de purification du péché originel, qui marque l'entrée du baptisé dans le groupe chrétien : cette valeur se consolide précisément à l'époque tardo-antique. Par conséquent, *baptisma* est un terme plutôt caractérisé comme « baptême chrétien » lorsque Théodoret écrit son *Histoire*. L'association de ce mot avec *leitourgia* renforce la connotation chrétienne de cette expression, ainsi que l'adjectif *theios* (« divin »), qui fait directement référence à Dieu. À travers la mention de la tunique, l'historien rappelle la grande autorité de l'évêque Macaire, non seulement en raison de sa relation avec Constantin, mais aussi du fait d'accomplir une *leitourgia* qui est physiquement signalée par le vêtement.

3. De *leitourgia* à *liturgia* : liturgie et ministère dans l'Occident latin

Comme *haireisis* [→HÉRÉSIES] ou *martur*, *liturgia* est un terme que le latin adopte directement du grec en le translittérant. Toutefois, contrairement à *haireisis*, qui est déjà largement utilisé par les auteurs chrétiens de langue latine du III^e siècle, *liturgia* n'est pas répandu dans les premiers siècles de l'Antiquité tardive, et jusqu'au V^e siècle seules de très rares occurrences de ce terme sont attestées.

La première attestation de *liturgia* chez un auteur latin montre comment ce mot commence à être connu dans le christianisme occidental. Le passage cité dans ce paragraphe est tiré des *Commentaires des Psaumes*, un ouvrage exégétique sur le livre biblique des *Psaumes*, écrit par Augustin d'Hippone (*Africa proconsularis*) entre la fin du IV^e et le début du V^e siècle. Dans ce passage, l'auteur discute de la raison pour laquelle les anges ne sont jamais appelés « divinités ». Selon Augustin, le fait que dans les livres bibliques ce terme n'est jamais employé pour parler de ces figures est dû à une cause, pour ainsi dire, rituelle.

Augustin, *Commentaires des Psaumes* 135, 3 (trad. G. Spampinato, éd. Gori 2002)

Si, donc, les saints anges (*sanctos angelos*) ne sont jamais appelés « dieux » dans aucun discours divin, c'est principalement pour une cause, à mon avis : que les hommes, à cause de ce nom, n'apprennent pas à accorder le ministère (*ministerium*) ou le service du culte, qui en grec s'appelle liturgie ou *latría* (*liturgia vel latría*), aux saints anges.

L'évêque d'Hippone explique que l'on évite d'appeler les anges « divinités » pour éviter que les individus leur attribuent les honneurs qui ne sont dus qu'à Dieu, en tombant dans

l'erreur des païens. Parmi ces honneurs, Augustin rappelle le *ministerium*, et pour expliquer ce concept il utilise une référence au grec : il affirme qu'en grec ce terme est indiqué précisément par *liturgia* ou par un autre mot, *latría*.

Ce passage d'Augustin témoigne du fait qu'en latin, à l'époque de l'évêque d'Hippone, le terme *liturgia* était connu comme l'équivalent grec de *ministerium* – terme largement utilisé pour indiquer, comme *leitourgia*, tant la fonction publique que la dimension rituelle. Toutefois, peut-être à cause de la concurrence avec *ministerium*, *liturgia* n'était pas encore répandue comme terme autonome dans le latin de l'Antiquité tardive. À cet égard, il est intéressant de noter qu'Augustin propose, avec *liturgia*, le terme *latría*, terme utilisé en grec pour désigner le culte de Dieu ou, en se référant souvent aux païens [→] et aux hérétiques, des dieux – le composé *eidololatría*, « culte des idoles » [→].

Si *latría* ne sera pas utilisé en latin, le terme *liturgia* a une histoire différente. Si au v^e siècle ce mot est peu présent, à partir du siècle suivant il trouvera une diffusion plus large parmi les auteurs chrétiens latins. Par exemple, au début du vi^e siècle *liturgia* est utilisé avec la valeur rituelle par le moine Benoît de Nursie dans sa célèbre *Règle* (ch. 66), un écrit destiné aux moines et présentant un caractère législatif, tandis que Germain de Paris intitule l'un de ses traités *Bref exposition de la liturgie gallicane*. Dans le latin médiéval, le terme *liturgia* sera utilisé beaucoup plus fréquemment, pour indiquer une forme rituelle précise. En raison de cette diffusion, le terme passera aux langues modernes avec la signification qui, aujourd'hui, est la principale : liturgie (fran.), *liturgy* (angl.), *liturgia* (ital., esp. et port.), *Liturgie* (all.), etc.

Bibliographie

- Cassingena-Trévedy 2009 : F. Cassingena-Trévedy, *Les Pères de l'Église et la liturgie. Un esprit, une expérience. De Constantin à Justinien*, Paris.
- Fröhlich, Müller 2005 : P. Fröhlich, C. Müller (éd.), *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique*, Genève.
- Gori 2002 : F. Gori, *Augustinus, Enarrationes in Psalmos 134-140*, CSEL 95/4, Wien.
- Lewis 1960 : N. Lewis, « Leitourgia and related terms I », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 3, p. 175-184.
- Lewis 1961 : N. Lewis, « Leitourgia studies », dans *Proceedings of the IXth International Congress of Papyrology*, Oslo, p. 233-245.
- Lewis 1965 : N. Lewis, « Leitourgia studies », *Greek, Roman and Byzantine Studies* 3, p. 227-230.
- Nicolotti 2015 : A. Nicolotti, « L'evoluzione della liturgia », dans E. Prinzivalli (éd.), *Storia del cristianesimo*, 1 : *L'età antica (secoli I-VII)*, Roma, p. 387-409.
- Metzger 1994 : M. Metzger, *Histoire de la liturgie*, Paris.
- Queyrel 2007 : A. Queyrel, « Les citoyens entre fortune et statut civique dans l'Athènes classique », dans M. Debidour (éd.), *Économies et sociétés dans la Grèce égéenne, 478-88 av. J.-C.*, Nantes.

6. PRIÈRE

Andrei Timotin

Il n'y a pas de religion dans l'Antiquité qui ne connaisse la prière. Qu'elle soit de demande, de louange, d'humilité, d'action de grâces ou d'une autre fonction, la prière est le moyen le plus habituel d'entrer en relation avec Dieu ou les dieux. En grec, elle est désignée, en général, par le terme *euchê* (ou *proseuchê*, dans la *koinê*) et ses dérivés [Corlu 1966], qui signifie à la fois « prière » et « vœu », mais aussi par d'autres termes comme *deêsis*, peu attesté chez les auteurs classiques et qui désigne habituellement une demande adressée à Dieu, *eulogia*, avec l'aspect d'éloge [Belayche 2020], ou, en contexte chrétien, *eucharistia*, la prière d'action de grâces. En latin, les termes les plus usuels sont *precatio*, la prière de demande et, en contexte chrétien, *oratio*, mais d'autres termes sont également utilisés (p. ex. *votum*) et le champ lexical de la prière chrétienne est également très divers [Chapot 2010]. En hébreu la prière est appelée, en général, *tefillah*, dont la racine se retrouve dans le mot *tefillin*, les phylactères portés rituellement au bras gauche et à la tête durant la prière du matin et à d'autres occasions [→ CONCILES, n°2], mais d'autres vocables peuvent être employés.

Si la prière peut prendre des formes plus personnelles et spontanées, elle obéit généralement à une certaine structure de composition, a lieu à certains moments de la journée ou de l'année et est accompagnée par des gestes et, dans certains contextes, par des offrandes. En ce qui concerne le rythme quotidien, les Grecs priaient le matin et le soir, au lever et au coucher du soleil (p. ex. Platon, *Lois* 10, 887e), les Romains, sauf situations exceptionnelles, uniquement le soir [Champeaux 2010, p. 17-19], alors que le judaïsme ancien connaissait trois prières quotidiennes, le matin, l'après-midi et le soir (*Psaumes* 55 [54], 18), une distribution qui se retrouve aussi dans les premiers écrits chrétiens (p. ex. *Didachè* 8, 3). Les Grecs et les Romains priaient vers le soleil levant, comme le faisaient aussi les chrétiens dès le II^e siècle (Tertullien, *Apologétique* 16, 10). Les églises sont, en général, dirigées vers l'Orient, alors que les juifs se tournent en prière vers le temple de Jérusalem et les synagogues sont élevées dans la même direction, même après sa destruction.

Pour ce qui est des gestes qui accompagnent la prière, les Grecs et les Romains priaient habituellement debout, les mains levées tendues vers le ciel (p. ex. Homère, *Odyssée* 9, 527 ; Virgile, *Énéide* 3, 176) ou vers la statue de culte (p. ex. Hérodote 1, 31). Dans le judaïsme et l'Orient chrétien, prier debout, les bras étendus, est également la posture habituelle (p. ex. *Exode* 9, 29 ; 10, 21 ; *Psaumes* 28 [27], 2 ; 63 [62], 5 ; 1 *Timothée* 2, 8). L'agenouillement (*proskunêsis*), geste exprimant une soumission et une adoration extrêmes, reflète une attitude que les Grecs avaient tendance à qualifier de superstitieuse ou d'efféminée (p. ex. Plutarque, *Sur la superstition* 166a ; Diogène Laërce 4, 37), mais il connaît un processus d'intériorisation et de spiritualisation dans le néoplatonisme [Timotin 2017, p. 131-132, 221-223]. À Rome, l'agenouillement est une expression de l'imploration, dans le cadre du rite de la *supplicatio* (p. ex. Ovide, *Fastes* 2, 438 ; Lucrèce 5, 1200), accompagné d'autres gestes

comme celui d'embrasser les genoux de la statue de culte ou de se traîner à genoux sur le seuil des temples (Dion Cassius 43, 26 et 60, 23), mais il reste une marque de soumission désespérée associée à des situations exceptionnelles [Freyburger 1988]. Dans le christianisme, la prière à genoux est la posture du Christ à Gethsémani (*Luc* 22, 41) ou de Paul sur le chemin de Damas (*Actes* 9, 4). Elle se généralise au sein de l'Église, en alternance avec la position debout, en signe de pénitence et d'humilité ; dans la prière liturgique, la gène-flexion est adoptée notamment pendant le carême.

Une certaine tension existe entre les dimensions personnelle et publique de la prière, entre son caractère spontané et sa rhétorique [Pernot 2000]. Dans le judaïsme, la prière se substitue au culte du temple après sa destruction et est modelée par sa structure. Dans le Talmud de Babylone (*Taanit* 2a, 11), elle est considérée comme un commandement biblique (*Deutéronome* 11, 13) et, dans sa forme achevée, est accomplie en public, mais la prière individuelle trouve sa place au sein de la prière communautaire : « les maîtres exigent que chaque individu renouvelle quelque chose dans sa prière » (*Berakhot* 29b). Dans le christianisme, le *Notre Père* est la plus ancienne et la plus répandue des prières, mais il a été transmis sous deux formes différentes dans les évangiles – une forme longue, celle de *Matthieu* 6, 9-13, et une forme courte, celle de *Luc* 11, 24 –, et ses variantes se diversifièrent jusqu'à la fin du IV^e siècle. C'est une prière à la fois communautaire et personnelle.

Dans le monde gréco-romain, malgré une certaine flexibilité dans la composition des hymnes et des prières, la prière de demande comporte, en général, trois parties : « l'invocation, qui nomme et appelle la divinité, l'argument, qui indique les raisons pour lesquelles on s'adresse à telle divinité et mérite d'obtenir une réponse favorable ; la demande proprement dite (*precatio*). Dans le *votum* romain on aura plutôt la succession : invocation – demande – promesse. L'argumentaire, qui doit convaincre la divinité d'intervenir favorablement, est généralement emprunté à l'un des trois schémas suivants : *da quia dedi*, accorde-moi ta faveur parce que j'ai su être généreux envers toi ; *da ut dem*, accorde-moi ta faveur pour qu'en échange je me montre généreux envers toi ; *da quia dedisti*, accorde-moi ta faveur puisque tu l'as déjà fait en d'autres occasions » [Chapot, Laurot 2001, p. 12-13].

Le caractère codifié et ritualisé des formules romaines de prière est bien souligné, par exemple, par Pline l'Ancien (*Histoire naturelle* 28, 10-11). L'illustre naturaliste romain ébauche une typologie des prières qui accompagnent le rite sacrificiel et la consultation des dieux et insiste sur le caractère figé des formules oratoires (*certae precationes*), garant de leur efficacité. Cette efficacité repose sur le caractère immuable des formules prononcées par les prêtres, différentes en fonction de leur finalité ; attentivement surveillé par toute une série de procédures rituelles, ce caractère assure le bon déroulement et l'efficacité du rite.

La prière est, dans l'Antiquité, non seulement un élément essentiel de la pratique religieuse, publique ou privée, mais aussi un objet privilégié de réflexion philosophique et théologique. Les philosophes et les théologiens conceptualisent, systématisent et interprètent les faits religieux et cette réflexion peut influencer et orienter la pratique religieuse. Dans ce contexte, la place que la prière occupe, à la fin de l'Antiquité, dans le néoplatonisme grec revêt un caractère paradoxal : l'affirmation de la transcendance absolue du premier principe, inaccessible à travers les cultes traditionnels, coexiste en effet avec la revalorisation du rituel dans le cadre d'une conception selon laquelle l'accomplissement rigoureux des rites, dans leur dimension à la fois extérieure et intérieure, peut nous permettre d'atteindre Dieu. Les théories de la prière élaborées par Jamblique et Proclus reflètent bien ce paradoxe [Timotin

2017]. Ce phénomène n'est sans doute pas sans relation avec l'essor du christianisme et les nouveaux rapports entre philosophie et religion qu'il institue. À une époque où le christianisme adopte la philosophie et se définit comme la « vraie philosophie » [Mortet 2014], le néoplatonisme se ritualise et se présente comme une religion à part entière. Le discours philosophique tend ainsi à se définir comme un hymne en prose adressé aux dieux et le mode de vie philosophique comme une forme supérieure de prière [Hoffmann 2020]. En même temps, la réflexion chrétienne sur la prière (p. ex. Clément d'Alexandrie, Origène, Évangile le Pontique) adopte une terminologie et des questionnements empruntés aux écoles philosophiques grecques. Ce double phénomène explique, en bonne partie, les convergences entre le néoplatonisme et le christianisme dans la définition de la prière qu'on peut déceler à la fin de l'Antiquité [Timotin 2021].

1. La vertu, condition préalable de la prière : Porphyre et Augustin

La question relative aux conditions préalables de la prière, qui permettent qu'elle soit écoutée et exaucée, préoccupe non seulement les auteurs chrétiens, mais aussi les philosophes de l'Antiquité tardive. Parmi ces derniers, Porphyre se distingue à plusieurs titres : disciple de Plotin, il est un auteur prolifique, particulièrement intéressé par les phénomènes religieux (mythes, oracles, statues de culte, sacrifices, prières, etc.) sur lesquels il rédige plusieurs ouvrages ; exégète de Platon et d'Aristote et redoutable polémiste antichrétien, il est notamment connu dans l'Antiquité comme l'auteur d'un traité *Contre les chrétiens*, aujourd'hui perdu, mais dont subsistent des fragments. Dans les dernières années de sa vie, Porphyre rédige la *Lettre à Marcella*, qui se présente formellement comme une lettre de consolation adressée à sa femme – qu'il avait épousée sur le tard et qui déplorait, semble-t-il, ses trop longs voyages –, mais qui est en réalité un traité de spiritualité néoplatonicienne et un guide de religion intérieure sans véritable parallèle à son époque. C'est dans ce contexte qu'il exprime la conception selon laquelle c'est la vertu, illustrée par les bonnes actions, qui rend la prière efficace et agréable aux dieux, en développant une idée qui remonte à Platon (*Lois* 4, 716d-717a).

Porphyre, *Lettre à Marcella* 24 (trad. É. des Places, CUF)

Le mal de l'homme n'a aucun dieu pour cause ; le responsable c'est l'intellect qui a choisi pour soi. La prière (*euchê*) accompagnée d'actions mauvaises est impure et Dieu ne peut l'accueillir ; accompagnée de bonnes actions (*meta kalôn ergôn*), elle est pure et tout ensemble bien accueillie de Dieu. Quatre éléments sont essentiels dans nos rapports avec Dieu : la foi (*pistis*), la vérité (*alêtheia*), l'amour (*erôs*), l'espérance (*elpis*). Car il faut croire que le seul salut est la conversion vers Dieu ; puis, quand on a cru, mettre tout son zèle à connaître la vérité sur Dieu ; et quand on la connaît, s'éprendre d'amour pour l'objet connu, et une fois épris d'amour, nourrir son âme de belles espérances, la vie durant ; car c'est par les belles espérances que les bons l'emportent sur les mauvais.

Dans ce passage, Porphyre affirme que seule la prière de l'homme vertueux, qui s'accompagne de bonnes actions, est accueillie par Dieu, et que cette vertu se compose essentiellement de quatre éléments : la foi, à savoir la croyance en l'existence d'un salut universel qui consiste à se convertir vers Dieu – la divinité transcendante du néoplatonisme, supérieure

aux dieux de la tradition ; la vérité théologique sur Dieu et sur la place de l'homme dans le monde ; l'amour et l'espoir qu'il fait naître sur le sort posthume de l'âme. Ces quatre vertus d'origine chaldaïque [Hoffmann 2011] résument, dans une sorte de *credo* néoplatonicien, la condition préalable d'une prière efficace, qui s'accompagne de l'effort assidu de l'orant de se rapprocher autant que possible de Dieu.

Un siècle avant Porphyre, l'idée selon laquelle « prier convient surtout à ceux qui connaissent la divinité comme il faut et possèdent la vertu qui s'accorde avec elle » est exprimée par Clément d'Alexandrie (*Stromates* 7, 39, 1). Sous une forme où les points de similitude avec le texte de Porphyre ne manquent pas, elle apparaît aussi chez Augustin, dans sa *Lettre à Proba*, une noble veuve romaine, qui demande des éclaircissements sur le passage de la *Lettre aux Romains* « Nous ne savons que demander pour prier comme il faut » (8, 26) ; cette sollicitation donne à Augustin l'occasion de rédiger, dans les années 411-412, une lettre de réponse, qui restera un de ses textes les plus importants sur la prière.

Augustin, Lettre à Proba 24 (trad. M. Poirier, M. Steffann dans *Prier en Afrique chrétienne. Tertullien, Cyprien, Augustin*, Paris, 2016, p. 147-148)

Tu sais maintenant, je crois, et dans quelles dispositions tu dois prier, et que demander dans ta prière. Ce n'est pas moi qui te l'enseigne, mais celui qui a daigné nous instruire tous. C'est donc la vie bienheureuse qu'il faut rechercher, c'est elle qu'il faut demander au Seigneur. Mais en quoi consiste la vie bienheureuse ? Bien des hommes en ont discuté longuement. Quant à nous, pourquoi recourir à tant de philosophes et à tant d'arguments ? L'Écriture divine dit en peu de mots et en toute vérité : *Heureux le peuple dont le Seigneur est le Dieu* (*Psaumes* 143, 15). Pour être élu membre de ce peuple, pour arriver à contempler Dieu et à vivre avec lui sans fin, *le but du commandement est la charité qui procède d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère* (1 *Timothée* 1, 5). En ces trois éléments, l'espérance est exprimée par la bonne conscience. Ainsi la foi (*fides*), l'espérance (*spes*) et la charité (*charitas*) mènent jusqu'à Dieu celui qui prie, c'est-à-dire celui qui croit, qui espère, qui désire et qui cherche dans la Prière du Seigneur ce qu'il doit demander à Dieu. Les jeûnes et, parmi les autres plaisirs, sans nuire à la santé du corps, le frein mis à la concupiscence, et surtout les aumônes aident puissamment la prière (*orationem*), nous permettant de dire : *Au jour de ma détresse j'ai cherché Dieu de mes mains, la nuit en sa présence ; et je n'ai pas été déçu* (*Psaumes* 76, 3). Or comment chercher avec les mains le Dieu incorporel et impalpable, sinon en le cherchant par les œuvres (*operibus*) ?

Dans ce passage remarquable, Augustin expose sur la prière une conception qui réunit deux idées essentielles qui se retrouvent également dans la *Lettre à Marcella* de Porphyre : d'une part, celle selon laquelle ce sont les bonnes actions (*opera*) – dans ce contexte surtout les aumônes –, qui permettent à l'homme de s'approcher de Dieu, en faisant que sa prière soit bien accueillie – c'est ainsi qu'Augustin interprète en effet le *Psaume* 76, 3 (« Au jour de ma détresse j'ai cherché Dieu de mes mains [...] et je n'ai pas été déçu » ; d'autre part, pour parcourir le chemin qui mène vers le salut, « pour arriver à contempler Dieu et à vivre avec lui sans fin », la disposition intérieure du chrétien est définie par trois éléments : la foi, la charité et l'espoir, qui sont autant de conditions préalables de la prière véritable. Les trois éléments, avec la *charitas* (gr. *agapê*) remplaçant naturellement l'*erôs* néoplatonicien, apparaissent également, et avec la même fonction, dans le texte de Porphyre, qui leur ajoute la vérité (*alêtheia*).

2. La prière comme conversation de l'intellect avec Dieu : Évagre et Jamblique

Une des définitions les plus répandues de la prière dans la littérature chrétienne ancienne d'expression grecque est celle selon laquelle la prière (*proseuchê*) est une « conversation » (*homilia*) intérieure avec la divinité. Attestée d'abord chez Clément d'Alexandrie (*Stromates* 7, 39, 6), reprise par Origène (*Sur la prière* 9, 2) et Grégoire de Nysse (*Homélies sur le « Notre Père »* 1), elle est déjà bien enracinée chez Évagre le Pontique (iv^e siècle), dans son œuvre la plus célèbre, les *Chapitres sur la prière*, et connaîtra une certaine fortune dans le christianisme syriaque [Bitton-Ashkelony 2011].

Abondamment copiée, son œuvre a été traduite dans la plupart des langues anciennes, sauf le latin. Rédigée en Égypte, dans le désert des Kellia, dans la dernière partie de sa vie (ca. 385-399), elle est organisée en 153 chapitres qui traitent des questions relatives à la pratique monastique de la prière et à sa signification théologique. Dans ce contexte, la définition de la prière comme *homilia* de l'intellect avec Dieu est placée en exergue de tout le traité.

Évagre le Pontique, *Sur la prière* 3, 34 et 55 (trad. P. Géhin, SC n°589)

La prière est un entretien de l'intellect avec Dieu (*proseuchê homilia esti nou pros theon*). De quel état a donc besoin l'intellect pour qu'il puisse sans retour en arrière se tendre vers son propre Maître et s'entretenir (*sunomilein*) avec lui sans intermédiaire ? [...] Ne doute pas, si tu n'obtiens pas immédiatement de Dieu ce que tu demandes, car il veut te faire plus de bien si tu persévères auprès de lui dans la prière. Qu'y a-t-il en effet de plus haut que de s'entretenir (*prosomilein*) avec Dieu et d'être attiré dans une relation intime (*sunousia*) avec lui ? [...] Celui qui aime Dieu s'entretient (*sunomilei*) toujours avec lui comme avec un père, en se détournant de toute représentation passionnée (*pan noëma empathes*).

Évagre définit ainsi la prière comme un entretien intérieur, de nature intellectuelle, que l'homme exempt de passions et animé par un amour filial engage avec Dieu sans intermédiaire, de manière familière, « comme avec un père ». La dimension intime et familière de la conversation avec la divinité est essentielle dans sa définition de la prière. Elle a aussi des racines bibliques (p. ex. *Exode* 33, 11, à propos de Moïse avec lequel Dieu parle « face à face », comme à un ami).

On fait généralement remonter cette définition à Maxime de Tyr, philosophe médio-platonicien et rhéteur grec du II^e siècle, selon lequel la prière du philosophe est précisément « une conversation familière (*homilian*) et un entretien (*dialekton*) avec les dieux sur les choses déjà présentes (*peri tôn parontôn*) et une preuve de vertu (*epideixin tês aretês*) » (*Discours* 5, 8). L'idée selon laquelle la prière véritable vise les choses présentes (*ta paronta*), qu'on possède déjà, et non les choses absentes, dont on est dépourvu, a pourtant une résurgence stoïcienne. Une des règles de conduite du sage stoïcien est, en effet, celle de se soucier seulement de ce qui est présent, sans s'intéresser à ce qui n'est pas encore ou à ce qui a déjà été (Marc-Aurèle, *Méditations* 8, 36 ; Épictète 3, 24, 17). Cette idée est présente dans la littérature chrétienne à commencer par Clément d'Alexandrie (*Stromates* 7, 44).

De même, l'idée de la prière comme *homilia* ou *prosomilia* avec la divinité, qui traverse la réflexion chrétienne sur la prière, est attestée également chez Jamblique (vers 250-330). Fondateur d'une importante école platonicienne en Syrie, à Apamée, Jamblique est une

figure centrale du néoplatonisme, auteur d'une œuvre abondante, en grande partie perdue aujourd'hui, qui a joui d'une grande estime auprès de ses successeurs, notamment l'empereur Julien et Proclus. La plus célèbre de ses œuvres, la *Réponse à la « Lettre à Anébon » de Porphyre* – mieux connue sous le nom de *De mysteriis Ægyptiorum* que Marsile Ficin lui a attribué – représente une collection systématique de réponses à des questions de philosophie religieuse adressées par Porphyre dans sa *Lettre à Anébon*. C'est dans ce contexte que Jamblique élabore, en réponse aux questions soulevées par Porphyre au sujet des prières de culte, une véritable théologie de la prière. La prière est alors définie comme une pratique permettant la conversion progressive de l'âme vers les dieux et le contact durable avec eux [Timotin 2017, p. 169-205].

**Jamblique, *Réponse à la « Lettre à Anébon » de Porphyre 1, 15*
(trad. H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, A. Lecerf, CUF)**

Du fait même que nous sommes inférieurs aux dieux par la puissance, la pureté, et sous tous rapports, il est plus opportun que tout de les supplier (*hiketeuein*) au-delà de toute mesure. En effet, la conscience de notre propre néant (*oudeneia*), si l'on nous juge par comparaison aux dieux, nous fait tout naturellement nous tourner vers les suppliques, et grâce à l'imploration (*hiketeias*), nous nous élevons peu à peu vers l'objet de nos supplications ; grâce à notre conversation (*prosomilein*) continuelle (*sunechôs*) avec lui, nous devenons semblables à lui et, d'imparfaits que nous sommes, nous acquérons doucement une perfection divine.

La nécessité de la prière est fondée ainsi sur l'infériorité absolue (*oudeneia*) de l'homme par rapport à la divinité, sur la distance incommensurable qui l'en sépare et qui le met naturellement dans la posture du suppliant. Il est significatif que Jamblique utilise dans ce contexte, pour désigner la prière, le terme d'*hiketeia* « imploration », qui désigne une espèce de prière caractérisée précisément par une attitude d'humilité profonde, d'abaissement devant la divinité [Freyburger 1988]. Cette supplication est définie comme une conversation (*prosomilia*) intérieure et permanente (*sunechôs*) avec la divinité, qui permet progressivement à l'intellect (*nous*) humain de devenir semblable à l'Intellect divin, en accord avec l'idéal platonicien de la « ressemblance à Dieu » (*homoiôsis theô*), idéal adopté dans le christianisme ancien, par exemple par Grégoire de Nysse. Chez Jamblique, la prière revêt ainsi essentiellement une fonction anagogique. Chez Évagre (*Sur la prière* 36), la prière est également définie comme « la montée (*anabasis*) de l'intellect vers Dieu ».

3. La prière ininterrompue dans le christianisme ancien

Un des aspects de la conversation avec la divinité dans ce passage de Jamblique est son caractère ininterrompu (*sunechôs*), qui renvoie à l'idée d'une prière permanente, un thème bien attesté dans le christianisme ancien [Guillaumont 1980]. Dans ce contexte, le thème de la prière ininterrompue fut développé notamment en relation avec l'exégèse de la *Première Lettre aux Thessaloniens* 5, 17, « priez sans cesse » (*adialeiptôs proseuchesthe*), passage auquel fait écho, dans l'*Évangile de Luc* (18, 1), la formule introduisant la parabole du juge et de la veuve : « on doit prier toujours » (*pantote proseuchesthai*). Le premier auteur qui développe cette idée est Clément d'Alexandrie, en mettant en opposition la pratique païenne

de prier à certains moments de la journée et à l'occasion des fêtes et l'impératif chrétien de prier en toute occasion et par tous les moyens (*Stromates* 7, 35).

Cyprien, évêque de Carthage au milieu du III^e siècle et docteur de l'Église latine des premiers siècles, reprend la question de la prière perpétuelle dans son traité *Sur l'oraison dominicale*. Inspiré du *De oratione* de Tertullien, l'essentiel du traité consiste en l'exégèse détaillée du *Notre Père*, accompagnée par des recommandations sur la manière dont il faut prier. Dans ce contexte, Cyprien développe un thème voué à une fortune importante dans la pratique monastique, la prière durant la nuit, légitimée par des références bibliques comme l'*Évangile de Luc* (2, 37), sur la veuve Anne qui restait jour et nuit dans le temple en jeûne et en prière.

Cyprien, *Sur l'oraison dominicale* 36

(trad. M. Poirier, M. Steffann dans *Prier en Afrique chrétienne. Tertullien, Cyprien, Augustin*, Paris, 2016, p. 82-83)

Nous qui ne cessons d'être dans le Christ, autrement dit dans la lumière, au cours des nuits non plus n'interrompons pas la prière (*oratione*). C'est ainsi que la veuve Anne, qui ne s'arrêtait jamais de supplier (*rogans semper*) et de veiller sans cesse, mettait toute sa constance à se concilier Dieu, ainsi qu'il est écrit dans l'évangile : *Elle ne s'écartait pas du temple, offrant nuit et jour le service de ses jeûnes et de ses prières* [Luc 2, 37]. Que vivent à leur guise les païens, qui n'ont pas encore reçu la lumière, ou bien les Juifs, qui délaissés par la lumière sont retombés dans les ténèbres, mais, frères bien-aimés, qui ne cessons d'être dans la clarté du Seigneur, qui gardons fermement en mémoire ce qu'en recevant la grâce nous sommes devenus, comptons la nuit pour du plein jour. [...] Nous ne connaissons dans le royaume que du jour, sans coupures de nuit ; restons de même éveillés dans la nuit comme si c'était la lumière ; destinés à sans cesse prier (*oraturi semper*) et rendre grâce à Dieu, n'arrêtons pas ici non plus de prier et de rendre grâce.

Le thème de la prière ininterrompue est repris au III^e siècle également par les auteurs chrétiens de langue grecque, comme Origène. Figure centrale de l'exégèse biblique et un des plus grands théologiens chrétiens de l'Antiquité, Origène est l'auteur d'un traité *Sur la prière*, qui ancre l'explication du *Pater noster* et la théologie de la prière dans l'interprétation de la Bible et qui a exercé une certaine influence sur la réflexion ultérieure sur la prière, en particulier sur Évangé [Perrone 2011].

Origène, *Sur la prière* 12, 2

(trad. A. G. Hamman, dans *Origène, La prière*, Paris, 2002, p. 50)

Prier sans interruption (*adialeiptôs proseuchetai*) fait partie intégrante des œuvres de la vertu ou des commandements qui nous poussent à la prière ; il prie sans cesse, celui qui lie la prière (*euchê*) à l'action et l'action à la prière : c'est la seule manière de « prier sans cesse » (*adialeiptôs proseuchesthe*, 1 Thess 5, 17). Nous devons donc considérer que ce qui est demandé est possible, si nous disons que toute la vie du saint est une longue prière ininterrompue dont ce que nous appelons habituellement la prière n'est qu'une partie.

Dans ce passage, Origène insiste en particulier sur le lien entre prière et action, lien qui permet de rendre applicable le précepte « prier sans cesse » (1 Thessaloniciens 5, 17), selon une conception déjà attestée chez Clément d'Alexandrie. Dans ce contexte, Origène développe néanmoins cette conception dans une direction nouvelle par rapport à son prédécesseur, en étendant la signification de la notion de « prière » à toute la durée d'une vie caractérisée

par l'idéal chrétien de sainteté et dont la prière, au sens propre du mot, n'est qu'une partie. Ainsi définie, la prière désigne l'ensemble d'une vie sans cesse tendue vers Dieu.

4. La prière cosmique dans le néoplatonisme tardif

La conception d'une prière qui désigne la vie toute entière se retrouve à la fin de l'Antiquité dans un univers religieux différent, dans le néoplatonisme tardif, chez Hermias d'Alexandrie (v^e siècle), dans ses *Scholies sur le « Phèdre »*, fondées sur l'enseignement de Syrianus dans l'Académie néoplatonicienne d'Athènes : « et qu'est la prière (*euchê*), sinon un effort d'assimilation (*homoiôsis*) et de tension vers les dieux à travers la vie (*zoês*) ? » [Chapot, Laurrot 2001, p. 399]. Cette conception a ses racines dans la théologie de la prière de Jamblique, selon laquelle la prière représente essentiellement le processus de conversion (*epistrophê*) de l'âme vers la divinité. Dans sa *Réponse à la « Lettre à Anébon » de Porphyre* (5, 26), Jamblique expose en effet amplement le rôle de la prière dans la conversion des âmes vers les dieux, en distinguant trois degrés d'élévation de la prière, qui s'achèvent par l'union (*henôsis*) mystique.

Cette doctrine sera reprise et développée, au v^e siècle, par Proclus, un des derniers grands philosophes de l'Antiquité tardive, auteur d'une œuvre monumentale composée notamment des traités de théologie systématique (*Éléments de théologie*, *Théologie platonicienne*), des commentaires des œuvres de Platon, ainsi que des hymnes et des prières. Proclus expose dans le préambule de son *Commentaire sur le « Timée »* (1, p. 206, 26-214, 12, éd. Diehl) un petit traité sur la prière, qu'il examine systématiquement en fonction de trois aspects – son essence, sa perfection et son origine –, et dont il distingue cinq degrés de perfection, chacun des degrés étant décrit, sur la voie tracée par Jamblique, comme une étape dans la conversion de l'âme vers le feu divin, dont elle est une parcelle. Dans ce contexte, Proclus étend l'action anagogique de la prière à l'ensemble des êtres, en suivant la doctrine professée par un disciple de Jamblique, Théodore d'Asinè, philosophe néoplatonicien de la fin du III^e et la première moitié du IV^e siècle ; de son œuvre seuls des fragments subsistent.

**Proclus, *Commentaire sur le « Timée »* 1, p. 212, 30-213, 3 éd. Diehl
(Proclus, *Commentaire sur le Timée*, trad. A.-J. Festugière, Paris, 1996)
= Théodore d'Asinè, fr. 7 (W. Deuse, *Theodoros von Asine. Sammlung der Testimonien und Kommentar*, Wiesbaden, 1973, p. 96-97)**

Son essence (*ousia*) [= de la prière] est de lier et d'unir les âmes aux dieux ou, pour mieux dire, d'unifier toutes les choses secondes avec les premières : *car toutes choses prient (panta gar euche-tai), sauf le premier*, dit le grand Théodore.

Dans ce passage, Proclus expose ainsi la conception, qui remonte à Théodore d'Asinè, selon laquelle la conversion, dont la prière est l'expression propre, se produit à l'échelle de l'ensemble de la réalité. Dans cette perspective, toutes choses prient dans la mesure où elles sont capables de se convertir, en accord avec leur position dans la hiérarchie, vers le principe premier. Des formules analogues à celle de Théodore d'Asinè se retrouvent aussi dans les hymnes de Synésios de Cyrène (*Hymne* 1, 343-344 Lacombrade) et dans un hymne qui a circulé sous le nom de Grégoire de Nazianze, mais qui date, très probablement, d'une époque plus tardive (*Carmina dogmatica* 29, PG 37, 507-508).

Cette théorie est illustrée par Proclus dans son écrit *Sur l'art hiératique* à travers l'exemple de l'héliotrope, une plante dont les mouvements sont envisagés comme un hymne silencieux en l'honneur du Soleil, le dieu qui préside à sa chaîne :

Proclus, *Sur l'art hiératique* (trad. A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, 1981 [1^{ère} éd. 1944], p. 134)

D'où vient en effet que l'héliotrope se meut en accord avec le Soleil, le sélénotrope avec la Lune, tous deux faisant cortège, dans la mesure de leurs forces, aux luminaires du monde ? Car tous les êtres prient (*euchetai gar panta*) selon le rang qu'ils occupent (*kata tèn oikeian taxin*), ils chantent les chefs qui président à leur série tout entière, chacun louant à sa manière, spirituelle, rationnelle, physique ou sensible : ainsi l'héliotrope se meut-il autant qu'il lui est facile de se mouvoir, et si l'on pouvait entendre comme il frappe l'air durant qu'il tourne sa tige, on se rendrait compte à ce bruit qu'il offre une sorte d'hymne (*hymnon*) au Roi, tel qu'une plante peut le chanter.

Dans cette perspective, chaque être prie selon le rang (*taxis*) qu'il occupe dans la hiérarchie des êtres, et cette prière exprime sa conversion vers le principe ultime, qui est la loi universelle qui régit l'ensemble de la réalité. L'univers entier est ainsi envisagé, dans le néoplatonisme tardo-antique, comme une perpétuelle et silencieuse litanie.

Bibliographie

- Belayche 2020 : N. Belayche, « L'eulogia dans l'épigraphie religieuse de l'Anatolie impériale », dans Ph. Hoffmann, A. Timotin (éd.), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité*, Turnhout, p. 17-38.
- Bitton-Ashkelony 2011 : B. Bitton-Ashkelony, « The limit of the mind (νοῦς) : Pure prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Niniveh », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 15, p. 291-321.
- Champeaux 2010 : J. Champeaux, « *Certis precatationibus* : une prière ritualisée », dans S. Roesch (éd.), *Prier dans la Rome antique. Études lexicales*, Paris, p. 13-33.
- Chapot 2010 : F. Chapot, « Le vocabulaire de la prière dans la première littérature chrétienne : innovations et emprunts », dans S. Roesch (éd.), *Prier dans la Rome antique. Études lexicales*, Paris, p. 115-137.
- Chapot, Laurot 2001 : F. Chapot, B. Laurot (éd.), *Corpus de prières grecques et romaines*, Textes réunis, traduction et commentaire, Turnhout.
- Corlu 1966 : A. Corlu, *Recherches sur les mots relatifs à l'idée de prière, d'Homère aux Tragiques*, Paris.
- Freyburger 1988 : G. Freyburger, « Supplication grecque et supplication romaine », *Latomus* 67, p. 501-525.
- Guillaumont 1980 : A. Guillaumont, « Le problème de la prière continue dans le monachisme ancien », dans J. Ries (éd.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Actes du colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978), Louvain-la-Neuve, p. 285-293.
- Hoffmann 2011 : Ph. Hoffmann, « Erôs, Alêtheia, Pistis ... et Elpis. Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (Fr. 46 des Places, p. 26 Kroll) », dans H. Seng, M. Tardieu (éd.), *Die Chaldaeischen Orakel. Kontext, Interpretation, Rezeption*, Heidelberg, p. 255-324.
- Hoffmann 2020 : Ph. Hoffmann, « Les prières en prose de Simplicius, entre rhétorique et théologie », dans Ph. Hoffmann, A. Timotin (éd.), *Théories et pratiques de la prière à la fin de l'Antiquité*, Turnhout, p. 209-267.
- Morlet 2014 : S. Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (I^{er}-VI^e siècle)*, Paris.
- Pernot 2000 : L. Pernot, « Prière et rhétorique », dans L. Calboli Montefusco (éd.), *Papers on Rhetoric*, III, Bologna, p. 213-232.
- Perrone 2011 : L. Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, Brescia.
- Timotin 2017 : A. Timotin, *La prière dans la tradition platonicienne, de Platon à Proclus*, Turnhout.
- Timotin 2021 : A. Timotin, « Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne sur la prière », dans M. Casin, H. Grelier, F. Vinel (éd.), *Gregory of Nyssa : Homilies on the Our Father. An English translation with commentary and supporting studies. Proceedings of the 14th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paris, 4-7 September 2018)*, Leiden – Boston, p. 3-31.

7. MYSTÈRES

Francesco Massa

Aujourd'hui encore, lorsque l'on entend les mots « mystères », ou « cultes à mystères », notre imagination projette d'emblée quelque scène obscure, sur laquelle d'étranges personnages célèbrent d'étranges rituels, différents des autres rituels de la cité, accessibles seulement aux initiés. Dans cet imaginaire, c'est la dimension secrète, « mystérieuse », de ces rituels qui surgit en premier. La littérature savante, s'appuyant sur des développements déjà anciens, a longtemps considéré que les cultes à mystères portaient essentiellement sur une forme de doctrine, insistant sur le message de salut que ces cultes devaient révéler aux initiés. Cette perspective a souvent entraîné les chercheurs à négliger leur dimension rituelle, alors même que le champ sémantique des cultes à mystères renvoie d'abord à la pratique rituelle.

Dans les religions polythéistes, les cultes à mystères sont définis par une série de termes : en grec *mustèria*, *teletai*, *orgia*, en latin *mysteria*, *initia*. De manière générale, ce vocabulaire renvoie à des cérémonies à caractère réservé et non révélé dont les contenus ne sont pas livrés dans les sources antiques. Ces rites peuvent s'organiser autour d'un sanctuaire important, comme à Éleusis ; ils peuvent être célébrés dans le cadre d'associations privées, comme pour Dionysos ; ou encore ils peuvent être associés aux figures des prêtres itinérants, comme pour les cérémonies (gr. *teletai*) orphiques dont parle Platon.

Dans l'historiographie, les cultes à mystères ont été étudiés au moyen d'outils différents, comme la perspective phénoménologique de Walter Burkert [1987] ou celle cognitive de Hugh Bowden [2010]. Il est toutefois méthodologiquement plus pertinent de ne pas considérer les mystères comme un « type absolu » et de procéder à des recherches ponctuelles ancrées dans des contextes historiques [Belayche, Massa 2016]. Une telle approche permet de comprendre plus finement les occurrences spécifiques des termes et d'éviter les généralisations et simplifications générées par une catégorie unique et globalisante des « mystères ».

Puisque les auteurs païens étaient tenus de respecter l'interdit portant sur le contenu de ces rituels, c'est aux auteurs chrétiens que l'on doit la plupart des informations sur le déroulement de ces cérémonies. Les auteurs chrétiens cependant inscrivent les cultes à mystères dans leur polémique contre les religions polythéistes : ils décrivent ces cultes comme autant de rituels immoraux, dépravés, servant de prétexte à toutes sortes de pratiques sexuelles réprouvées (p. ex. Clément d'Alexandrie, *Protreptique aux Hellènes* 2 ; Arnobe, *Contre les Gentils* 5). La polémique contre les cultes à mystères devient d'ailleurs un élément central dans la construction de l'altérité religieuse des II^e-V^e siècles.

Ce qui rend la question des cultes à mystères plus complexe, c'est que les auteurs chrétiens emploient le vocabulaire de ces cultes pour parler de leurs propres pratiques (notamment le baptême et l'eucharistie) et de leurs croyances [Hamilton 1977 ; Lang 2015]. Dès

la fin du II^e siècle, les cultes à mystères deviennent un sujet central des traités chrétiens, que ce soit pour condamner l'absurdité et la violence des rituels païens et hérétiques, ou pour revendiquer l'unicité des mystères chrétiens comme le modèle de la vraie religion. En s'appuyant sur des exemples littéraires divers qui associent les traditions philosophiques et littéraires grecques à l'utilisation biblique, les auteurs chrétiens construisent au fil des siècles une notion nouvelle qui englobe sous le terme de mystères des pratiques et des enseignements qui ne sont pas accessibles aux catéchumènes, à savoir ceux qui se préparent au baptême.

Dans la représentation chrétienne du monde impérial, toutes les religions, organisées dans la taxinomie « paganisme, judaïsme, christianisme » [→PARTIE I, n°3.3], prévoient des rituels et croyances mystériques. Pour les auteurs chrétiens, les territoires romains sont un espace pétri de cultes à mystères ; ces cérémonies sont attestées dans toutes les villes et bourgades (Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 15, 1, 2). Dans le cadre de ce monde peuplé de mystères divers et concurrents, il devient rapidement urgent de différencier les vrais mystères des faux mystères, et de proposer aux habitants de l'empire le nouveau modèle des mystères chrétiens qui doit s'imposer sur les autres formes attestées [Bremmer 2021 ; Massa 2023]. Chez les auteurs chrétiens, cette nécessité de différenciation ne s'exprime pas simplement contre les pratiques traditionnelles [*infra*, n°2], mais aussi contre les groupes chrétiens concurrents [*infra*, n°1]. Chez les auteurs païens, l'initiation aux cultes à mystères continue de représenter une marque de prestige social et tout au long du IV^e siècle, les membres des élites locales affichent leurs multiples initiations mystériques [*infra*, n°3].

1. La polémique chrétienne contre les mystères

Athanase d'Alexandrie est sans doute l'évêque chrétien le plus représentatif du conflit théologique du IV^e siècle relatif à la nature du Christ qui opposa les ariens aux nicéens [→DÉBATS, n°1]. Dans la conception religieuse d'Athanase, les hérétiques [→] et les païens [→] sont les deux faces de la même médaille, car ils représentent les deux ennemis à vaincre pour que la foi nicéenne puisse triompher. Un passage de l'*Apologie contre les ariens* (ou *Deuxième apologie*) permet de voir que les cultes à mystères participent à cette représentation. Édité pendant la période du troisième exil d'Athanase (356-362), le texte contient des parties rédigées pendant des phases différentes de la vie de l'évêque : il s'adresse à ses partisans afin de leur donner des arguments pour défendre Athanase contre les accusations des ariens.

Les chapitres 11-17 de l'*Apologie contre les ariens* abordent la question du prêtre hétérodoxe Ischyras et de la rupture d'un calice eucharistique lors de la messe. D'après Athanase, Ischyras avait été ordonné presbytre par un évêque schismatique, et l'ordination fut considérée illégitime par un concile alexandrin de 324. Lorsqu'il était évêque à Alexandrie, Athanase demanda à l'un de ses presbytres, Macarios, de mener une enquête sur ce personnage. Macarios se rendit au lieu où Ischyras célébrait l'eucharistie et dans un moment de confusion il aurait renversé l'autel et brisé le calice du sacrement. Le chapitre 11 de l'*Apologie* laisse entendre que par la suite Athanase lui-même aurait été accusé de participer à ces actions violentes. Au cours des années qui suivirent, l'affaire prit des dimensions encore plus grandes : l'épisode du calice brisé a été abordé lors du concile de Sardique (343), pendant lequel Athanase est accusé d'avoir fait ravager la basilique où Ischyras célébrait la messe.

Athanase d'Alexandrie, *Apologie contre les ariens* 11
(trad. F. Massa, éd. H. G. Opitz, *Athanasius Werke*, vol. 2.1, Berlin, 1940)

Ils n'ont pas honte de mettre en scène (*tragôdountes*) les mystères (*mustêria*) devant les catéchumènes, et ce qui est pire, devant les païens (*Hellênes*), alors que, comme il est écrit, « il est bon de cacher le mystère du roi » [*Tobie* 12, 7]*, et comme le Seigneur exhorte « ne donnez pas aux chiens ce qui est pur et ne jetez pas vos perles aux pourceaux » [*Matthieu* 7, 6]. Il ne faut pas mettre en scène les mystères devant les non-initiés (*amuêtois*), afin que les païens qui sont ignorants ne rient pas et que les catéchumènes qui sont curieux ne soient pas scandalisés.

Dans l'*Apologie contre les ariens*, Athanase souligne que ses opposants auraient parodié les mystères chrétiens et les aurait révélés non seulement aux catéchumènes, qui n'avaient pas le droit de les entendre, mais aussi aux païens. Athanase fait appel au lexique du théâtre pour exprimer le comportement des hérétiques vis-à-vis de la célébration de l'eucharistie. Ischyrras ne respecte pas les règles de la célébration de l'eucharistie, qui ne donnaient l'accès au sacrement qu'aux baptisés. En utilisant deux fois le verbe *tragôdeô*, Athanase insiste sur la dimension théâtrale, sinon farcesque, de la célébration hérétique qui s'éloigne des préceptes nicéens. Non seulement les ariens célèbrent les mystères chrétiens sans en avoir le droit, mais ils les profanent aussi en les communiquant à ceux qui ne sont pas en état de les connaître. Dans ce passage, les païens et les chrétiens qui ne sont pas encore baptisés sont mis sur le même plan concernant la pratique de l'eucharistie : les deux typologies rentrent dans la catégorie des « non-initiés » (*amuêtoi*) car ni l'une ni l'autre ne remplit les conditions nécessaires à la participation au mystère de l'eucharistie.

L'exemple de l'*Apologie contre les ariens* confirme que les mystères sont utilisés comme un outil de la compétition religieuse et qu'au IV^e siècle, ils sont intégrés au vocabulaire chrétien.

2. Les mystères en compétition : baptême chrétien et rites païens

À la fin de novembre 380, l'empereur Théodose I^{er} s'installe à Constantinople et son arrivée renforce le parti nicéen : l'évêque Grégoire de Nazianze reçoit de l'empereur l'autorisation d'utiliser l'église des Saints-Apôtres pour sa communauté, en actant un changement de statut significatif pour les nicéens que le pouvoir impérial protège désormais à la place des ariens. Sans doute le 6 janvier de l'année suivante, Grégoire prononce une homélie à l'occasion de la fête des Lumières (= le baptême du Christ) où il propose une réflexion sur la fonction et la valeur du baptême d'après les chrétiens nicéens (*Discours* 39). C'est l'année même ou l'année qui suit l'Édit de Thessalonique promulgué par Théodose I^{er} qui définissait la primauté des nicéens sur les autres groupes chrétiens [→ LÉGISLATION, n°3.1]. Grégoire se définit lui-même comme « initié » (*mustês*) et « initiateur » (*mustagôgos*) puisqu'il a reçu le baptême et, lors de la fête, il célébrera le sacrement en faisant entrer un nouveau groupe de personnes au sein de la communauté chrétienne (*Discours* 39, 2).

L'homélie de Grégoire de Nazianze s'ouvre sur une confrontation entre le mystère chrétien, incarné par le baptême, et les cérémonies que les païens appellent les mystères.

* Le roi du livre biblique de *Tobie* est Dieu.

D'après l'évêque, la purification et l'illumination baptismales ne doivent pas être mélangées aux initiations païennes, malgré une apparence commune qui pourrait faire penser à une analogie entre ces pratiques. Les mystères représentent aux yeux de Grégoire les cérémonies les plus dangereuses du paganisme de son époque. Dans une confrontation entre mystères, Grégoire avait déjà décrit l'initiation de l'empereur Julien comme un contre-rituel visant à effacer les effets du baptême (*Discours 4, 52*).

**Grégoire de Nazianze, *Discours 39, 1 et 3-4*
(trad. C. Moreschini, SC n°351, modifiée)**

1. Voici de nouveau mon Jésus et de nouveau un mystère ; mystère qui n'est point trompeur ni désordonné, qui ne tient point de l'erreur ni des orgies des Grecs – car c'est le nom que leurs cultes reçoivent de moi et aussi, je le crois, de tout homme sensé – ; c'est, au contraire, un mystère sublime, divin et qui mène à la splendeur d'en haut. [...]
3. Est-ce que les païens (*Hellènes*) initient (*mustagôgousin*) à quelque chose de semblable ? Pour moi, leur initiation (*teletê*) et leur mystère (*mustêrion*) ne sont que sornettes, inventions ténébreuses des démons et imaginations d'esprit égaré, tout cela avec l'aide du temps et la tromperie du mythe. [...]
4. Et je me garde bien d'exposer au jour l'initiation qui a lieu dans la nuit et de considérer comme mystère ce qui n'est pas convenable ; tout cela est connu d'Éleusis et de ceux qui ont contemplé les choses qu'on ne dit pas et qui mérite réellement le silence.

Grégoire de Nazianze offre à son public un résumé de plusieurs arguments utilisés dans la polémique contre les mystères célébrés par les païens depuis au moins deux siècles : l'opposition entre la lumière du christianisme et les ténèbres du paganisme, qui parcourt comme un fil rouge l'ensemble du discours ; le rôle des démons qui sont les divinités païennes qui ont essayé de tromper les hommes et de les éloigner de la vérité chrétienne ; la fonction du temps qui passe et qui favorise la production des récits mythiques cachant la vérité. À cette opposition entre le seul et vrai mystère chrétien et les faux mystères païens, Grégoire fait suivre une liste détaillée de toutes les pratiques et les croyances propres aux mystères grecs et romains : Zeus crétois, les Corybantes, la Déméter éleusiniennne, le Dionysos thébain, Aphrodite. Ensuite les cultes d'origine étrangère : les mages, les Chaldéens, les *orgia* des Thraces, les *teletai* d'Orphée, les cérémonies de Mithra, les cultes égyptiens. Les cultes cités dans la liste de Grégoire ne sont certainement pas tous des cultes à mystères, mais l'objectif de l'évêque est de superposer le paganisme aux cultes à mystères de façon à opposer plus aisément le mystère chrétien aux mystères païens.

La mise en catalogue répond alors à une stratégie rhétorique visant à délégitimer ces pratiques et les dévots de la religion traditionnelle, d'autant plus à une période où cette dernière commençait à subir les premières restrictions imposées par la législation impériale. Il ne faut pas oublier cependant qu'à la même époque, des inscriptions affichent une accumulation d'initiations et de charges mystériques chez les aristocrates de l'empire et que la participation aux cultes à mystères est une marque de prestige pour l'élite païenne, comme nous le verrons dans le passage suivant.

3. Autorité et compétition : l'aristocratie païenne et les mystères

La pratique des cultes à mystères était encore répandue dans la deuxième moitié du IV^e siècle au moins dans les élites du monde romain. Les multiples initiations aux cultes à mystères apparaissent comme une marque de prestige au sein du *cursus honorum*, comme le montre bien un texte de Libanios, l'un des plus importants maîtres de rhétorique de la deuxième moitié du IV^e siècle. À la fin de 362, Libanios rédige un discours en défense d'Aristophane de Corinthe, un homme appartenant à l'aristocratie provinciale, dont la réputation avait été ruinée pendant le règne de l'empereur Constance II (337-361) par des calomnies portant sur sa conduite morale. Aristophane aurait été accusé d'avoir reçu quelques pièces d'or et d'avoir demandé à un astrologue de se prononcer sur des sujets interdits. Le portrait que Libanios dresse de l'accusé est celui d'un homme qui respecte le culte des dieux traditionnels qu'il a pratiqué tout au long de sa vie, sans céder aux avantages qu'il aurait pu tirer d'une éventuelle conversion au christianisme.

Sa dévotion – et celle de sa famille à Corinthe (*Achaia*) – se lie à la pratique des cultes à mystères. Son père, un notable de Corinthe qui avait préféré rester dans la *boulê* (conseil de la cité) de sa cité plutôt que de siéger dans le Sénat de Constantinople, se serait rendu à Égine pour célébrer les *orgia* d'Hécate et, sur l'île, il aurait été le chef du thiasse ; il aurait également participé aux *mustêria* de Poséidon. Aristophane suivit les pas de son père, en dépensant beaucoup d'argent pour la piété à l'égard des dieux. Pour confirmer la fidélité d'Aristophane à la religion traditionnelle, Libanios évoque un épisode qui renvoie à la compétition existant à l'époque entre les cultes à mystères et le christianisme. Libanios envisage que l'évêque arien Georges de Cappadoce aurait voulu gagner Aristophane à la cause des chrétiens et, pour ce faire, il aurait été prêt à payer n'importe quel prix. Aristophane refusa, malgré le pouvoir qu'il aurait pu obtenir en échange de sa conversion. Libanios souligne les dégâts de l'éventuelle adhésion d'Aristophane au christianisme, notamment au vu des initiations aux cultes à mystères.

Libanios, *Discours 14*, 65

(trad. F. Massa, éd. R. Foerster, *Libanii opera*, vol. 3, Leipzig, 1906)

Combien aurait payé ce Georges pour le voir désertir et monter en chaire, où ceux-là se rendent populaires aux vieilles femmes, déclarer et mettre en pièce les choses indicibles (*aporrhêta*) sur les dieux, sur Ino, sur son fils, sur les Cabires, sur Déméter ? Ne lui aurait-il pas offert l'Égypte en échange de cette comédie ?

Dans le passage, la chaire (*bêma*) désigne la fonction de l'évêque et son autorité. George de Cappadoce aurait payé beaucoup d'argent pour qu'Aristophane devienne évêque, mais ce dernier n'a pas accepté de troquer le patrimoine culturel grec contre la richesse personnelle ou le succès professionnel. Ce faisant, il a protégé le contenu indicible des mystères du dévoilement auquel il l'aurait soumis s'il s'était converti au christianisme par opportunisme. Les choses indicibles (*aporrhêta*) sont le contenu des initiations qui ne devait pas être révélé aux non-initiés, comme dans le cas des sacrements chrétiens. Les divinités citées par Libanios font référence à des cultes pratiqués en Grèce et plus particulièrement à Corinthe, ce qui montre l'importance des traditions locales dans la pratique des religions traditionnelles.

Bibliographie

- Belayche, Massa 2016 : N. Belayche, F. Massa, « Les “mystères”. Quelques balises introductives : lexique et historiographie », *Métis* 14, p. 7-19.
- Bowden 2010 : H. Bowden, *Mystery Cults of the Ancient World*, Princeton – Oxford.
- Bremmer 2021 : J. N. Bremmer, « Early Christianity and the pagan mysteries : Esoteric knowledge », dans I. Dorfmann-Lazarev (éd.), *Esoteric and Apocryphal Sources in the Development of Christianity and Judaism : Eastern Mediterranean, Near East and Beyond*, Leiden – Boston, p. 88-104.
- Burkert 1992 : W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris (1^{ère} éd. anglaise Cambridge [MA] – London, 1987).
- Hamilton 1977 : J. D. B. Hamilton, « The Church and the language of mystery. The first four centuries », *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 53/4, p. 479-494.
- Lang 2015 : T. J. Lang, *Mystery and the Making of a Christian Historical Consciousness. From Paul to the Second Century*, Berlin – Boston.
- Massa 2023 : F. Massa, *Les cultes à mystères dans l'empire romain : païens et chrétiens en compétition*, Paris.

8. CONVERSION

Dario Cellamare

Au sens moderne du terme, on définit la « conversion » par l'adoption d'une nouvelle religion, de ses pratiques et croyances, qui implique pour le converti le changement ou l'abandon des convictions précédentes. La notion dérive du modèle chrétien qui se cristallise pendant l'Antiquité tardive, suite à de multiples processus, notamment l'adhésion à un mode de vie philosophique et les récits des textes chrétiens sur l'adhésion au message de Jésus.

Le mot vient du latin *conversio* et peut être associé à plusieurs termes grecs : *epistrophê* (du verbe *epistrephô* : « tourner », « orienter vers »), *metanoia* (*metanoëô* : « penser après », « changer d'avis ») et *metabolê* (*metaballô* : « changer de position »). Ces termes n'exprimaient pas l'idée d'un changement religieux [Bouffartigue 2010] : ils étaient liés à l'idée d'une rotation et on les employait aussi bien au sens propre que pour exprimer une réorientation morale ou intellectuelle. En tout cas, ces termes signifiaient diriger ses attentions ou pensées vers un autre objet, changer de disposition d'esprit, abandonner un comportement pour en adopter un autre [Mayordomo 2012, p. 218-219].

Dans la Septante [→JUIFS], *metanoia* peut exprimer un changement d'attitude et de comportement (*Proverbes* 14, 15) ; le verbe *epistrephô* (*Isaïe* 6, 10) est employé, dans les livres prophétiques vilipendant l'impiété d'Israël, pour exhorter les fidèles à retourner à la dévotion envers leur dieu.

Dans cette perspective, les textes qui feront partie du canon chrétien décrivent la prédication de Jean le Baptiste et de Jésus comme une invitation aux juifs à revenir à la vraie piété [→], à changer la manière de vivre en accord avec Dieu : dans *l'Évangile selon Marc*, Jésus prêche « convertissez-vous (*metanoëite*) et croyez à l'évangile » (*Marc* 1, 15). Les *Actes des apôtres* présentent de la même manière la prédication des disciples de Jésus : par exemple, Paul et Barnabé annonçaient « la conversion des nations » (*tên epistrophên tôn ethnôn*) (*Actes* 15, 3) [→PAÏENS, n°1].

En contexte chrétien, le modèle de la conversion s'est construit notamment sur les récits de la rencontre de Paul avec le message de Jésus (*Actes des apôtres* 9, 1-9 ; 22, 6-16 ; 26, 12-18 ; *Galates* 1, 11-17 ; *Philippiens* 3, 3-9 ; *1 Timothée* 1, 12-17). Citoyen romain et juif hostile aux sectateurs de Jésus, en voyageant vers Damas, il est ébloui par une lumière et il entend une voix qui lui demande la raison de son comportement. Après cela, Paul décide d'abandonner ses activités pour se vouer à la diffusion de la prédication de Jésus.

Aux premiers siècles de l'empire, certains apologistes présentent le christianisme comme la vraie philosophie (p. ex. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 2-4) et, sous l'influence du modèle des écoles philosophiques, l'adhésion au christianisme est comprise comme un détournement des mauvais penchants à la recherche du bonheur et de la vérité, sans transformation des habitudes sociales. En revanche, les philosophes païens réagissent à ce qu'ils interprètent comme une usurpation intellectuelle et représentent l'adhésion à cette nouvelle

religion comme une renonciation à la capacité critique de la raison humaine (Marc-Aurèle, *Écrits pour lui-même* 11, 3 ; Origène, *Contre Celse* 1, 9 ; Plotin, *Traité* 33 [II 9] 10, 7-11 ; Porphyre, *Contre les chrétiens* fr. 39 ; Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 6, 19, 2 ; Julien, *Contre les Galiléens* fr. 1 Masaracchia).

À partir de la réélaboration et de la réflexion autour de l'adhésion de Paul au message de Jésus – dont les récits ne mentionnent pas le vocabulaire de la conversion – les auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive façonnent le modèle littéraire de la conversion. La description qu'en donne Augustin [*infra*, n°3] au tournant des IV^e-V^e siècles peut être considérée comme son aboutissement : la conversion chrétienne est désormais conçue comme une réponse des êtres humains à l'appel de Dieu et comme un changement de vie absolu. À travers Dieu, on trouve la vérité et on décide d'y conformer sa vie entière, embrassant le contenu de la foi et adoptant des pratiques qui n'ont rien de commun avec ce qu'on faisait et croyait précédemment [Wolff 2010]. La conversion est représentée par Augustin comme l'étape fondamentale pour la construction d'une nouvelle identité [→] chrétienne : dans une société où il y avait encore bien des pratiques et des espaces partagés avec les païens [*infra*, n°2] et les juifs [→JUDÉO-CHRÉTIENS], les récits de conversion deviennent un outil discursif pour établir des frontières et créer une identité fondée sur la religion, en activant des mécanismes d'exclusion des « autres » [Cameron 2015, p. 16-17]. À côté du sens de première adhésion au christianisme, le lexique de la conversion est aussi employé par les textes chrétiens pour indiquer autant le retour des hérétiques à l'orthodoxie (p. ex. *Code théodosien* 16, 5, 54) que la réflexion continue de ceux qui adressent leurs pensées et leur attention à Dieu (p. ex. Synésios, *Lettres* 41, 288-289).

D'ailleurs, un passage du Talmud de Babylone du début du VII^e siècle témoigne de la mise en place, dans le milieu rabbinique tardo-antique, d'un rite de conversion afin qu'un non-juif devienne un « Israélite à tous égards » (Talmud de Babylone, *Yebamot* 46b-47a).

Au sein des polythéismes, on ne peut pas plus parler de « conversion » que de « religions » [→]. Ce sont des cultes ethniques et politiques, où l'identité religieuse n'était ni séparée ni autonome [→PARTIE I, n°1.4] : chaque cité avait ses propres rites publics que, suivant le calendrier établi, chaque citoyen devait accomplir en tant que partie intégrante du corps socio-politique. En outre, la participation individuelle à certains cultes ou l'adhésion à une association dédiée au culte d'une divinité particulière n'impliquaient pas le refus des autres.

En dépit de cela, au moins à partir de l'ouvrage d'Arthur Nock [1933], plusieurs études ont cherché à déterminer si on pouvait parler d'une « conversion » au sein des religions anciennes. Pour soutenir la thèse d'une « conversion païenne », l'historiographie a souvent évoqué les adhésions aux écoles philosophiques [*infra*, n°1] ou la description qu'Apulée – avocat, philosophe, rhéteur originaire de *Numidia* – fit au II^e siècle de la rencontre du protagoniste Lucius avec la déesse Isis, dans le dernier livre de son roman *Métamorphoses*. Au-delà de ce « spectacle littéraire initiatique » qui « risque de nous éloigner des réalités antiques » [Veymiers 2021, p. 128-130], il reste que le fait d'être initié aux cultes à mystères [→] n'impliquait ni le refus des autres formes de vénération envers les dieux ni un véritable changement d'esprit de l'individu. Au contraire, l'initiation était compatible et complémentaire avec d'autres rites des religions polythéistes, d'autant plus que plusieurs de ces cultes étaient une composante à part entière de la religion civique. Cela constitue une différence irréductible entre l'initiation aux cultes à mystères et la conversion au christianisme. Peut-être les savants modernes qui ont voulu rapprocher l'initiation mystérique de la conversion

chrétienne ont-ils été influencés par les discours chrétiens qui mettaient en place une compétition entre les deux phénomènes [→MYSTÈRES, n°2].

Plutôt qu'employer cette définition large du terme « conversion », il est plus prudent de conduire une analyse comparative au cas par cas. Le but n'est pas de faire correspondre des réalités diverses, mais de souligner leurs spécificités. En effet, la catégorie de « conversion » est tellement chargée de sous-entendus chrétiens qu'elle risque de n'avoir aucune efficacité heuristique si elle est appliquée aux polythéismes anciens. Elle transpose subrepticement des interprétations chrétiennes sur des phénomènes tout à fait différents, en empêchant une compréhension de leurs rôles dans leur contexte spécifique [Mayordomo 2012, p. 225-226].

1. L'*epistrophê* philosophique

Afin de trouver des correspondances païennes à la conversion chrétienne, on a parlé de « conversion aux écoles philosophiques » [Bøgh 2015, p. 273]. L'idée est que, pendant l'Antiquité tardive, les cercles philosophiques deviendraient des communautés religieuses, fondées sur des dogmes de foi et des écritures sacrées, dont l'appartenance impliquait une conversion totalisante [Athanassiadi 2006]. Nous savons qu'à cette époque, les philosophes montrent un intérêt croissant pour la lecture, le commentaire et les débats autour des textes [→MAÎTRE, n°1]. Il ne faut cependant pas oublier que, déjà à partir du Haut-Empire (I^{er}-II^e siècles), la philosophie impliquait le commentaire d'œuvres réputées classiques. Suivre un maître encourageait les débats entre différents philosophes, mais il semble difficile de parler à cet égard d'une lutte pour la défense d'une orthodoxie [→HÉRÉSIE], comme on l'a parfois exprimé.

Les cercles philosophiques étaient des centres de formation des élites, fréquentés par de nombreux individus par-delà leur appartenance religieuse. L'adhésion à une philosophie signifiait adopter des attitudes particulières [Hadot 1963] ; elle n'impliquait pas le choix d'un type spécifique de pratiques culturelles, car les individus n'y voyaient pas une raison pour modifier leur devoir civique. En outre, il est nécessaire de souligner que, même dans les cercles platoniciens les plus attentifs aux questions religieuses, tels ceux de Jamblique ou de Proclus [*infra*, n°1.1], étudier et pratiquer la philosophie n'a jamais perdu son caractère d'enquête, menée avec la démonstration logique et les procédures dialectiques. Finalement, il y avait autant de philosophes attentifs aux rites traditionnels que d'autres indifférents aux pratiques religieuses (p. ex. Eunape de Sardes, *Vie de philosophes et de sophistes* 7, 2).

Dans les textes philosophiques de cette époque, le mot *epistrophê* signifie, de manière générale, une réorientation de l'intellect plutôt qu'une « conversion » au sens chrétien. En particulier, il est employé pour exprimer le processus par lequel l'être humain détourne son attention des choses de ce monde pour s'adresser à son intériorité et à son intellect. Ainsi, il découvre que sa faculté rationnelle est une particule divine provenant de l'Intellect supérieur, qui anime la réalité entière (nommé selon les cas « Un », « Être », « Bien », « Dieu », « Demiurge », etc.). Après cette découverte, l'être humain entreprend le parcours qui, grâce à la philosophie, la pratique des vertus et – éventuellement – des rites, l'amènera à se détacher de ce monde sensible pour acquérir la connaissance des réalités supérieures. Se tourner vers son propre intellect signifie alors se retourner vers l'Intellect suprême en direction de la perfection.

Les thèmes de l'âme tombée sur terre, des modèles au-delà de la réalité sensible, du détachement du monde matériel, de l'élévation philosophique étaient déjà présents chez Platon. À l'époque tardive, ils sont réélaborés par ces philosophes dans un système métaphysique, théorétique et éthique où la religion joue un rôle de premier plan. Les textes cités de Plotin et Jamblique montrent les nuances que le terme *epistrophê* possède même parmi les platoniciens tardifs et les différents moyens pour la réaliser, illustrant ainsi la pluralité de directions au sein de ce courant.

1.1 Plotin : le réveil de l'âme

Presque tous les cours que Plotin a donnés à Rome au milieu du III^e siècle ont été transmis par un de ses élèves, Porphyre. En commentant surtout Platon, Aristote et les stoïciens, le philosophe aborde les questions typiques de la philosophie ancienne : la structure du monde, la nature des êtres, la quête de la félicité et les attitudes à adopter. Le texte suivant est tiré d'un traité de Plotin dédié aux vertus, notamment à la description des tâches que le philosophe doit accomplir pour faire en sorte que son âme intellectuelle se détache du monde matériel pour s'élever vers la perfection.

Plotin, *Ennéades* 1, 2 [19], 4 (trad. É. Bréhier, CUF)

12. Elle [l'âme] n'est pas capable de rester attachée au bien véritable ; car elle incline naturellement vers le mal comme vers le bien. Le bien pour elle est l'union avec l'être dont elle est parente, le mal l'union avec les êtres contraires à celui-ci. La purification est donc nécessaire à l'union ; elle s'unira au Bien en se tournant vers lui (*epistropheisa*). – Maintenant la conversion (*epistrophe tai*) suit-elle la purification (*meta tèn katharsin*) ? – Non, elle est chose faite après la purification. – La vertu est-elle donc cette conversion ? – Non pas, mais ce qui résulte pour l'âme de la conversion (*ek tès epistrophês*). – Qu'est-ce donc ? – C'est la contemplation et l'empreinte des objets intelligibles [...]. 23. – N'est-il pas vrai qu'elle possédait ces objets, mais sans en avoir de réminiscence ? – Oui, elle les possédait, mais ils n'étaient pas en acte ; ils étaient déposés dans une région obscure de l'âme ; pour les éclaircir et pour savoir qu'elle les a en elle, elle doit recevoir l'impression d'une lumière qui l'éclaire.

Pour Plotin, l'âme des individus est de nature divine. Elle faisait partie des réalités supérieures, mais elle a chuté vers la matière. Pour retourner à son origine, pour se tourner vers le Bien, il faut que l'âme soit purifiée par la pratique philosophique. Cette *epistrophê* marque pour l'intellect le commencement de sa réalisation : il gagnera la vertu et la connaissance des objets tels qu'ils préexistent dans le divin. Pour Plotin, cette réalisation est essentiellement un réveil : à travers la philosophie, le sage arrive à « réactiver » une partie de son âme qui n'est pas descendue sur terre et qui est restée parmi les réalités hypersensibles, mais dont les humains n'ont pas conscience. Ainsi, se réalise l'union avec le Premier Principe qui est au-delà du bien, de l'être et de la raison – une réalisation presque impossible même pour les philosophes. Pour cette raison, il n'exclut pas que les autres humains puissent utiliser des moyens différents pour rejoindre la connaissance ou le bonheur – d'un degré inférieur –, y compris des pratiques cultuelles (*Ennéades* 4, 7, 15). Finalement, il faut souligner que l'*epistrophê*-union avec le Bien est un parcours solitaire : après le retournement, le sage n'a plus besoin de rien, il se dissout dans l'Un. Comme Plo-

tin le dit dans la conclusion de son œuvre (*Ennéades* 6, 9, 11), « telle est la vie des dieux et des hommes divins et bienheureux ; s'affranchir des choses d'ici-bas, s'y déplaire, fuir seul vers lui seul ».

Plotin et la tradition néoplatonicienne tardive (III-VI^e siècles)

À partir de l'activité de Plotin (205-270), les chercheur-re-s font commencer le néoplatonisme. On entend, avec cette catégorie moderne, l'orientation philosophique principale de l'Antiquité tardive qui, en combinant les commentaires de certains textes anciens (notamment d'Aristote et de Platon), l'enseignement et la discussion, propose des doctrines originales pour répondre aux questions typiques de la philosophie platonicienne. La plupart des néoplatoniciens s'expriment en grec et sont originaires des provinces orientales (Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus, Damascius, Simplicius, Olympiodore, etc.), mais certains sont actifs dans la partie latinophone de l'empire (Plotin, Porphyre). On trouve aussi des néoplatoniciens latins (Cornelius Labeo, Chalcidius, Macrobie, Boetius).

La critique a longtemps divisé le néoplatonisme en « écoles » (Apamée, Pergame, Alexandrie, Athènes), chacune avec une approche spécifique. Cependant, il est plus approprié de parler de « cercles » privés : un philosophe rassemblait autour de lui un public hétérogène, avec lequel il menait des activités didactiques diversifiées. À l'exception d'Alexandrie, école financée aux frais publics [→MAÎTRE], les autres cercles survivaient grâce aux biens de leurs membres. Ces cercles pouvaient être réunis par un réseau méditerranéen de liens personnels, mais ces liens sont parfois le produit d'une stratégie discursive pour légitimer leur propre activité.

En résumé, on peut dire que pour le néoplatonisme le monde est un système complexe avec différents niveaux métaphysiques. Le philosophe est appelé à comprendre et à « remonter » les degrés de l'être en vue de son détachement de la réalité matérielle pour atteindre une condition de félicité analogue à celle des divinités, en entrant en contact avec elles. Dans cette progression, l'action éthico-politique dans le contexte civique est un élément crucial : il n'y a pas de désintérêt ou d'isolement par rapport aux affaires du monde environnant et les philosophes entretiennent des relations intenses avec les élites politiques [O'Meara 2003].

Un autre élément crucial est le rapport de ces philosophes avec le culte : il ne s'agit pas que de s'adapter aux rites civiques – ce qui est typique de toutes les écoles de l'Antiquité – mais d'une thématization inédite, d'une justification théorique de la pratique rituelle. L'attention n'est pas limitée aux cultes civiques, mais intègre les rites privés [→PRIÈRE]. Ces derniers, même s'ils sont attribués à des traditions lointaines ou exotiques ou s'ils sont parfois définis comme « théurgie », s'inscrivent dans le cadre de l'orthopraxie des systèmes ritualistes anciens [→ORTHOPRAXIE, n°3 ; Jaillard 2021].

Le néoplatonisme influencera de nombreux auteurs chrétiens qui, partageant l'éducation des élites de l'empire, absorbent souvent ces théories et les utilisent dans leurs débats [→]. Cette philosophie a également exercé une influence décisive dans les mondes perse et arabe, grâce auxquels ces doctrines ont continué à circuler, jusqu'à ce que les textes originaux soient redécouverts et traduits en latin à la Renaissance.

Néanmoins, conventionnellement, on fait terminer l'histoire de la philosophie antique avec la fin des activités de la soi-disant école néoplatonicienne d'Athènes. Bien qu'il

soit lié à l'autorité de Platon, ce cercle se distingue de l'Académie platonicienne – qui avait cessé ses activités suite au pillage d'Athènes par l'armée romaine de Sylla (87-86 avant notre ère) – ainsi que de la chaire de philosophie platonicienne créée par Marc-Aurèle. Le cercle néoplatonicien d'Athènes, lié aux traditions ancestrales et à l'élite païenne de la cité, a dû faire face à l'influence croissante des chrétiens, jusqu'à ce que Justinien [→] ordonne la cessation de ses activités en 529 et que certains philosophes s'enfuient en Perse : l'information est toutefois obtenue en combinant des sources variées (*Code de Justinien* 1, 5, 18, 4 ; 1, 11, 10, 2 ; Jean Malalas, *Chronographie* 18, p. 451 ; Agathias, *Histoires* 2, 30-31 Keydell) et les débats sont nombreux à ce sujet [Di Branco 2006].

1.2. Jamblique : la connaissance de soi, la connaissance des dieux

Face à l'imbrication entre philosophie et religions pendant l'Antiquité tardive, le traité de Jamblique de Chalcis (*Syria I*) *Réponse de Maître Abamôn à la Lettre de Porphyre à Anébon et solutions des difficultés qu'elle contient* (connu sous le titre *Les mystères d'Égypte*) mérite une attention particulière.

Dans ce récit fictionnel, le prêtre égyptien Anébon reçoit une lettre qui lui demande des renseignements à propos de divers rites et êtres divins. Le chef d'Anébon, Abamôn, décide de répondre à sa place. Au-delà des débats concernant la datation, le destinataire ou les intentions, cette œuvre est une application de la logique aristotélicienne, de la dialectique et de la métaphysique platoniciennes pour clarifier les principes d'action des rites et la pluralité des hiérarchies divines. Il convient donc de laisser de côté les anciennes interprétations qui considéraient ce texte comme « *a manifesto of irrationalism* » [Dodds 1951, p. 287]. Le texte qui suit est tiré de la fin du traité, où Jamblique répond à une des questions de son interlocuteur, « Comment atteindre le bonheur ? », une question typique de la philosophie ancienne.

Jamblique, *Réponse à Porphyre (De Mysteriis)* 10, 1, 18
(trad. H. D. Saffrey, A.-P. Segonds, CUF)

Tu as observé qu'il nous échappe que autre est peut-être la voie qui mène au bonheur. Et comment, si elle éloigne des dieux, cette seconde voie pourrait-elle être une montée raisonnable vers le [bonheur] ? En effet, s'il est vrai que c'est dans les dieux que sont enveloppés l'être et la perfection de tous les biens ainsi que leur puissance première et leur principe, c'est seulement chez nous et chez ceux qui s'attachent pareillement aux êtres supérieurs et prennent part d'une manière authentique à l'union avec eux, que le principe et la fin de tous les biens sont dûment mis en pratique. Oui, c'est là que se réalisent la vision de la vérité et la <perfection> de la science intellectuelle, et cette connaissance des dieux entraîne immédiatement la conversion vers nous-mêmes (*pros eautous epistrophê*) et la connaissance de nous-mêmes.

Le philosophe n'a aucun doute : la béatitude, qui est la connaissance de la vérité et la parfaite utilisation de l'intellect, vient de l'*epistrophê* vers nous-mêmes et de la connaissance des dieux qui sont, en même temps, le monde intelligible. Ce motif est assez habituel dans la philosophie de l'époque ; ce qui est novateur est l'importance que Jamblique accorde aux rites et à la connaissance des dieux que ceux-ci permettent d'atteindre.

En effet, pour le philosophe de Chalcis, lorsque l'âme est tombée dans sa totalité sur la terre (contre Plotin), il faut pratiquer la philosophie et des rites pour se purifier et retourner vers les réalités supérieures. Face à ces débats, pour Jamblique, seule la philosophie, avec son union spécifique de l'analyse dialectique et de la pratique rituelle, peut mener vers l'*epistrophê* et la connaissance-bonheur. Si la conversion chrétienne implique le refus de toutes les autres formes de culte, on peut constater ici le processus opposé : pour favoriser l'union avec le principe divin, on accumule les rites destinés aux divinités les plus diverses. Partager cette orientation philosophique n'impliquait pas le refus des autres pratiques culturelles et aucune opposition n'existait entre une forme de religiosité soi-disant philosophique et les rites traditionnels [→ ORTHOPRAXIE] : au contraire, les deux aspects étaient censés être complémentaires.

2. Malgré la conversion ? L'empereur Julien et l'évêque Pégase

L'empereur Julien (361-363) [→], dans une lettre de réponse à un interlocuteur anonyme, parle d'un certain Pégase, évêque d'Ilion (*Hellespontus*). L'empereur avait investi Pégase d'une charge sacerdotale païenne parce que cet évêque avait abandonné le christianisme. Toutefois, le correspondant de l'empereur pensait que Pégase n'était pas digne de cette charge. Julien justifie alors cette décision en rappelant sa première rencontre avec l'évêque, vers 350.

Julien, *Lettre 79* (trad. J. Bidez, CUF, légèrement modifiée)

Jamais nous n'aurions agréé Pégase à la légère et sans la ferme conviction qu'auparavant déjà, sous les dehors d'un évêque galiléen, il savait révéler et honorer les dieux [...]. Il y a là un héros d'Hector, avec sa statue de bronze dressée dans une petite chapelle (*en naiskô*). En face, on a placé le grand Achille à ciel ouvert. [...] Je trouvai des autels (*bômous*) encore allumés, je dirais presque encore flamboyants, et la statue d'Hector brillait, toute frottée d'huile. Les yeux fixés sur Pégase : « Hé quoi ! dis-je, les habitants d'Ilion sacrifient (*thuousin*) donc ? » Je voulais tout doucement le sonder sur ses opinions. – Quoi d'étrange, répondit-il, s'ils célèbrent le culte (*therapeuousin*) pour un homme de bien qui fut leur concitoyen, comme nous en avons pour nos martyrs (*marturas*) ? [...] « Acheminons-nous, dis-je, vers le sanctuaire (*temenos*) d'Athéna Ilienne. » Il mit beaucoup d'empressement à m'y conduire ; il m'ouvrit le temple et [...] il me montra toutes les statues parfaitement intactes. Il ne fit rien de ce que ces mécréants-là (*dussebeis*) ont coutume de faire en esquissant sur leur front le signe de l'impie (*dussebous*), et il ne siffla pas, comme eux, dans ses dents. Chez eux en effet la plus haute théologie se ramène à ces deux pratiques : siffler devant les démons (*daimonas*) et esquisser sur son front la croix.

[...] Pégase me suivit encore jusqu'à l'Achilleion et il me montra le tombeau intact. Or on m'avait fait croire qu'il l'avait démoli. [...] N'accepterais-tu donc pas mon témoignage, même si j'étais un simple particulier ? [...] Ferions-nous de Pégase un prêtre (*hierea*), si nous savions qu'il a sur la conscience une impiété envers les dieux (*peri tous theous dussebes*) ? [...] Si tu veux m'écouter, tu seras plein d'égards, non seulement pour celui-ci, mais encore pour tous les autres convertis (*metatetheintai*), afin que les hommes nous obéissent plus volontiers quand nous les exhortons au bien, et que nos ennemis aient moins d'occasions de se réjouir. Si nous repoussons ceux qui viennent spontanément à nous, personne ne sera plus disposé à répondre à nos appels.

Pour Julien, le choix de Pégase ne devrait pas étonner, car il considère que l'évêque n'a jamais été chrétien. L'empereur le prouve à travers le paysage religieux de la ville, qui est

lié aux anciens cultes et qui ne porte aucune trace des chrétiens. Le feu brûle sur les autels (*bômoi*) près des temples pour célébrer les sacrifices. Les complexes cultuels sont respectés et bien entretenus – tant le sanctuaire (*temenos*) d'Athéna que le petit bâtiment cultuel, qu'on pourrait imaginer comme une sorte de petite chapelle (*naiskos*) consacrée à Hector. Les statues sont intactes et soignées. La conclusion de l'empereur est claire : les habitants d'Ilion « sacrifient » (*thuousin*) et « célèbrent le culte » (*therapeuousin*) en l'honneur des divinités, ce qui n'est possible que grâce à la complicité d'un autre tenant des cultes traditionnels. D'après Julien, Pégase aurait simulé son adhésion au christianisme – qui n'est rien d'autre qu'une absence de piété (*asebeia*) propre aux impies (*dussebeis*) [→PIÉTÉ].

Il est intéressant de noter que pour Julien la conversion au christianisme ne peut qu'impliquer un rejet des pratiques antérieures, qui doit prendre une dimension physique et publique. Si l'évêque n'a pas mené une politique de destruction des temples et d'interdiction des sacrifices, s'il ne s'est pas non plus opposé aux puissances divines matérialisées dans les statues, cela signifie qu'il n'est pas du tout chrétien. Il faut donc respecter Pégase, afin qu'il soit un exemple pour tous les chrétiens qui seront ainsi conduits à revenir aux rites envers les dieux. L'empereur utilise le terme *metatetheintai*, « ceux qui ont un changement d'une pensée vers une autre », qui est aussi employé par les chrétiens pour définir ceux qui se convertissent au christianisme. Cet emploi pourrait refléter une influence chrétienne sur Julien ainsi que l'attention particulière qu'il porte aux dynamiques de transition et de compétition religieuses.

Le cas de Pégase met en lumière la fluidité religieuse de l'Antiquité tardive, qui nous permet de nuancer les représentations textuelles [→PARTIE I, n°2.3]. Ces dernières insistent sur le caractère définitif de la conversion au christianisme, qui impliquait aussi une christianisation violente du paysage religieux [→HOMME DIVIN, n°1.2]. En lisant cette lettre, en revanche, il ne semble pas exceptionnel qu'au milieu du IV^e siècle, un évêque laisse les païens accomplir leurs rites, les légitime et devienne lui-même prêtre (*hiereus*) [→]. Cela pourrait confirmer les témoignages de Grégoire de Nazianze (*Discours* 4, 11 ; 51 ; 52) ou de Thémistios (*Discours* 5, 67d-68a) qui, à la même époque, avec des perspectives différentes, déplorent les changements de pratiques religieuses de beaucoup de personnes (des chrétiens devenant païens et vice-versa).

Plutôt qu'imaginer Pégase comme un demi-chrétien ou un cryptopaïen, le récit laisse entendre que l'accomplissement des rites n'était pas le dispositif identitaire qui divisait de manière permanente les individus et les groupes pendant l'Antiquité tardive [→IDENTITÉS]. Le cas de Pégase montre qu'il n'y avait pas une opposition irréductible entre deux « religions », mais plutôt une situation fluide, où l'on pouvait voir plusieurs attitudes selon les contextes : « chrétiens » et « païens » étaient des groupes aux frontières perméables [Schott 2008, p. 258-259].

Les autorités ecclésiastiques et impériales interviendront sur cette fluidité religieuse, en essayant d'empêcher l'abandon du christianisme pour le judaïsme ou les rites païens – ce que les chrétiens appellent « apostasie » –, dans le but de créer une uniformité religieuse [Corcoran 2015, p. 88]. Une section entière du *Code théodosien* (16, 7) [→LÉGISLATION, n°3] recueille la législation que, à partir de 382, les empereurs promulguèrent pour punir ces cas.

3. Augustin : la conversion entre représentation littéraire et expérience vécue

Dans le panorama littéraire de l'Antiquité, les *Confessions* d'Augustin constituent un tournant décisif dans la représentation de la conversion. L'auteur, après avoir été baptisé, retourne en Afrique en 388. En 391, il est nommé prêtre. Entre 397 et 401, il écrit les *Confessions*, où il met en scène l'itinéraire biographique tourmenté qui l'a mené jusqu'au christianisme. En mêlant modèles littéraires classiques, philosophie et prières chrétiennes, Augustin présente les épisodes de sa vie comme différentes étapes d'un dialogue ininterrompu avec Dieu. L'ouvrage devient ainsi un exemple pour ses lecteurs, qui sont appelés à imiter Augustin. Il raconte que lorsqu'il était enfant il avait été introduit à la doctrine chrétienne par sa mère. Devenu adulte cependant, il est déçu par la qualité rhétorique de la Bible (*Confessions* 3). Après avoir adhéré – et abandonné – le manichéisme [→], Augustin se consacre à la philosophie et à l'enseignement de la rhétorique à Rome et à Milan. Il lui reste cependant une insatisfaction existentielle (7, 9, 13).

Le futur évêque dessine un chemin douloureux, dont les mouvements intérieurs sont analysés étape par étape avec une sensibilité psychologique qui a peu d'égaux : il décrit ses sentiments, le processus même de penser, vouloir, douter (8, 7, 18 ; 8, 8, 21). Les désordres de l'âme et de l'intellect se transforment en bouleversements physiques avec un crescendo de désarroi (8, 8, 20). Finalement, il cherche la solitude dans le jardin de la ville où il vivait à Milan avec sa mère, son ami Alypius et son fils Adéodat et, soudainement, il trouve la paix en Dieu. Le passage suivant relate le moment crucial où, en 386, Augustin embrasse la religion chrétienne.

Augustin, *Confessions* 8, 12, 28-30 (trad. E. Tréhorel, G. Bouissou, BA n°14)

28. [...] Moi je m'abattis, je ne sais comment, sous un figuier ; je lâchai les rênes à mes larmes, et elles jaillirent à grands flots de mes yeux, sacrifice qui te fut agréable ; et – je ne garantis pas les termes, mais c'est le sens – je te dis sans retenue : « Et toi, Seigneur, jusques à quand ? Jusques à quand, Seigneur, iras-tu au bout de ta colère ? Ne garde pas mémoire de nos vieilles iniquités. » De fait, je sentais que c'étaient elles qui me retenaient. [...]

29. Je disais cela, et je pleurais dans la profonde amertume de mon cœur brisé.

Et voici que j'entends une voix, venant d'une maison voisine ; on disait en chantant et l'on répétait fréquemment avec une voix comme celle d'un garçon ou d'une fille, je ne sais (*vocem de vicina domo [...] quasi pueri an puellae, nescio*) : « Prends, lis ! Prends, lis ! (*tolle lege, tolle lege*) ». À l'instant, j'ai changé de visage et, l'esprit tendu, je me suis mis à rechercher si les enfants utilisaient d'habitude dans tel ou tel genre de jeu une ritournelle semblable ; non, aucun souvenir ne me revenait d'avoir entendu cela quelque part. J'ai refoulé l'assaut de mes larmes et me suis levé, ne voyant plus là qu'un ordre divin qui m'enjoignait (*divinitus mihi iuberi*) d'ouvrir le livre (*codicem*), et de lire ce que je trouverais au premier chapitre venu.

J'avais entendu dire en effet à propos d'Antoine qu'il avait tiré de la lecture de l'Évangile, pendant laquelle il était survenu par hasard, un avertissement personnel, comme si on disait pour lui ce qu'on lisait : « Va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; et viens, suis-moi » [*Matthieu* 19, 21]. Un tel oracle l'avait aussitôt amené vers toi, converti (*ad te esse conversum*).

Aussi, en toute hâte, je revins à l'endroit où Alypius était assis ; oui, c'était là que j'avais posé le livre de l'Apôtre (*codicem apostoli*) tout à l'heure, en me levant. Je le saisis, l'ouvris et lus en silence (*legi in silentio*) le premier chapitre où se jetèrent mes yeux : « Non, pas de ripailles et de sotteries ; non, pas de coucheries et d'impudicités ; non, pas de disputes et de jalousies ; mais revêtez-vous

du Seigneur Jésus-Christ, et ne vous faites pas les pourvoyeurs de la chair dans les convoitises » [*Lettre aux Romains* 13, 13-14]. [...] À l'instant même, en effet, avec les derniers mots de cette pensée, ce fut comme une lumière de sécurité déversée dans mon cœur, et toutes les ténèbres de l'hésitation se dissipèrent.

30. [...] Tu me convertis, en effet, si bien à toi (*convertisti enim me ad te*), que je ne recherchais plus ni épouse, ni rien de ce qu'on espère dans ce siècle ; j'étais debout sur la règle de la foi, comme tu le lui [à sa mère] avais révélé tant d'années auparavant.

La conversion d'Augustin est décrite comme un changement soudain : l'âme cède à l'effusion de l'assistance divine et embrasse la nouvelle religion. Augustin, après avoir comparé son parcours de conversion avec le modèle d'adhésion à une vie philosophique (8, 10, 22), revendique la supériorité du choix chrétien, le seul qui conduit au bonheur. Pour les platoniciens, le mouvement de retournement-réunification vers l'origine a une dimension cosmique et culmine dans une dissolution. En revanche, pour Augustin, c'est l'âme individuelle qui fait l'expérience de la grâce de Dieu créateur et rédempteur [Lettieri 2001, p. 116].

Cette scène, qui est représentée comme le souvenir d'une expérience vécue, est façonnée par un habile jeu d'échos littéraires. Si au début de l'histoire de l'humanité Adam et Ève, après avoir péché, se cachent et se couvrent avec les feuilles d'un figuier (*Genèse* 3, 7), Augustin peut renverser le motif et suggérer que, sous la même plante, peut commencer l'histoire du Salut : se convertir au christianisme est le seul moyen pour racheter le péché originel. Même la voix qu'Augustin entend, une voix dont il n'arrive pas à déterminer si elle est celle d'un petit garçon ou d'une petite fille (*quasi pueri an pueallae, nescio*), peut suggérer aussi bien une intervention surnaturelle (*divinitus mihi iuberi*) que faire écho à la prédication de Jésus selon laquelle, pour rentrer dans le royaume des cieux, il faut devenir pareils à des enfants (*Matthieu* 18, 1-5). Finalement, l'invitation « prends et lis » (*tolle, lege*) est un renversement de ce qu'Augustin a écrit au début de ses *Confessions* : quand il était jeune, il rejetait la Bible. Maintenant, il lui faut devenir humble pour saisir le texte, pour le lire et pour grandir avec lui (*Confessions* 3, 5, 9).

Le texte montre aussi le lien que le christianisme entretient avec l'écriture : pour Augustin la piété passe par la lecture et la réflexion à partir des textes. La conversion elle-même est déclenchée par la lecture de la *Lettre aux Romains* de Paul. Il est aussi intéressant de noter la transformation matérielle des textes : on commence à utiliser des livres en tant que volumes autonomes reliés (*codex*), qu'Augustin lit en silence (*in silentio*). L'évêque d'Hippone crée une sorte de chaîne de textes et de conversions dont il devient l'aboutissement. En effet, il avait entendu d'un ami l'histoire de deux officiers impériaux rencontrés à Trèves (*Belgica I*). Ceux-ci, après avoir lu un livre sur la vie d'Antoine [→ HOMME DIVIN, n°1.1], lui-même converti par la lecture de l'*Évangile selon Matthieu*, entreprirent une vie monastique. À partir de ces modèles, sa vie précédente abandonnée, Augustin décide de se dédier à la vie chrétienne. Augustin représente cette conversion comme une transformation soudaine. Cependant, l'auteur souligne aussi – dans le sillage du récit biographique et apologétique À Donat de Cyprien de Carthage (III^e siècle) – l'importance d'apporter des corrections stables et durables à sa propre vie : seulement une modification des habitudes et des attitudes envers le monde peut favoriser et rendre effective la conversion au christianisme [Alciati, Urciuoli 2021].

À partir de l'influence d'Augustin dans la tradition postérieure, ce récit est devenu la pierre de touche pour façonner et évaluer toutes les autres conversions. Toutefois, il faut

se demander dans quelle mesure cette représentation est le produit d'un remaniement littéraire et si elle peut être considérée comme représentative de la majorité des cas [Brown 2000, p. 155-157].

Bibliographie

- Alciati, Urciuoli 2021 : R. Alciati, E. R. Urciuoli, « Andare in crisi. La conversione cristiana antica al di là delle metafisiche del soggetto », *La società degli individui* 70/1, p. 21-36.
- Athanassiadi 2006 : P. Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif : de Numénios à Damascius*, Paris.
- Bouffartigue 2010 : J. Bouffartigue, « Par quels mots le grec ancien pouvait-il désigner le passage d'une religion à une autre ? », dans H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, p. 19-31.
- Bøgh 2015 : B. Bøgh, « Beyond Nock : From adhesion to conversion in the mystery cults », *History of Religions* 54/3, p. 260-287.
- Brown 2000 : P. Brown, *Augustine of Hippo : A Biography. A new Edition with an Epilogue*, Berkeley – Los Angeles.
- Cameron 2015 : A. Cameron, « Christian conversion in Late Antiquity : Some issues », dans A. Papaconstantinou (éd.), *Conversion in Late Antiquity : Christianity, Islam, and Beyond*, New York, p. 3-21.
- Corcoran 2015 : S. Corcoran, « From unholy madness to right-mindedness : Or how to legislate for religious conformity from Decius to Justinian I », dans A. Papaconstantinou (éd.), *Conversion in Late Antiquity : Christianity, Islam, and Beyond*, New York, p. 67-94.
- Di Branco 2006 : M. Di Branco, *La città dei filosofi. Storia di Atene da Marco Aurelio a Giustiniano*, Firenze.
- Dodds 1951 : E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley.
- Hadot 1963 : P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris.
- Jaillard 2021 : D. Jaillard, « Le philosophe ne doit pas être le prêtre d'une seule cité ... il doit être universellement le hiérophante du monde entier » (Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 19), dans F. Massa, N. Belayche (éd.), *Les philosophes et les mystères dans l'empire romain*, Liège, p. 171-191.
- Lettieri 2001 : G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia.
- Mayordomo 2012 : M. Mayordomo, « "Conversion" in Antiquity and Early Christianity. Some critical remarks », dans C. Lienemann-Perrin, W. Lienemann (éd.), *Crossing Religious Borders. Studies on Conversion and Religious Belonging*, Wiesbaden, p. 211-226.
- Nock 1933 : A. D. Nock, *Conversion : the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford.
- O'Meara 2003 : D. J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- Schott 2008 : J. M. Schott, « Living like a Christian, but playing the Greek" : Accounts of apostasy and conversion in Porphyry and Eusebius », *Journal of Late Antiquity* 1/2, p. 258-277.
- Veymiers 2021 : R. Veymiers, « Les mystères isiaques et leurs expressions figurées. Des exégèses modernes aux allusions antiques », dans N. Belayche, F. Massa (éd.), *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*, Leiden – Boston, p. 123-168.
- Wolff 2010 : É. Wolff, « Le vocabulaire latin de la conversion au christianisme », dans H. Inglebert, S. Destephen, B. Dumézil (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, p. 33-38.

9. PAÏENS

Francesco Massa

Les catégories de « païens » et de « paganisme » que nous utilisons couramment pour parler des religions polythéistes sont une invention des auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive. Chez les Grecs et les Romains, il n'existe pas de mot pour désigner les individus qui appartiennent à la religion polythéiste. Le terme n'existait pas, car la religion n'était pas un domaine indépendant de la société ; elle était inséparable des dimensions politique, sociale et culturelle. L'appartenance religieuse était liée au statut politique de l'individu : la religion romaine, à savoir la religion civique du *populus* romain dans son sens juridique, est pratiquée par le peuple romain, et la religion grecque est celle que les habitants de chaque cité grecque célèbrent d'après son calendrier festif. C'est pourquoi nous parlons de « religions ethniques », à savoir des pratiques culturelles liées à un peuple (gr. *ethnos*) : c'est la citoyenneté à une communauté politique donnée qui autorise la participation à ce système culturel [→RELIGION ; →ORTHOPRAXIE].

Du point de vue que nous appelons religieux, la langue latine utilise parfois l'expression *cultores deorum*, « ceux qui vénèrent les divinités par les cultes », alors que le grec emploie normalement le verbe *nomizein* : *nomizein tous theous*, au moins depuis le v^e siècle avant notre ère, qui signifie à la fois « croire en les dieux » et « honorer les dieux ». Dans des religions ritualistes, ce qui compte est de suivre les normes rituelles transmises par la tradition et non croire à des doctrines ou des dogmes.

Pour définir les non-chrétiens et les non-juifs, ils disposent de plusieurs termes : des mots issus de la tradition biblique, comme « gentils » ou « nations » [*infra*, n°1] ; mais aussi des termes qui sont resémantisés précisément au cours des II^e-IV^e siècles, comme le grec *hellènes* [*infra*, n°2] et le latin *pagani* [*infra*, n°3]. C'est à partir de ces usages lexicaux qu'au cours des siècles les auteurs chrétiens construisent leur conception tripartite de la réalité religieuse de leur époque, composée de trois systèmes religieux, le paganisme, le judaïsme et le christianisme [Massa 2017 ; →PARTIE I, n°3.3].

Le vocabulaire définissant les païens a beaucoup évolué au cours des siècles et il n'est pas apparu du jour au lendemain : en latin jusqu'au IV^e siècle, les termes d'origine biblique (« gentils », « nations ») sont les seuls utilisés, car le terme *pagani* n'est attesté pour la première fois qu'au début du IV^e siècle et reste largement minoritaire au moins jusqu'à la fin du siècle ; en grec, dès le II^e siècle, les termes bibliques s'alternent avec le mot *hellènes*, sans que l'on puisse établir une distinction précise entre ces vocables. À la différence du latin, en outre, le grec n'introduit pas un nouveau terme au IV^e siècle et l'équivalent du nouveau sens de *pagani* reste toujours *hellènes*. Ce qui change au IV^e siècle chez les auteurs chrétiens de langue grecque est que l'on commence à utiliser une catégorie générale pour définir tous les systèmes religieux qui prévoient la croyance en plusieurs divinités : c'est à l'époque constantinienne que les auteurs chrétiens construisent une catégorie de « paganisme »

(*hellénismos*) qui dépasse les frontières ethniques. En revanche, en latin, la catégorie de *paganismus* (ou *paganitas*), bien qu'elle soit attestée dès la fin du IV^e siècle, reste très marginale dans les discours sur les religions [Chuvin 2011²].

Les siècles de l'Antiquité tardive cristallisent les manières chrétiennes de parler des religions des autres et transmettent ce vocabulaire aux époques ultérieures. La notion de « païen » (avec celle d'« idolâtrie » [→1]) devient le point focal du discours chrétien sur l'altérité religieuse qui sera ensuite transmis aux périodes ultérieures. De la fin de l'Antiquité à l'époque contemporaine, le paganisme sera le synonyme pour les chrétiens d'une religiosité arriérée, sinon sauvage, qui ne connaît pas la révélation du Christ : par exemple, au Moyen Âge, les musulmans, les zoroastriens, les Slaves et les Chinois sont qualifiés de *hellènes* [Kaldellis 2007, p. 122]. Au XX^e siècle, les missionnaires chrétiens (catholiques, protestants, ou anglicans) utilisent ce langage pour définir les traditions africaines rencontrées dans leurs missions [Frankfurter 2018, p. 11]. Encore au XXI^e siècle, ce vocabulaire est utilisé au sein des Églises chrétiennes pour condamner des doctrines ou des pratiques qui ne sont pas considérées comme orthodoxes.

Si la notion de « païen » est activée lors des rencontres avec les autres, elle deviendra aussi au fil des siècles le moteur de la comparaison. On ne comprend pas le développement d'un regard comparatiste de la part des penseurs chrétiens de l'époque moderne, si l'on ne connaît pas l'histoire de la notion de « paganisme ». Le paganisme devient presque un « genre littéraire » qui oblige à s'interroger sur les religions des autres et à construire des taxinomies religieuses. Définir les frontières du « paganisme », c'est la première étape d'une démarche classificatoire qui caractérise la pensée chrétienne. Ce processus implique à la fois de comparer et de systématiser les savoirs ; il oblige à inscrire les rituels et les croyances des « autres » sur une carte conceptuelle. Rhétorique de l'altérité, comparaison et pensée taxinomique sont trois résultats de la fabrique du paganisme de l'Antiquité tardive.

1. Le modèle biblique

La Bible hébraïque utilise différents termes pour désigner ce que nous nommons communément un « peuple ». Le plus fréquent est *am*, qui désigne souvent un groupe constitué sur des bases ethniques tandis le terme *goy* (pl. *goyim*) ajoute une composante politique, avec la possession d'un territoire et l'existence d'institutions (p. ex. *Genèse* 10, 5). Les deux termes sont conjointement utilisés pour définir Israël ainsi que les autres peuples. C'est lors de la traduction de la Bible hébraïque en grec que se produit une première spécialisation : pour rendre le terme *goy*, la Septante [→ Juifs] a tendance à utiliser *laos* lorsqu'il est question des juifs et *ethnos* (pl. *ethnè*) lorsqu'il est question des non-juifs [Ophir, Rosen-Zvi 2018]. De la même manière, les versions latines privilégient les termes *gens* (pl. *gentes*) et *natio* (pl. *nationes*) pour désigner les peuples non-israélites.

En conséquence, le grec chrétien utilise souvent les substantifs *ethnè* (« peuples ») pour indiquer les tenants des religions traditionnelles de l'empire. Le mot grec *ethnos*, au singulier, n'a pas de connotation religieuse particulière ; c'est le pluriel *ethnè* qui commence à dénoter tous ceux qui ne sont pas juifs dans les textes qui formeront le canon du Nouveau Testament (p. ex. *Matthieu* 10, 18 ; *Actes* 14, 5 ; *Romains* 2, 14) et dans les premières œuvres de la littérature chrétienne (Ignace d'Antioche, *Lettre aux Smyrniens* 1, 2 ; Justin, *Dialogue avec Tryphon* 29, 1).

Depuis les débuts de la littérature chrétienne de langue latine (fin du II^e siècle), le vocabulaire indiquant les dévots des religions traditionnelles de l'empire prévoyait les termes *gentes*, *gentiles* ou *nationes* qui sont à plusieurs reprises attestés dans les premiers traités apologétiques et polémiques (p. ex. Tertullien, *Apologétique* 9, 9 ; *Contre les Gentils* 1, 7, 29 ; 2, 1, 1 ; Minucius Felix, *Octavius* 33). Ces termes sont les traductions latines de la Bible et du terme hébreu *goyim*. Afin de montrer la persistance de ce vocabulaire d'inspiration biblique jusqu'à l'Antiquité tardive, un texte de l'évêque de Milan, Ambroise, paraît particulièrement pertinent. Il s'agit de l'une des deux lettres que l'auteur adresse à l'empereur Valentinien II en 384 pour répondre à la requête du sénateur Symmaque, au nom d'une partie du Sénat de Rome, de replacer dans l'*aula* (la « salle ») du Sénat l'autel consacré à la déesse Victoire, qui avait été retiré par l'empereur Gratien en 382 [Lizzi Testa 2015 ; →DIEU(x), n°2].

Le passage est tiré de la première lettre, rédigée lorsque Ambroise est informé du discours que Symmaque (*Rapports* 3) a tenu à Milan à la cour impériale de Valentinien II, mais qu'il n'a pas encore eu la possibilité de lire.

Ambroise, *Lettre 17, 3* (trad. M. Lavarenne, CUF)

Aussi, Empereur très chrétien (*christianissimus*), puisque vous devez témoigner votre foi au vrai Dieu ainsi que votre zèle, votre prudence et votre dévotion pour cette foi elle-même, je me demande comment certains ont pu accueillir avec quelque espoir l'idée que vous deviez donner l'ordre de restaurer des autels pour les dieux païens (*dii gentium*), et fournir des subsides pour la célébration des sacrifices profanes (*sacrifici profani*). Car ces biens, naguère dévolus au fisc ou à votre cassette particulière, vous aurez l'air d'en faire cadeau sur vos fonds personnels, plutôt que d'en opérer la restitution légitime.

Ambroise considère comme improbable que Valentinien II accepte la demande de Symmaque de restaurer l'autel de la Victoire et les financements pour les sacrifices. Les divinités romaines sont appelées *dii gentium*, littéralement « les dieux des peuples » qu'il faut lire comme les dieux des gentils et donc des païens. Nous sommes à la fin du IV^e siècle, à l'époque où l'utilisation du terme *pagani* se répand, comme nous le verrons, mais les termes bibliques continuent de représenter le lexique le plus courant pour définir les non-chrétiens et non-juifs, même au V^e siècle (p. ex. Augustin, *Cité de Dieu* 5, 33 ; 8, 26 ; Orose, *Histoire contre les païens* 7, 37, 10-11) et au VI^e siècle (p. ex. Grégoire le Grand, *Lettres* 4, 26, 17 ; 6, 30, 5).

2. Dire les païens et le paganisme en grec : *hellènes* et *hellénismos*

Hellènes est le terme que les textes chrétiens grecs des premiers siècles de notre ère ont choisi pour parler des individus qui ne sont ni juifs ni chrétiens. Au cours des siècles, son usage est parallèle aux termes d'origine biblique *ethnè* et *ethnikoi* [*supra*, n°1].

Le sens premier du terme *hellènes* est les « Grecs », à savoir les personnes qui habitent le territoire de la Grèce. Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer le choix des auteurs chrétiens [Saïd 1991]. Sans entrer dans les détails, il convient de rappeler que le terme *hellènes* avait pris, dès le V^e siècle avant notre ère, un sens plus large qui dépassait les frontières ethniques de la Grèce. Dans une exhortation adressée aux Grecs pour qu'ils

s'unissent contre les ennemis perses, rédigée en 380 avant notre ère, le maître de rhétorique Isocrate souligne que, grâce à la renommée de la cité d'Athènes, on n'utilise plus le terme *hellènes* comme le nom d'un « peuple » (gr. *genos*), mais « on appelle Grecs plutôt les gens qui participent à notre éducation (*paideusis*) que ceux qui ont la même origine (*physis*) que nous » (*Panegyrique* 50 : trad. G. Mathieu, CUF). C'est cette extension sémantique du terme *hellènes* qui a contribué au choix chrétien d'en faire le terme pour désigner l'ensemble des individus qui vénéraient plusieurs divinités comme le faisaient les Grecs.

Dans les textes qui entreront dans le canon du Nouveau Testament, le terme *hellènes* et ses dérivés sont employés plusieurs fois, mais les occurrences sont peu nombreuses, si on les compare à celles du mot *ethnè*. Ce qui est intéressant cependant est que *hellènes* est très souvent utilisé lorsque l'on veut comparer des juifs et des non-juifs, comme si le terme révélait une volonté classificatoire. Plus particulièrement, dans les lettres de Paul (ou qui lui sont attribuées), *hellènes* est toujours attesté en couple avec le terme *ioudaïoi*. L'utilisation paulinienne du couple *hellènes-ioudaïoi* est sans doute forgée sur l'opposition binaire *hellènes-barbaroi* (p. ex. 1 Corinthiens 12, 12-14).

À partir du II^e siècle de notre ère, les discours apologétiques et/ou polémiques chrétiens adressés aux *hellènes* deviennent un genre littéraire courant (p. ex. Tatien, *Discours aux Grecs* ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique aux Hellènes*). Certes, les *hellènes* sont les non-chrétiens et les non-juifs et ce vocabulaire traversera les époques ultérieures : encore en 527, une loi de l'empereur Justinien [→] promulgue une loi contre les *hellènes* « qui essaient d'introduire le polythéisme (*polutheia*) » (*Code de Justinien* 1, 5, 12). Nous savons cependant que la plupart des lettrés grecs et romains avaient suivi le même parcours scolaire et partageaient la même *paideia*, par-delà leur appartenance religieuse. Les auteurs chrétiens sont alors eux-mêmes des *hellènes* dans le sens qu'Isocrate et après lui plusieurs autres penseurs attribuaient à ce terme.

2.1. L'invention de la catégorie grecque de « paganisme »

Si le terme *hellènes* est attesté depuis le II^e siècle, dans le monde hellénophone, la définition d'une catégorie abstraite indiquant le « paganisme » ne s'affirme pas chez les premiers auteurs chrétiens avant le IV^e siècle lorsque, pour la première fois, Eusèbe de Césarée utilise le terme *hellénismos* pour désigner les religions que nous appelons polythéistes. Chez certains maîtres de rhétorique, ce terme définissait une compétence rhétorique, à savoir la bonne maîtrise de la langue grecque (Diogène Laërce, *Vie des philosophes illustres de bien* 7, 59). Avec un sens culturel plus large, *hellénismos* est utilisé par l'auteur du *Deuxième livre des Maccabées* (4, 3) pour définir les juifs qui imitaient les Grecs dans leurs modes de vie ; dans ce contexte, il sert à marquer une opposition entre deux systèmes culturels différents, le monde juif et le monde grec [Lanfranchi 2014 ; → Juifs].

C'est à l'époque de l'empereur Constantin qu'une nouvelle utilisation du terme *hellénismos* commence à se répandre chez les auteurs chrétiens. Eusèbe, évêque de Césarée Maritime (*Palaestina I*), compose dans les années qui suivent la victoire du pont Milvius en 312 un ouvrage apologétique, en deux parties : la *Préparation* et la *Démonstration évangélique*. Dans la première, Eusèbe écrit une sorte d'histoire des religions païenne et juive afin de montrer que des traces de la révélation chrétienne sont présentes également chez les auteurs non chrétiens ; dans la deuxième, il propose l'explication de la foi en Jésus-Christ.

C'est dans cet ouvrage que l'on trouve non seulement le premier témoignage de la représentation tripartite des religions [→PARTIE I, n°3.3], mais aussi la première définition de la catégorie de « paganisme ».

**Eusèbe de Césarée, *Démonstration évangélique* 1, 2, 2
(trad. F. Massa, éd. I. A. Heikel, *Eusebius, Werke*, vol. 6, Leipzig, 1913)**

Il a été déjà dit précédemment dans la *Préparation* que le christianisme (*christianismos*) n'est pas une certaine forme de paganisme (*hellênismos*) ou de judaïsme (*ioudaïsmos*), car il comporte un certain caractère religieux qui lui est propre. [...] De façon plausible on pourrait appeler le judaïsme une constitution (*politeia*), établie selon la loi de Moïse et dépendante du dieu unique de l'univers ; le paganisme, en revanche, en se tenant à l'essentiel, est la croyance superstitieuse (*deisidaimonia*) en plusieurs dieux (*en pleionas theous*), selon les traditions ancestrales (*ta patria*) de tous les peuples.

Pour l'histoire de la notion du paganisme, ces quelques lignes sanctionnent le passage des catégories culturelles et ethniques qui régissaient l'organisation des différents peuples de l'empire à une classification qui distingue trois systèmes religieux bien établis et cohérents, comme s'ils étaient fondés sur des identités sévèrement circonscrites.

Trois éléments composent la définition d'*hellênismos*. D'abord, les religions traditionnelles de l'empire correspondent à une forme de « mauvaise croyance » ou « superstition » (*deisidaimonia*), un terme qui montre à quel point Eusèbe s'insère dans les discussions des auteurs du monde romain [→PIÉTÉ]. Ensuite, cette croyance s'adresse à plusieurs divinités s'opposant ainsi à l'unicité du vrai dieu. L'expression n'est pas courante dans la littérature chrétienne de l'époque et dérive de l'adjectif *polutheos* qui avait été utilisé par l'auteur juif de langue grecque, Philon d'Alexandrie au 1^{er} siècle (p. ex. *La migration d'Abraham* 69). Enfin, toutes les populations de l'empire partageaient le même respect pour les « traditions ancestrales » (*patria*) qui formaient l'identité culturelle, et donc aussi culturelle, du peuple (*ethnos*). L'abandon des *patria* était une accusation courante portée contre les chrétiens (p. ex. Origène, *Contre Celse* 5, 33).

Chez Eusèbe, *hellênismos* perd sa connotation ethnique : la catégorie ne correspond plus seulement au contexte grec ; elle appartient à tous les « peuples ». Le « paganisme » se présente ainsi comme une unité cohérente. L'auteur chrétien vise à présenter les croyances traditionnelles polythéistes – de fait très bigarrées selon les temps et les lieux – comme si elles étaient un système homogène. L'objectif était de dresser un tableau des cultes et mythes païens dénué de contradictions internes et, en conséquence, plus aisément opposable au « christianisme ».

2.2. Comment distinguer religion et culture ?

Une fois que le terme *hellênismos* commence à se répandre dans les textes chrétiens du 4^e siècle (p. ex. Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine* 78, 3), le problème qui se présente est comment distinguer entre la religion païenne et la culture grecque, afin de ne pas exclure les chrétiens de la tradition classique. Dans l'un des deux discours qu'il a rédigés après la mort de l'empereur Julien [→], en 363, le prêtre Grégoire de Nazianze aborde la question du rapport entre christianisme et culture païenne. Tout se joue sur la différence entre l'ap-

partenance à la religion païenne et le fait de parler grec (*hellênizein*). Grégoire s'en prend à Julien, qui aurait déformé le sens du terme *hellên*, comme si pratique religieuse et langue se superposaient. D'après l'auteur chrétien, Julien aurait considéré que le fait de parler grec était intrinsèquement lié à une forme de religion. Dans la fiction de son discours, Grégoire s'adresse directement à l'empereur.

Grégoire de Nazianze, Discours 4, 103 (trad. J. Bernardi, SC n°309, modifiée)

Prétendras-tu que ceci [le parler grec, *hellênizein*] désigne une pratique religieuse (*thrêskeia*) ou bien, ce qui paraît une évidence, désigne-t-il un peuple (*ethnos*) et ceux qui, les premiers, ont inventé la langue de cette nation avec ses ressources ? S'il s'agit d'une pratique religieuse, montre-nous en quel lieu et de quels prêtres le parler grec a reçu ses règles ; montre-nous quelles victimes il faut sacrifier et à quels démons il faut les sacrifier. Il n'est pas permis, en effet, de sacrifier les mêmes victimes à tous les démons ni de les sacrifier toutes à un démon ni de les sacrifier de la même manière, selon le sentiment de vos hiérophantes et de vos spécialistes de l'art des sacrifices. [...]

Où voyons-nous de même que la pratique de l'hellénisme soit considérée comme le domaine exclusif d'un dieu ou d'un démon ? Et, même s'il en était ainsi, on ne voit pas encore comment appartiendrait aux Grecs le bien commun que vous auriez attribué à l'un de vos dieux ou de vos démons ; de même, il y a bien des choses qui appartiennent à tout le monde et que des lois prescrivent d'offrir en sacrifice.

Cette réflexion est remarquable : Grégoire accuse en fait Julien d'avoir fait avec le terme *hellênismos* ce que les auteurs chrétiens antérieurs, depuis Eusèbe, avaient eux-mêmes fait, à savoir ériger les réalités extrêmement diversifiées des religions traditionnelles de l'empire en un système cohérent que ce terme pouvait subsumer.

3. Dire les païens et le paganisme en latin : les *pagani*

Chez les auteurs chrétiens de langue latine, le changement de vocabulaire a lieu au IV^e siècle lorsque l'on commence à utiliser le terme *paganus* avec un sens nouveau [Chuvin 2011², p. 15-20 ; Kahlos 2019, p. 92-104]. Avant d'entrer dans la fabrique du lexique religieux chrétien, le terme *paganus* avait un champ sémantique assez large. Construit sur le substantif *pagus*, « bourg, village », *paganus* pouvait désigner le « civil » par opposition au « soldat » (*miles*), ou le « campagnard » (plutôt que le « paysan », comme on le traduit couramment), par opposition à l'« habitant de la ville » (*urbanus* ou *oppidanus*). En proposant un nouveau sens à ce terme, les auteurs chrétiens ont joué sur l'idée que les tenants de la religion traditionnelle étaient ceux qui habitaient à l'extérieur de la cité et qui se mettaient par conséquent hors du système des valeurs de l'*urbanitas*.

3.1. Une première attestation épigraphique ?

Un débat existe sur les premières attestations de ce sens chrétien. Le texte de deux inscriptions trouvées en Italie, l'une en Sicile, à Catane (*CIL* 10, 7112), et l'autre à Rome (*CIL* 6, 30463), a été interprété comme la preuve d'une utilisation chrétienne du terme dès le début du IV^e siècle. Prenons l'exemple de la première inscription qui commémore la mort

d'un enfant, Julia Florentina, décédée lorsqu'elle n'avait que dix-huit mois dans le bourg d'Hybla (*Hybla Gereatis*) et enterrée à Catane.

Inscription funéraire de Catane (CIL 10, 7112 ; trad. Musée du Louvre)

Pour Julia Florentina, enfant très douce et innocente, devenue fidèle (*fideli factae*), son père a placé (ce monument) elle qui la veille des nones de mars, avant le jour, est née païenne (*pagana nata*), Zoilus étant correcteur de la province, convertie à 8 mois et 22 jours accomplis, poussant le dernier soupir à la 8^e heure de la nuit, elle a survécu de 4 heures l'accomplissement des rites et elle est morte à Hybla au petit jour, 7 jours avant les calendes d'octobre et comme ses parents pleuraient l'un et l'autre ce mauvais sort à chaque instant, dans la nuit la voix de la majesté se fit entendre et leur interdit de pleurer celle dont le corps a été inhumé dans un emplacement, devant la porte des martyrs (*pro foribus martyrorum*), dans le presbytère, le 4^e jour avant les nones d'octobre.

La datation de l'inscription est controversée : pour certains, elle daterait de la fin du III^e siècle, pour d'autres du début du IV^e siècle, pour d'autres encore de l'époque constantinienne. Quoi qu'il en soit, elle précède les premières occurrences de *paganus* en contexte littéraire. Le problème est de comprendre comment il faut interpréter l'expression *nata* (« née ») *pagana* : celle-ci pourrait faire référence à une identité religieuse païenne qui se serait transformée en identité chrétienne à la suite du baptême et cette conversion serait témoignée par l'expression « devenue fidèle » (*fideli factae*). Mais *nata pagana* pourrait également faire allusion à sa naissance dans le *pagus* (à savoir le village) d'Hybla où elle est décédée. Que l'inscription soit chrétienne est probable, notamment si la fin du texte fait effectivement référence à la porte des martyrs, mais le texte est corrompu. Il s'agirait alors de l'une des inscriptions chrétiennes latines les plus anciennes [Rizzone 2021].

3.2. L'équivalence hellènes/pagani

Le premier lettré à se servir du terme *paganus* comme équivalent du grec *hellên* pour désigner une identité religieuse semble avoir été le philosophe d'origine africaine et actif à Rome, Marius Victorinus, converti au christianisme dans sa vieillesse (vers 350). Dans un traité théologique sur la nécessité d'accepter la nature consubstantielle du Christ et du Dieu le Père [→ DÉBATS, n°1], le philosophe établit une correspondance entre le terme latin *graecus*, qui traduisait le grec *hellên*, et le mot *paganus*.

Marius Victorinus, *De homoousio recipiendo* [Sur la nécessité d'accepter homoousios] 1 (trad. Lanfranchi 2014)

Les Grecs (*Graeci*) que l'on appelle *hellènes* ou païens (*pagani*), affirment l'existence de plusieurs dieux ; les juifs ou Hébreux, d'un seul ; nous, parce que la vérité est advenue même après la grâce, nous affirmons l'existence d'un seul dieu contre les païens (*adversum paganos*), et qu'il est Père et Fils, contre les juifs.

Dans le passage cité, Marius Victorinus laisse entendre que le terme *paganus* est déjà employé à son époque et qu'il correspond précisément au terme grec *hellènes*. Ces *pagani* se caractérisent par la croyance en plusieurs divinités, comme c'était précisé déjà par Eusèbe de Césarée dans la *Démonstration évangélique* lorsqu'il proposait la première définition du

hellénismos [*supra*, n°2.1]. Il convient de signaler qu'une fois de plus ces termes identitaires, forgés par les auteurs chrétiens, sont utilisés dans des contextes classificatoires : c'est la volonté de tracer des frontières entre les groupes, de s'opposer aux autres en affichant une forme d'orthodoxie qui pousse les chrétiens à resémantiser le lexique et en faire un outil de polémique interreligieuse.

À partir de la fin du iv^e siècle, l'usage littéraire s'intensifie, et nous trouvons le mot *paganus* dans un traité d'Optat de Milève pour désigner un groupe chrétien considéré comme hérétique (*Contra Parmenianum Donatistam* 2, 15 ; 3, 11 ; *passim*), dans le traité contre les hérétiques de Philastre de Brescia (8, 2 ; 50, 3 ; *passim*) et dans l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin d'Aquilée (11, 23 ; 25, 28). Au v^e siècle, Augustin s'en sert souvent, sans pour autant en faire un usage systématique (p. ex. *Rétractations* 2, 43, 1 ; [Lagouanère 2017]). Néanmoins, les usages des termes bibliques (*nationes*, *gentiles*) restent les plus courants pour désigner les tenants des religions traditionnelles. De même, les notions de *paganismus* et de *paganitas* sont assez peu courantes dans l'Antiquité tardive (p. ex. Marius Victorinus, *Commentaire sur les Épîtres aux Galates* 2, 9 ; Philastre de Brescia, *Contre les hérésies* 57, 2).

3.3. Païen, gentil, profane dans le langage juridique

Dans la diffusion du terme *paganus* au tournant des iv^e-v^e siècles, il est important de souligner que ce vocabulaire entre également dans le langage législatif. Les *pagani* apparaissent dans plusieurs lois recueillies non seulement dans le *Code théodosien* (p. ex. 16, 7, 1 ; 16, 10, 139), mais aussi dans le *Code de Justinien* [→JUSTINIEN]. Pour ne prendre qu'un exemple, une constitution de 415, promulguée par Honorius et Théodose II [→ASCLEPIODOTUS], interdit aux païens d'accéder aux charges militaires et administratives.

Code théodosien 16, 10, 21 (trad. F. Massa, éd. SC n°497)

Les deux mêmes Augustes à Aurelianus, préfet du prétoire.

Ceux qui sont souillés par l'erreur impie (*profano errore*) ou par le crime du rite païen (*pagani ritus crimine*), c'est-à-dire les gentils (*gentiles*), qu'ils ne soient ni admis dans l'armée, ni revêtus des honneurs d'administrateur ou de juge.

Donné le 7 des ides de décembre, sous le consulat de Notre Seigneur Théodose Auguste pour la 7^e fois et de Palladius (7 décembre 415)

La loi est adressée à Aurelianus, préfet du prétoire d'Orient de 414 à 415 [PLRE I, Aurelianus 3]. Dans le texte, nous retrouvons une partie du vocabulaire latin utilisé par les chrétiens afin de définir les tenants des cultes traditionnels, ainsi que l'équivalence entre « ceux qui sont souillés par le crime du rite païen » et les *gentiles*. La loi mentionne également un autre terme qui dans l'Antiquité tardive connaît une transformation sémantique : *profanus*. D'une conception liée à la dimension juridique, où *profanus* indiquait une chose séparée du sacré, l'adjectif prend une connotation négative visant à définir ce qui est impie et irréligieux (Lactance, *Institutions divines* 5, 10, 14 ; [Souza 2010]). Le changement sémantique n'est pas exclusif du lexique chrétien, bien que la contraposition entre ce qui est *profanus* et la formation chrétienne soit déjà présente chez Tertullien (*Contre les nationes* 1, 7, 29). Au iv^e siècle, le traité antipaïen de Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes*, utilise à plusieurs reprises cet adjectif pour définir l'esprit (*mens*) des païens, ainsi que les temples

et les rites (4, 3 ; 24, 9 ; 22, 7). La *religio profana* s'oppose donc, en tant qu'ensemble homogène et systématique, à la seule doctrine vraie, au seul enseignement véritable, celui des chrétiens. Certes, non seulement comme conséquence de l'histoire personnelle de l'auteur, mais plus généralement comme reflet d'un monde en transformation, sans frontières bien établies, le « christianisme » de Firmicus Maternus, et notamment son Dieu unique, est encore très largement défini au moyen des termes néoplatoniciens utilisés aussi dans son traité astrologique.

4. Les dénominations internes et le maintien du lexique traditionnel

Pour clore ce parcours sur la catégorie de « païen », il convient de soulever un dernier point. La diffusion de cette nouvelle notion a-t-elle exercé une influence sur les tenants des religions traditionnelles ? Pour le dire autrement, les auteurs polythéistes se sont-ils définis comme étant des *hellènes*, des *pagani*, etc. ?

Comme nous l'avons vu pour la catégorie de « religion » [→RELIGION, n°3], du point de vue lexical, une telle influence n'est pas attestée dans nos sources. Les tenants des religions traditionnelles continuent de ne pas utiliser une catégorie relevant d'une identité religieuse spécifique, même lorsqu'ils s'opposent aux chrétiens [*infra*, n°4.2]. Dans toutes les sources écrites antiques dont nous disposons, deux exceptions méritent d'être signalées.

La première est un texte de l'empereur Julien. Pendant l'hiver 362-363, Julien envoie une lettre à Arsace, grand prêtre de la Galatie, où il donne à son destinataire plusieurs renseignements pratiques sur les différentes manières de rendre plus efficace la religion traditionnelle vis-à-vis des chrétiens et des juifs. Afin d'augmenter l'influence de l'ancienne religion dans la région, l'empereur se déclare disposé à aider les habitants de Pessinonte, une cité de la Galatie, à condition que ceux-ci se rendent propice la Mère des dieux.

Julien, Lettre 84, 429c (trad. J. Bidez, CUF)

Si l'hellénisme (*hellênismos*) ne fait pas encore les progrès que l'on devait attendre, nous en sommes cause, nous qui le professons. [...]

Ne voyons-nous pas que ce qui a le plus contribué à développer l'athéisme, c'est l'humanité envers les étrangers, la prévoyance pour l'enterrement des morts et une gravité simulée dans la vie ? Voilà de quoi nous devons nous occuper, sans y mettre aucune feinte. Et ce n'est pas assez que toi seul tu t'y décides. Il faut que tous les prêtres de la Galatie, sans exception, agissent de même.

Julien semblerait s'approprier la notion chrétienne du *hellênismos*, une catégorie définissant l'ensemble des pratiques polythéistes célébrées dans l'empire. La connaissance du monde chrétien de l'empereur, élevé dans un milieu chrétien, aurait conduit – de manière réfléchie ou non – à nommer la religion traditionnelle par la nouvelle catégorie identitaire forgée par les chrétiens. L'hypothèse est fascinante, mais le conditionnel indispensable : d'une part, il s'agit de la seule occurrence du terme *hellênismos* dans le corpus de Julien ; d'autre part, le texte de la lettre n'est conservé que par tradition indirecte, comme citation dans l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène (5, 16, 5-15), ce qui a mis en doute l'authenticité du texte [Bouffartigue 2005].

La seconde exception est un texte latin. À la toute fin du IV^e siècle ou au début du V^e siècle, l'évêque d'Hippone Augustin échange des lettres avec Longinianus, probablement un dignitaire de la cour de l'empereur Honorius, appartenant à l'aristocratie romaine. De cet échange, nous pouvons encore lire trois lettres : une première d'Augustin, suivi par une réponse de Longinianus, et une seconde de l'auteur chrétien. Dans sa réponse à Augustin, l'aristocrate romain se définit lui-même comme un païen.

**Augustin, *Lettres* 234, 1 [= lettre de Longinianus à Augustin]
(trad. F. Massa, éd. A. Goldbacher, *Augustinus, Epistulae* (ep. 185-270),
Wien – Leipzig, 1911)**

Je suis heureux d'avoir été éclairé de la lumière de ta vertu qui brille et d'avoir été jugé digne d'avoir l'honneur de tes divines paroles. Toutefois, seigneur vénéré, tu m'imposes un lourd fardeau et une tâche difficile à accomplir, en particulier avec tes questions, et en même temps tu m'imposes de me faire expliquer ces problèmes selon le sens de mes opinions, c'est-à-dire d'un homme païen (*id est a pagano homine*).

C'est le seul témoignage dont nous disposons où un polythéiste utilise cette étiquette inventée par les chrétiens pour définir sa propre identité. Si le texte n'est pas corrompu (le latin *id est* pourrait en effet introduire une glose postérieure introduite ultérieurement dans les manuscrits qui ont transmis le texte de l'échange épistolaire), le terme *paganus* exprime la volonté d'afficher une démarcation entre les deux lettrés : malgré le partage de la *paideia*, leurs horizons religieux diffèrent. D'ailleurs, comme tout homme politique romain, Longinianus assure aussi des charges religieuses et lui-même fait référence dans sa lettre à ses « fonctions sacerdotales » (*sacerdotia* : 234, 2).

Dans leur échange épistolaire, les deux personnages se partagent leurs avis sur la manière de vénérer la divinité. On est dans le cadre d'un dialogue entre des individus qui partagent la même *paideia*, qui reconnaissent leur appartenance au même monde culturel de l'empire : « entre des personnes qui savent qu'elles se veulent du bien » (*inter eos qui se benevole noverunt* : 233, 1). Ce qui se déploie devant nos yeux est « l'accomplissement d'un rite social et culturel » [Bruggisser 1993, p. 3].

Par-delà ces deux exceptions, qui posent tout de même quelques doutes quant à leur authenticité, nous remarquons que tout au long des siècles de l'Antiquité tardive, les tenants de la religion traditionnelle continuaient de ne pas utiliser une catégorie spécifique pour définir leur identité religieuse. Certes, le terme *hellènes* s'employait également dans les ouvrages de ces auteurs, car – comme nous l'avons déjà évoqué – le terme avait depuis le V^e siècle avant notre ère une signification culturelle qui dépassait la frontière géographique de la Grèce [*supra*, n°2]. Le latin *cultores deorum* (et son équivalent grec *therapeutai tôn theôn*) pouvaient être utilisés à côté d'expression plus générale comme les *eusebeis* ou *theosebeis*, les « pieux » (Julien, *Lettres* 114 aux Bostréniens) [→PIÉTÉ ; →JULIEN, n°2], afin de souligner le respect des pratiques rituelles prescrites par la tradition. L'orthopraxie des polythéismes grec et romain ne paraît pas remise en question par la resémantisation chrétienne [→ORTHOPRAXIE].

Bibliographie

- Bouffartigue 2005 : J. Bouffartigue, « L'authenticité de la Lettre 84 de l'empereur Julien », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 79/2, p. 231-242.
- Bruggisser 1993 : P. Bruggisser, *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire. Recherches sur le premier livre de la correspondance*, Fribourg.
- Chuvin 2011² : P. Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain*, Paris (1^{ère} édition 1991).
- Frankfurter 2018 : D. Frankfurter, *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Princeton.
- Kahlos 2019 : M. Kahlos, *Religious dissent in Late Antiquity, 350-450*, Oxford – New York.
- Kaldellis 2007 : A. Kaldellis, *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*, Cambridge.
- Lagouanère 2017 : J. Lagouanère, « Uses and meanings of *paganus* in the works of Saint Augustine », in M. Saghy, E. M. Schoolman (éd.), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire. New Evidence, New Approaches*, Budapest – New York, p. 105-118.
- Lanfranchi 2014 : P. Lanfranchi, « Petite histoire de l'hellénisme », *Connaissance hellénique* 139. En ligne : <https://ch.hypotheses.org/1006>.
- Lizzi Testa 2015 : R. Lizzi Testa, « The famous “Altar of Victory Controversy” in Rome. The impact of Christianity at the end of the fourth century », dans J. Wienand (éd.), *Contested Monarchy : Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*, Oxford, p. 405-419.
- Massa 2017 : F. Massa, « Nommer et classer les religions aux II^e-IV^e siècles : la taxinomie “paganisme, judaïsme, christianisme” », *Revue de l'histoire des religions* 234/4, p. 689-715.
- Ophir, Rosen-Zvi 2018 : A. Ophir, I. Rosen-Zvi, *Goy : Israel's Multiple Others and the Birth of the Gentile*, Oxford.
- Rizzzone 2021 : V. Rizzzone, « L'iscrizione di Iulia Florentina : peculiarità linguistiche ed epigrafiche », dans C. Soraci, E. Frasca (éd.), *Iulia Florentina e i martiri catanesi*, Acireale, p. 75-87.
- Saïd 1991 : S. Saïd (éd.), *Hellénismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque*, Leiden.
- Souza 2010 : M. de Souza, « Repousser les profanes. Les progrès du militantisme religieux d'après les sources latines de Virgile à Augustin », dans É. Rebillard, C. Sotinel (éd.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Roma, p. 55-71.

10. JUIFS

Maureen Attali

Plusieurs termes sont employés dans l'Antiquité tardive pour désigner les juifs, parfois aussi nommés « Hébreux » ou « Israélites »*. Ces trois noms sont d'origine biblique, mais ils n'étaient pas toujours interchangeable et ont connu des évolutions sémantiques. Ils ont pu prendre des connotations voire des significations très différentes selon les contextes, et surtout selon l'identité religieuse de la personne qui les utilise.

Pour bien comprendre les différents sens qu'ont pu prendre ces trois dénominations, il est nécessaire de revenir à leurs définitions d'origine et d'avoir à l'esprit la manière dont celles-ci s'étaient déjà parfois transformées dès avant l'Antiquité tardive.

« Hébreu » (hébr. *ivri*, pl. *ivrim* ; gr. *hebraios*, pl. *hebraioi*) est à l'origine un patronyme devenu ensuite un terme ethnique : il qualifie Abraham (*Genèse* 14, 13), vraisemblablement en référence à l'un de ses ancêtres nommé Héber (10, 21-25). D'Abraham, le nom « Hébreu » passe aux descendants de son fils Isaac (21, 12), qui sont ainsi distingués de leurs voisins : Philistins, Égyptiens, Hittites, Cananéens, Madianites, Ismaélites, etc. Le nom du peuple définit également son territoire, appelé « la terre des Hébreux » (*èrèç ha-ivrim* : *Genèse* 40, 15). Dans l'*Exode*, « Hébreux » désigne les « descendants de Jacob » (1, 5), le fils d'Isaac, réduits en captivité par les Égyptiens. Dans la mesure où Jacob a reçu de Dieu le nom d'« Israël » (*Genèse* 32, 28), les formules « enfants d'Israël » (*benéi Yisraél* : *Exode* 1, 7) ou « peuple des enfants d'Israël » (*am benéi Yisraél* : *Exode* 1, 9) sont employées de manière concurrente avec « Hébreux » (1, 15). Comme ceux-ci rendent un culte à une divinité unique, le terme ethnique peut prendre une connotation religieuse (« le dieu des Hébreux » : *Exode* 3, 18) ; l'expression « enfants d'Israël » est toutefois la plus fréquente pour désigner la communauté des fidèles.

On trouve également dans la Bible hébraïque quelques occurrences du substantif « Israélite » (hébreu *Yisraéli*) utilisé comme synonyme d'« enfant d'Israël » (*Lévitique* 24, 10), mais le sens à donner à ce nom est parfois obscur (*2 Rois* 17, 25 ; *Psaume* 87, 1). La traduction grecque de la Bible utilise deux substantifs différents pour désigner un homme (*israélitès* : *Nombres* 25, 8) ou une femme (*israélitis* : *Lévitique* 24, 10) « israélite ». Cet usage se répand dans la littérature juive en grec, associé à « Israël », y compris dans les livres deutérocanoniques (p. ex. *Judith* 4, 1).

* En français, l'usage actuel est de ne plus mettre de majuscule à l'initiale des noms désignant les membres d'un groupe religieux, comme les juifs. Toutefois, comme il est ici question de l'évolution sémantique de noms qui combinent des dimensions religieuse, politique, et ethnique, nous avons conservé la majuscule quand celle-ci est induite par le discours des auteurs.

La Bible grecque des Septante

On appelle communément « Septante » (littéralement « [celle des] soixante-dix ») la plus ancienne traduction grecque de la Bible hébraïque, réalisée par des communautés juives hellénophones à partir du III^e siècle avant notre ère, à laquelle ont été associés quelques textes juifs seulement transmis en grec et par la suite exclus du canon rabbinique (livres appelés deutérocanoniques par les catholiques).

Ses cinq premiers livres (*Genèse*, *Exode*, *Lévitique*, *Nombres* et *Deutéronome*), appelés Torah (« Enseignement ») en hébreu et *Nomos* (« Loi ») en grec, ont été traduits à Alexandrie, d'où la dénomination moderne de « Bible d'Alexandrie ».

Le nom « Septante » vient du récit des circonstances de la traduction des cinq premiers livres, rapporté vers 150 avant notre ère par la *Lettre d'Aristée*, une composition juive en grec. Ce travail serait le fruit de la collaboration de 72 traducteurs venus de Judée à Alexandrie. Leur texte, présenté comme divinement inspiré, se vit conférer un statut sacré par les communautés qui l'utilisaient, comme le texte hébraïque.

Le mouvement rabbinique, très critique à l'égard de la traduction des Septante, reconnu toutefois le statut liturgique de la langue grecque : ils affirment que la lecture rituelle de la Bible ne peut être faite qu'en hébreu ou en grec (*Mishna Megillah* 1, 1). Les rabbins préfèrent à la Septante ses révisions juives élaborées aux I^{er} et II^e siècles et attribuées à Théodotion, Aquila et Symmaque.

Leur réticence s'explique en partie parce que la Septante est entre-temps devenue le texte de référence des chrétiens hellénophones, sous le nom d'« Ancien Testament » (*palala diathêkê*). Cette expression, que l'on trouve pour la première fois dans les Écritures chrétiennes attribuées à Paul (2 *Corinthiens* 3, 14), désignait chez lui à la fois l'Alliance (*diathêkê*) de Dieu avec Israël et le code de Loi qui en découlait (les livres de la Torah), remplacés par une nouvelle alliance depuis la résurrection de Jésus. Au II^e siècle, l'expression en vient à désigner chez les chrétiens (p. ex. Méliton de Sardes cité par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 4, 26, 14 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates* 3, 6, 54) les livres juifs de la Bible qu'ils intègrent dans leurs textes sacrés. Au fil des siècles, les différentes confessions chrétiennes adopteront des positions différentes sur le contenu de cet Ancien Testament.

En 553, une constitution de l'empereur Justinien [→] (*Novelle* 146) adressée au préfet du prétoire Areobindus vise à imposer aux juifs qui lisent la Bible en grec d'utiliser sa version septantique au détriment des révisions juives. C'est l'un des rares cas de législation impériale sur les pratiques rituelles juives.

Associé à « Hébreu », « Israélite » est très utilisé par l'auteur juif Flavius Josèphe dans sa paraphrase biblique (p. ex. *Antiquités juives* 11, 107), rédigée dans les années 90. On le trouve dans un apocryphe juif de la fin du I^{er} siècle (4 *Maccabées* 18, 1) ainsi que dans les premiers écrits chrétiens : Jésus salue ainsi son disciple Nathanaël comme un « véritable Israélite » (*Jean* 1, 47). Dans les *Actes des apôtres*, les disciples de Jésus haranguent la foule des « Israélites » (2, 22) que le narrateur qualifie lui-même de « Juifs » (2, 5).

Cette dernière appellation a connu une évolution complexe : absent de la Torah, le mot « Juif » apparaît dans le reste de la Bible hébraïque avec une signification politique. Aux IX^e et VIII^e siècles avant notre ère, les Hébreux étaient répartis entre deux royaumes : le royaume d'Israël, qui s'étendait du mont Hermon jusqu'à Jéricho et qui disparut en 721 avant notre

ère, et, au sud, le royaume de Juda (en hébreu, *Yehoudah*), du nom d'un des fils du patriarche Jacob, qui était centré sur Jérusalem. Les livres bibliques qui rapportent l'histoire de ce royaume désignent ses habitants sous le nom de *Yehoudim*, en grec *Ioudaioi*, littéralement « Judaïtes » ou « Judéens » (2 Rois 16, 6 = LXX 4 Règles 16, 6 ; Jérémie 32, 12). Une fois Juda conquis en 586 avant notre ère et ses élites déplacées au cœur de l'empire néo-babylonien, ses anciens ressortissants continuent à se désigner de la même manière (*Zacharie* 8, 23 ; *Esther* 2, 5) ; l'ancien royaume, devenu simple province, apparaît désormais dans les sources sémitiques sous le nom de *Yehoud* (gr. *Ioudaia*, lat. *Iudaea*), la « Judée ».

Après 586 avant notre ère, *Yehoudim* n'a plus de signification politique : les personnes qui se désignent ainsi sont disséminées dans une suite d'empires, et non plus rassemblées dans un unique état indépendant. En revanche, elles conservent un point commun : celui de vénérer une seule divinité dont le lieu de culte est localisé à Jérusalem. Désormais, le mot *Yehoudim/Ioudaioi*, habituellement traduit par « juifs » [*infra*, n°2], renvoie au moins partiellement à une dimension religieuse. Celle-ci deviendra explicite au I^{er} siècle avant notre ère, lorsque l'auteur du *Deuxième livre des Maccabées* opposera le « judaïsme » (*ioudaismos*, 2, 21) à l'« hellénisme » (*hellénismos*, 4, 13) [→ PAÏENS].

À l'époque hellénistique, les habitants de l'ancien royaume d'Israël, devenu la province de Samarina puis de Samarie en référence à l'ancienne capitale, adoptent le nom de « samaritains ». Vraisemblablement depuis le v^e siècle avant notre ère, ceux-ci vénèrent leur dieu dans leur propre temple, situé sur le mont Garizim, qui domine la ville de Sichem (dans l'Antiquité tardive, Neapolis en *Palaestina I*,auj. Naplouse). Sur le plan religieux, après une guerre contre le royaume de Judée, alors redevenu indépendant, les samaritains se distinguent définitivement des juifs à la fin du I^{er} siècle avant notre ère.

Durant l'Antiquité tardive, les juifs et les juives qui définissent leur propre appartenance religieuse en grec utilisent majoritairement les noms *Ioudaios/Ioudaia* (lat. *Iudaeus/Iudaea*) [*infra*, n°1], sans toutefois abandonner *Israelitès/Israelitis* (lat. *Israelita/Israelitis*) et *Hebraios/Hebraia* (lat. *Hebraeus/Hebraea*). Ces termes sont même parfois juxtaposés, sans que l'on puisse toujours déterminer s'il existait entre eux des nuances de sens. Les auteurs chrétiens, quant à eux, donnent leur propre définition de ces désignations traditionnelles : ils distinguent chronologiquement et religieusement les Hébreux des Juifs pour mieux délégitimer ces derniers [*infra*, n°2] et se revendiquer comme le seul « véritable Israël » [*infra*, n°3.1]. Parallèlement, au sein du mouvement rabbinique, « Israël » désigne à la fois la communauté juive et chacun de ses membres, y compris ceux qui ont apostasié [*infra*, n°3.2].

1. Juif, une autodésignation religieuse en grec et en latin

Les juifs hellénophones se définissent habituellement comme *Ioudaioi* quel que soit le lieu où ils vivent, en Judée ou ailleurs en Méditerranée. Dès le III^e siècle avant notre ère, une synagogue est dédicacée en Égypte par « les juifs de Crocodilopolis », une localité du Fayoum (JIGRE 117). Dans la lettre composée vers 124 avant notre ère qui ouvre le *Deuxième livre des Maccabées*, « les juifs (*hoi Ioudaioi*) de Jérusalem et ceux du pays de Judée (*hoi en tē chōra tēs Ioudaias*) » s'adressent à « leurs frères les juifs (*tois Ioudaiois*) d'Égypte » (2 *Maccabées* 1, 1). En conséquence, les non-juifs adoptent également cette désignation (p. ex. Plutarque, *Propos de table* 4, 6 = 671E-672A), mais utilisent aussi ponctuellement « Hébreu »

[*infra*, n°2] et « Israélite ». Dans l'Antiquité tardive, la littérature juive en grec disparaît : l'autodésignation « juif » ou « juive », que ce soit dans cette langue (*Ioudaios/Ioudaia*) ou en latin (*Iudaeus/Iudaea*), se trouve essentiellement dans les inscriptions. Sur les plusieurs centaines d'inscriptions juives en grec et latin, une quarantaine, majoritairement postérieures au I^{er} siècle, incluent ce mot au singulier ou au pluriel.

Inscription funéraire, Smyrne (*Asia*), III^e siècle ?

(*CIJ* II, 741 = *IK Smyrna* I, 295 ; dessin et trad. S. Reinach 1823, modifiée)

ΡΟΥΦΕΙΝΑ ΙΟΥΔΑΙΑ ΑΡΧΙ
 ΣΥΝΑΓΩΓΟC ΚΑΤΕΚΕΥΑ
 ΣΕΝΤΟ ΕΝΤΟΡΙΟΝ ΤΟΙC ΑΠΕ
 ΛΕΥΘΕΡΟΙC ΚΑΙ ΘΡΕΜΑCΙΝ
 ΜΗΔΕΝΟC ΑΛΟΦΕΞΟΥCΙΑΝ Ε
 ΧΟΝΤΡΕΘΑΨΑΙ ΤΙΝΑ ΕΙΔΕΤΙC ΤΟΛ
 ΜΗΓΕΙΔΩC ΕΙΤΩ ΙΕΡΩΤΑΤΩ ΤΑ
 ΜΕΙΩ Χ'ΑΦΚΑΙ ΤΩ ΕΘΝΕΙ ΤΩΝ ΙΟΥ
 ΔΑΙΩΝ Χ'Α ΤΑΥΤΗC ΤΗC ΕΠΙΓΡΑΦΗC
 ΤΟ ΑΝΤΙΓΡΑΦΟΝ ΑΠΟΚΕΙΤΑΙ
 ΕΙC ΤΟ ΑΡΧΕΙΟΝ

Rufina, juive, chef de la synagogue (*archisynagôgos*), a construit ce tombeau pour ses affranchis et les esclaves élevés dans sa maison. Personne n'a le droit d'y ensevelir un autre corps ; si quelqu'un se permet de le faire, il paiera 1 500 deniers d'amende au trésor le plus sacré et 1 000 deniers au peuple des juifs (*tô ethnei tôn Ioudaiôn*). Une copie de cette inscription a été déposée aux archives publiques.

Cette inscription funéraire, découverte à Smyrne (*Asia*,auj. Izmir en Turquie) à la fin du XIX^e siècle, est datée sur la base de l'écriture. Dans l'Antiquité, sauf exceptions locales [→ESPACES FUNÉRAIRES], tout le monde est enterré dans le même lieu ; certaines inscriptions contiennent des informations directes ou indirectes quant à leur religion. C'est le cas de Rufina, qui affirme son appartenance religieuse dès les deux premières lignes de l'inscription par deux termes successifs : *Ioudaia* et *archisynagôgos*. Signifiant littéralement « chef de la synagogue », ce dernier terme est l'un des titres portés par des membres éminents de certaines communautés synagogales juives aux époques grecque et romaine. On débat de sa signification exacte et des fonctions qui lui étaient attachées. Il semble néanmoins que ce titre ait été conféré à des personnes riches, appartenant à l'élite civique et faisant office de patron de leur communauté auprès des autorités [Rajak, Noy 1993]. Les *archisynagôgoi* figurent souvent au premier rang des bienfaiteurs des synagogues, contribuant largement à leur construction, leur restauration ou leur embellissement. Avoir fait construire un tombeau pour ses dépendants signale en effet la puissance économique de Rufina. Celle-ci utilise le titre *archisynagôgos*, au masculin, et non pas sa forme féminine *archisynagôgissa*, seulement attestée aux IV^e-V^e siècles en Crète (*CIJ* 731c). En général, les inscriptions d'*archisynagôgoi*, y compris de femmes, ne précisent pas qu'ils et elles sont juifs ou juives, considérant vraisemblablement cette information comme redondante. Certains commentateurs ont émis l'hypothèse que Rufina s'était peut-être convertie au judaïsme [→PIÉTÉ, n°4], ce qui expliquerait qu'elle ait voulu insister sur sa nouvelle identité [Williams 1997].

Le formulaire de cette épitaphe est fréquent en Asie Mineure, quelle que soit l'appartenance religieuse des auteurs de l'inscription ou des défunts : on y précise que contrevenir à l'usage prévu pour la sépulture sera puni d'une amende dont le montant et les bénéficiaires sont précisés, et qu'un dépôt officiel permettra aux autorités municipales de faire respecter ces dispositions. Ici, deux amendes différentes sont mentionnées : l'une au « trésor le plus sacré », celui de la cité, et l'autre au « peuple (*ethnos*) des juifs ». Les juifs hellénophones utilisent souvent le terme *ethnos* pour se définir, qu'ils fassent référence aux juifs en général ou à une communauté juive locale, comme c'est le cas ici. La distinction moderne entre définition ethnique et définition religieuse d'un groupe ne semble donc pas avoir été aussi opérante dans l'Antiquité [*infra*, n°2].

À l'inverse des sources en grec, l'hébreu *Yehoudi* n'apparaît qu'une dizaine de fois dans la littérature talmudique, mise par écrit entre le début du III^e siècle et la fin du VI^e siècle. Les rabbins utilisent d'autres noms pour désigner leur propre communauté religieuse [*infra*, n°3.2].

2. Des Hébreux aux Juifs : la mise en place d'une hiérarchie religieuse chez les auteurs chrétiens

Le rôle des auteurs chrétiens dans l'évolution sémantique du terme « Juif » est l'objet d'un débat historiographique nourri. Contre l'opinion traditionnelle selon laquelle le grec *Ioudaioi* serait devenu un terme à la signification essentiellement religieuse dès le II^e siècle avant notre ère, par opposition aux Grecs [Cohen 1996], certains chercheurs considèrent que le sens géographique – « originaire de Judée » – aurait en réalité perduré jusque sous le Haut-Empire : en conséquence, ils préfèrent la traduction « Judéen » pour les sources de cette époque [Mason 2000, p. xii ; 2007]. Selon cette interprétation, « juif » ne serait en fait devenu une véritable catégorie religieuse que sous l'effet de la polémique des auteurs chrétiens. Dans les lettres de Paul (*Galates* 1, 13-14), le « judaïsme » (*ioudaismos*) est opposé à l'« Église de Dieu » dans le cadre d'une polémique interne, qui sera ensuite interprétée comme une opposition entre judaïsme et christianisme. Dans la première moitié du II^e siècle, la première mention du terme « christianisme » (*christianismos*), opposé à « judaïsme » par Ignace d'Antioche (*Aux Philadelphiens* 6, 1) [→CHRÉTIENS], aurait constitué une étape décisive à cet égard [Munnich 2017].

Selon Daniel Boyarin [2007], ce serait seulement au IV^e siècle, et dans la littérature chrétienne, que « juif » aurait pris un sens définitivement religieux. Bien que cette interprétation soit loin de faire l'unanimité, il est certain que, sous la plume des écrivains chrétiens de l'Antiquité tardive, la catégorie des « juifs » est construite par opposition à celle des « chrétiens » comme figure de l'altérité religieuse. Toutefois, dans la mesure où les chrétiens ont adopté la Bible juive sous le nom d'Ancien Testament [*supra*, Introduction], il leur faut expliquer pourquoi les juifs y sont définis comme le « peuple choisi » par Dieu. Pour ce faire, l'évêque Eusèbe de Césarée introduit dans sa *Préparation évangélique*, rédigée entre 314 et 324 et dédiée à l'évêque Théodote de Cyrène (*Libya Superior*), une distinction entre les « Hébreux », dont l'histoire est rapportée par la *Genèse*, et leurs descendants, les « Juifs ». Prétendant s'adresser à des païens pour les convaincre du bien-fondé de la foi chrétienne, Eusèbe résume ce qu'il est selon lui nécessaire de connaître de la Bible hébraïque concer-

nant la nature divine. Dans cet exposé, il insiste sur la différence de nature religieuse entre ces deux groupes.

Eusèbe de Césarée, Préparation évangélique 7, 6-8
(trad. G. Schroeder, SC n°215, légèrement modifiée)

6, 1. Ces connaissances avaient été acquises par les ancêtres des juifs depuis fort longtemps, bien avant que fussent Moïse et la lignée juive (*Ioudaiôn genos*). Il est bon en effet, de préciser ce point : le judaïsme (*Ioudaismos*) n'existait pas encore à cette époque ; ceux dont nous parlons étaient des Hébreux, tant par le nom que par les mœurs (*ton tropon*), mais ils n'étaient pas encore juifs et n'en portaient pas l'appellation. [...]

6, 2. Voici comment reconnaître la différence entre Hébreux et Juifs : ceux-ci tirent leur nom de Juda, de la tribu d'où sortit, longtemps après, le royaume des juifs ; ceux-là sont désignés d'après le nom d'Héber (c'était un ancêtre d'Abraham) ; et l'Écriture sainte enseigne que les Hébreux précèdent les Juifs. [...]

6, 4. Les Hébreux eux, antérieurs à Moïse selon la chronologie, n'étaient en rien soumis à la législation (*tês nomothésias*) que celui-ci édicta et accomplissaient une forme de piété libre (*aneimenon eusebeias*) et sans contrainte. [...]

8, 40. Et ainsi la nation (*politeuma*) juive, qui commence à partir de Moïse, subsiste jusqu'à la venue de notre Sauveur Jésus-Christ, en accord avec les paroles de leurs prophètes. Car telle était la prédiction de Moïse lui-même et des prophètes après lui. On n'abandonnerait pas la législation mosaïque et ses prescriptions avant que parût celle du Christ, c'est-à-dire celle de l'Alliance nouvelle annoncée par notre Sauveur à tous les peuples. [...]

Eusèbe reprend ici l'étymologie respective des noms « Hébreux » et « Juifs » et s'appuie sur le fait que le premier soit apparu avant le second dans la Bible pour introduire une différenciation religieuse entre ce qu'il interprète comme deux communautés distinctes. Selon lui, le terme « Hébreux » ne doit s'appliquer qu'aux patriarches. Ce « peuple saint » (*ethnos hagion*), « lignée choisie » (*genos eklekton*) par Dieu (*Préparation évangélique* 7, 4, 6) pour ses qualités, aurait été caractérisé par une « piété libre » qui n'était pas entravée par des règles de comportement nombreuses et contraignantes. La loi (*nomothesia*) mosaïque, qui aurait mis fin à cette « piété » (*eusebeia*) admirable, caractériserait au contraire la religion juive, devenue caduque depuis la résurrection de Jésus. L'auteur utilise pour les deux groupes le terme *genos*, qui renvoie à un ancêtre commun, mais réserve aux juifs celui de *politeuma*, qui désigne un corps politique. Dans la stratégie théologique et discursive d'Eusèbe, la reconnaissance de la légitimité religieuse des Hébreux, qui vécurent dans un lointain passé, constitue un argument visant à démontrer l'illégitimité du judaïsme en tant que religion à son époque. Réduire le judaïsme à un ensemble de pratiques qui ont dû être mises en place pour empêcher les fidèles de pécher, par opposition aux Hébreux qui n'auraient eu besoin que de leur foi, est une stratégie fréquente sous la plume des théologiens chrétiens de l'Antiquité tardive. Chez ceux-ci, « Hébreux » a généralement une connotation positive, tandis que « Juifs » prend une valeur négative. Ainsi, vers 460, une homélie du prêtre Théognios, vraisemblablement identifié avec le futur évêque de Bétélia en *Palaestina I* [Noret 1971], oppose « les Hébreux [...] [qui] reconnurent la lumière véritable » du Christ aux « juifs incrédules » (*hoi apistoi Ioudaioi*).

La distinction sémantique établie par Eusèbe s'inscrit en totale opposition avec les pratiques des juifs de cette époque. Dans le prolongement de la littérature juive de l'époque hellénistique (*Judith* 10, 12), on trouve des inscriptions grecques et latines où des défunts

juifs se définissent comme *Hebraios* ou *Hebreos* (CII 2, 79). S'il existait une nuance entre les autodésignations en tant que « juif » ou « hébreu » dans l'Antiquité tardive, celle-ci nous échappe [Miller 2010].

3. Israël et Israélites : revendication d'appartenance commune ou différenciation religieuse

Suivant les contextes, les noms « Israël » et « Israélite » peuvent faire référence à des identités religieuses variées à l'époque romaine.

Dans deux inscriptions grecques de Délos datées du 1^{er} siècle, des samaritains se définissent comme « Israélites » [Bruneau, Bordrueil 1982]. On débat de la signification à donner à cette autodésignation : s'agit-il de marquer une distance avec leurs voisins juifs en faisant référence à leur appartenance à l'ancien royaume d'Israël, ou au contraire de revendiquer leur appartenance à la communauté des « enfants d'Israël » en utilisant la forme grammaticale la plus courante à cette époque en grec ?

Dans l'Antiquité tardive, la théologie des auteurs chrétiens les conduit à revendiquer pour eux-mêmes la qualité d'Israélites, voire de Juifs, mais pas ces noms, une distinction que ne partageaient pas nécessairement leurs fidèles. Quant aux rabbins, ils donnent parfois d'« Israël » une définition extensive et qui n'est pas toujours uniquement fondée sur un critère religieux.

3.1. Les chrétiens, « véritable Israël »

Sur la base d'une théologie déjà présente dans les premiers écrits chrétiens selon laquelle ceux-ci auraient reçu la « vraie circoncision » (*Philippiens* 3, 3), à partir du milieu du 1^{er} siècle, les auteurs chrétiens (p. ex. Justin, *Dialogue avec Tryphon* 135, 3) en viennent à opposer l'« Ancien Israël », c'est-à-dire les juifs, et le « Vrai Israël », c'est-à-dire les chrétiens eux-mêmes, qui se seraient substitués aux juifs dans l'alliance avec Dieu. Toutefois, cette théologie pose le problème de ce qui apparaît alors comme un changement d'appellation : si les sectateurs de Jésus sont bien le « Vrai Israël », pourquoi ne pas revendiquer ce nom donné par Dieu, et lui préférer « chrétiens » ? C'est à cette question que répond dans l'une de ses lettres Augustin, évêque d'Hippone (*Africa proconsularis*). En 418, à la demande de Donatien, évêque en *Bizacena* voisine, Augustin écrit à des chrétiens qu'il cherche à dissuader de judaïser, arguant que l'accomplissement de rituels juifs est incompatible avec l'identité chrétienne [→ JUDÉO-CHRÉTIENS]. À partir du cas d'un certain Aptus, qui se disait lui-même « Juif israélite », Augustin est conduit à devoir se prononcer sur l'opportunité ou non, pour des chrétiens sincères, de revendiquer ces noms.

Augustin, *Lettre* 196, 9 et 14

[trad. M. Attali, M. Lenkaitytė Ostermann, éd. Goldbacher 1911, p. 216-230, CSEL 57]

9. On demande avec raison si, en se montrant un véritable (*verus*) et sincère chrétien, on peut encore être appelé juif (*Judaeus*) ou israélite (*Israelita*). Bien qu'on l'entende dans le sens spirituel et non pas charnel, on ne doit pas porter ce nom (*nomen*) dans la conversation habituelle (*consuetudine sermonis*), il faut seulement en retenir la signification spirituelle : sans cela on risquerait une

équivoque (*ambiguitatem vocabuli*) qui ne se comprendrait pas dans le langage courant et l'on paraîtrait professer ce qu'il y a de plus hostile (*inimicum*) au nom chrétien (*nomini Christiano*) [...]. 14. Nous ne devons pas [...] brouiller l'usage du langage humain avec des mots inadaptés (*inepta*) et dans les choses qu'il faut distinguer, donner aux mots accoutumés (*frequentata vocabula*) des significations renversées (*perturbata significatione*), ni affecter de donner le nom de Juifs, dans un sens inusité, à ceux qui sont chrétiens et qu'on a coutume d'appeler ainsi ; celui qui est chrétien et qui porte ce nom ne doit pas se plaire à préférer le nom d'Israélite. Ce serait une arrogance pédante (*inepta insolentia*) et, si l'on peut parler ainsi, faire preuve d'une science ignorante (*imperita scientia*), que de préférer d'user dans le langage courant, au quotidien, ce qu'il faut toujours comprendre dans un sens caché et ne prononcer que très rarement.

D'après ce document, ce n'est pas seulement le nom d'« Israélite », mais également celui de « Juif », que revendiquaient certains chrétiens. Pour les en dissuader, Augustin distingue nettement le lexique théologique du langage courant. Il réaffirme que les chrétiens sont bien le véritable Israël, car le signe de l'Alliance que constitue la circoncision doit désormais être interprété de manière « spirituelle » et non pas « charnelle », c'est-à-dire comme une marque physique. Dans ses sermons, Augustin affirme également que les Juifs méritaient de perdre ce nom et que le chrétien est le « véritable juif » (*Discours sur les Psaumes* 75, 1). Toutefois, il s'agit là d'une interprétation théologique qui constitue une « connaissance réservée », et qui ne doit pas servir de prétexte à remettre en cause la tripartition religieuse hiérarchisée [→PARTIE I, n°3.3] mise en place par les auteurs chrétiens durant l'Antiquité tardive. En multipliant les expressions décrivant les usages langagiers établis (« habitudes linguistiques », « conversation habituelle »), l'auteur insiste sur le fait qu'il n'y a rien à gagner à préférer un nom qui est également porté par des non-chrétiens. Au contraire, cela risquerait d'introduire une double confusion : non seulement des chrétiens pourraient être pris pour des juifs par erreur, mais ils risqueraient également d'être entraînés à judaïser [→JUDÉO-CHRÉTIENS]. Ce risque paraît d'autant plus probable à Augustin que les provinces romaines d'Afrique du Nord (*Tripolitana*, *Byzacena*, *Africa proconsularis*, *Numidia*) comptaient à son époque un certain nombre de juifs et de juives, principalement connus par l'archéologie : épitaphes, catacombes de Gammarth près de Carthage, synagogues de Naro et de Clipea (*Africa proconsularis*,auj. respectivement Hamman-Lif et Kelibia en Tunisie). Augustin lui-même était en contact avec un juif de sa ville d'Hippone, nommé Licinius (*Lettres* 8) ; il rapporte (*Lettres* 71, 5) également des échanges entre juifs et chrétiens de la ville d'Oea en *Tripolitana* (auj. Tripoli en Libye) concernant le texte biblique. Cette proximité sociale, associée à la confusion sémantique, pourrait donc menacer leur identité chrétienne, définie par opposition (*inimicum*) à celle des juifs. Bien justifiée théologiquement, la revendication des noms « Juif » et « Israélite » par les chrétiens doit rester théorique et ne pas se traduire dans le langage. Elle est même condamnée comme « arrogance » et « pédanterie », deux termes qui s'opposent à la sincérité qui doit définir la foi chrétienne.

3.2. L'Israël rabbinique, une autodéfinition aux frontières larges

Pour faire référence à leur propre communauté religieuse, à partir du II^e siècle, les rabbins reviennent à l'usage biblique en utilisant quasi-systématiquement « enfants d'Israël » ou simplement « Israël », qu'ils fassent référence à la communauté tout entière ou à l'un de ses membres. Les sources talmudiques les plus tardives, mises par écrit au VII^e siècle, suggèrent

parfois une définition inclusive du terme « Israël ». En effet, s'ils y accolent un attribut, les rabbins continuent à inclure dans la communauté ceux qu'ils considèrent comme des apostats.

Talmud de Babylone, *Sanhédrin* 44a (trad. M. Attali, éd. A. Steinsaltz, vol. 29, p. 292)

« Israël a péché [Josué 7, 11] ». Rabbi Abba bar Zavda dit : « De ce verset on peut déduire que même quand Israël a péché, il est toujours appelé ainsi ».

Ce passage interprète un verset biblique tiré du récit de la conquête de Canaan. Un dénommé Akan n'a pas respecté la parole de Dieu, qui avait interdit de s'approprier certains des biens de leurs ennemis. Les enfants d'Israël sont alors vaincus. Il s'agit là d'un péché grave, une « rupture de l'Alliance » sévèrement punie : Akan et sa famille sont exécutés par lapidation. Abba bar Zavda, un rabbin dont l'activité est placée au III^e siècle à Tibériade (*Palaestina II*), déduit de la sentence divine « Israël a péché » qu'aucune transgression, aussi grave soit-elle, ne peut entraîner la perte du nom « Israël », et donc de l'identité qu'il exprime.

Talmud de Babylone, *Hullin* 4b (trad. M. Attali, éd. A. Steinsaltz, vol. 37, p. 21)

Rav Anan dit que d'après Samuel, il est permis de manger la viande abattue par un Israélite [littéralement « Israël »] qui est apostat (*moumar*) parce qu'il rend un culte aux étoiles (*avodat kokhavim*).

D'autres passages rabbiniques signalent que ce maintien de l'identité israélite n'est pas seulement formel, mais peut aussi entraîner des conséquences rituelles. À plusieurs reprises, les rabbins débattent de la validité de différents rituels lorsqu'ils sont accomplis par des non-juifs, notamment par des samaritains, des *minim* [→ JUDÉO-CHRÉTIENS], des païens [→] ou par ceux qui ont transgressé des commandements, notamment en mangeant volontairement de la viande non-casher [→ PUR] ou en ne respectant pas le shabbat [→ CALENDRIERS]. Le transgresseur est appelé *moumar*, littéralement « celui qui a changé », souvent utilisé comme synonyme de *meshoumad*, « celui qui mérite d'être détruit » ; on traduit couramment ces deux termes par « apostat ». Les conclusions des rabbins varient en fonction de différents critères : leur interprétation personnelle des textes bibliques, la nature du rituel en question et le type de transgression dont s'est rendu coupable le transgresseur. Le cas cité ici donne lieu à un très long débat exégétique sur un verset biblique (2 *Chroniques* 18, 2). De manière générale, les règles rabbiniques définissant les personnes autorisées à procéder à l'abattage rituel sont englobantes, mais ici, une différence d'opinions se fait jour selon la nature des commandements que le *moumar* n'a pas respectés.

L'expression le « culte des étoiles » (*avodat kokhavim*) est employée dans les sections les plus tardives du Talmud comme synonyme de *avodah zarah*, littéralement « le culte étranger », c'est-à-dire le paganisme. Or, selon certains, rendre un culte à des divinités étrangères ne signifie pas nécessairement qu'on a « transgressé l'intégralité de la Torah », seul cas où on ne serait pas autorisé à abattre rituellement de la viande. Cette opinion est minoritaire et finit par être réfutée ; elle fut néanmoins professée par des autorités majeures : le maître de Rav Anan, Samuel, qui d'après la tradition, enseigna à Nehardea en Babylonie

jusqu'au milieu du III^e siècle, était considéré comme la plus grande autorité rabbinique de l'empire perse. Contrairement à *min*, un terme qui se suffit à lui-même dans la littérature rabbinique [→PARTIE I, n°3.3], *moumar* est précédé du nom « Israël », dont il est l'attribut. Que ce soit sur le plan rituel ou sur le plan sémantique, l'apostat ne perd donc pas complètement sa qualité d'Israélite selon la législation talmudique.

Bibliographie

- Boyarin 2003 : D. Boyarin, « Semantic differences ; or, "Judaism"/"Christianity" », dans A. Becker, A. Yoshiko Reed (éd.), *The Ways that Never Parted : Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen, p. 65-85.
- Bruneau, Bordreuil 1982 : P. Bruneau, P. Bordreuil, « Les Israélites de Délos et la juiverie délienne », *Bulletin de correspondance hellénique* 106/1, p. 465-504. En ligne : <https://doi.org/10.3406/bch.1982.1925>.
- Cohen 1996 : S. Cohen, « *Ioudaios* : "Judaean" and "Jew" in Susanna, First Maccabees and Second Maccabees », dans H. Cancik, H. Lichtenberger, P. Schäfer (éd.), *Geschichte – Tradition – Reflexion : Festschrift für M. Hengel zum 70. Geburtstag*, vol. 1, Tübingen, p. 211-220.
- Mason 2000 : S. Mason, « Series Preface », dans L. H. Feldman (éd.), *Judean Antiquities, 1-4* (Flavius Josephus, Translation and Commentary 3), Leiden.
- Mason 2007 : S. Mason, « Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism : Problems of categorization in Ancient history », *Journal for the Study of Judaism* 38, p. 457-512.
- Miller 2010 : D. Miller, « The meaning of *ioudaios* and its relationship to other group labels in Ancient "Judaism" », *Currents in Biblical Research* 9, p. 98-126.
- Munnich 2017 : O. Munnich, « Remarques sur un faux ami : le terme "Judéen" », *Pallas* 104, p. 169-183.
- Noret 1971 : J. Noret, « Une homélie inédite sur les Rameaux par Théogonios, prêtre de Jérusalem », *Analecta Bollandiana* 89/1-2, p. 113-142.
- Rajak, Noy 1993 : T. Rajak, D. Noy, « Archisynagogoi : Office, title and social status in the Greco-Jewish synagogue », *Journal of Roman Studies* 83, p. 75-93.
- Reinach 1883 : S. Reinach, « Inscription grecque de Smyrne. La Juive Rufina », *Revue des études juives* 7/14, p. 161-166. En ligne : <https://doi.org/10.3406/rjuiv.1883.6498>.
- Williams 1997 : M. Williams, « The meaning and function of *ioudaios* in Graeco-Roman inscriptions », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 116, p. 249-262.

Référence de l'illustration

Inscription funéraire, Smyrne (*Asia*), III^e siècle (?). Relevé épigraphique de S. Reinach dans Reinach 1823, p. 161 (domaine public)

11. CHRÉTIENS

Mantë Lenkaitytė Ostermann

Aujourd'hui, le nom de « chrétien » désigne d'une façon générale tout membre appartenant à une religion particulière, le christianisme. Mais le titre de « chrétien » n'a pris d'importance dans l'Antiquité que progressivement parmi d'autres appellations des disciples de Jésus, et plus tard il était l'objet des polémiques entre différents groupes qui réclamaient la légitimité de l'appellation. Son apparition s'inscrit dans le processus plus large de la nomination des groupes religieux dans le monde gréco-romain [→PARTIE I, n°3].

D'après les évangiles, Jésus appelait « disciples » (gr. *mathêtai*, lat. *discipuli*) ceux qui se rassemblaient autour de lui (p. ex. *Matthieu* 5, 1). À l'origine, les disciples de Jésus ne formaient qu'un groupe parmi d'autres à l'intérieur du judaïsme : ils ne se pensaient pas comme chrétiens ni n'utilisaient une telle appellation [Hegedus 2004]. Pendant les deux premiers siècles, ils se désignaient par une pluralité de noms qui pour la plupart venaient de l'usage juif, mais dont certains étaient également connus dans les sociétés gréco-romaines : « fidèles » (gr. *pistoi*, lat. *fideles*), « saints » (gr. *hagioi*, lat. *sancti*) [→HOMME DIVIN], « choisis » (gr. *eklektoi*, lat. *electi*), « communauté ecclésiale » (gr. *ekklësia*, lat. *ecclesia*)*, « frères » (gr. *adelphoi*, lat. *fratres*), « serviteurs de Dieu » (gr. *douloi Theou*, lat. *servi Dei*), et d'autres encore [Harnack 1924⁴ (2004, p. 491-516) ; Karpp 1954 ; Trebilco 2012].

Le nom qui a prévalu, celui de « chrétien » (gr. *christianos*, lat. *christianus*), fait référence à quelqu'un qui suit le Christ, le mot grec *christos* (« oint », traduction de l'hébreu *mashiah*) exprimant la croyance que Jésus était le messie. D'après les *Actes des apôtres* 11, 26, l'appellation de « chrétien » serait née à Antioche dans les années 40. Qu'il ait été inventé par les autorités romaines ou les sectateurs de Jésus, le terme est très peu présent dans les premiers écrits chrétiens, exception faite des passages suivants : *Actes des apôtres* 11, 26 et 26, 28 ; *1 Épître de Pierre* 4, 16 ; *Didachè* 12, 4 ; *Martyre de Polycarpe* 10, 1 et les écrits d'Ignace d'Antioche. Ce dernier est également le premier à utiliser le mot « christianisme » (*christianismos*) dans une polémique explicite avec le « judaïsme » (*ioudaismos*) (*Lettre aux Magnésiens* 10 ; *Lettre aux Philadelphiens* 6, 1 ; voir aussi *Lettre aux Romains* 3, 3) [→JUIFS].

Vus de l'extérieur, les chrétiens sont identifiés comme tels à partir du début du I^{er} siècle [Wilken 1984 ; Trebilco 2012, p. 272-282]. Ils sont représentés avec hostilité par les auteurs grecs et latins, qui les associent à une « superstition » [→RELIGION] (Suétone, *Vie de Néron* 16, 2 : *superstitio nova ac malefica* ; Tacite, *Annales* 15, 44, 3 : *exitiabilis superstitio* ; Pline le Jeune, *Lettres* 10, 96, 9 : *superstitionis contagio*), à « une nouvelle initiation » (Lucien, *La mort de Pérégrinos* 11 : *kainê teletê*) ou à une « confrérie » (Pline le Jeune, *Lettres* 10, 96, 7 :

* Dans la Septante [→JUIFS], le mot *ekklësia* traduit le terme hébreu *qâhâl* qui désigne la communauté dans son rapport à Dieu.

hetaeria) potentiellement dangereuse pour l'ordre établi. En revanche, le nom de « Gali-léens » n'est attesté que très rarement (Épictète, *Entretiens* 4, 7, 6) avant son exploitation polémique par l'empereur Julien [*infra*, n°2].

Dans la littérature rabbinique, les chrétiens sont appelés *noçrim*, un terme dont on discute la signification. Autrement, ils peuvent être inclus, sans qu'on leur donne une dénomination spécifique, parmi les divers groupes des déviants : *goyim* (« païens ») [*infra*, n°3 ; →PAÏENS], *reshaim* (« méchants »), *minim* (« sectateurs ») [→JUDÉO-CHRÉTIENS, n°2 ; →JUIFS, n°3.2].

C'est peut-être dans le contexte des confrontations avec les autorités romaines à partir de la deuxième moitié du II^e siècle que l'autodésignation de « chrétien » est devenue dominante [Bremmer 1991]. En effet, d'après les *Actes des martyrs* (les récits du procès et de la mise à mort des chrétiens par les magistrats romains), la formule « je suis chrétien » (gr. *christianos eimi*, lat. *christianus sum* : *Martyre de Polycarpe* 10, 1) prononcée par un individu face aux magistrats sanctionnait sa mise à mort. Le nom de chrétien représentait ainsi une identité ultime, qui ne pouvait pas être reniée [Lieu 2004, p. 254]. À partir du milieu du III^e siècle, le nom de « chrétien » apparaît également dans les papyrus [Judge, Pickering 1977] et l'épigraphie [Pietri 1996].

À partir du début du III^e siècle, on constate une distinction entre deux catégories de personnes à l'intérieur des communautés chrétiennes : alors que la catégorie de « chrétiens » peut inclure les catéchumènes (ceux qui se préparent au baptême), le nom de « fideles » est réservé à ceux qui sont baptisés [Dujarier 1982].

L'effort de définir l'identité des « chrétiens » dans le paysage gréco-romain a contribué à l'organisation du monde en trois religions, « paganisme, judaïsme et christianisme » [→PARTIE I, n°3.3]. Mais la question de l'identité chrétienne se jouait également dans le discours interne pour distinguer celui qui est véritablement chrétien de celui qui ne l'est pas. L'exclusivité du nom de « chrétien » était en effet une arme polémique face aux autres courants considérés comme « hérétiques » [→]. En s'appuyant sur les stratégies rhétoriques de l'altérité (nous-vous, orthodoxe-hérétique, vrai-faux, etc. [→PARTIE I, n°1.5.1]), sur l'homogénéisation de l'autre et sur des assimilations péjoratives [Le Boulluc 2003 ; Kahlos 2011], on pouvait nier la légitimité du statut de « chrétien » au groupe opposé. Les membres de celui-ci étaient considérés comme des faux chrétiens dont il fallait se démarquer en ajoutant à sa propre dénomination des adjectifs comme « catholique », « ecclésiastique » ou « orthodoxe » [*infra*, n°1]. Ces termes ont été repris par la législation impériale [*infra*, n°4] qui, à partir de l'époque de Théodose I^{er} (379-395), a soutenu la « religion catholique » (*catholica religio*), c'est-à-dire la foi nicéenne [→DÉBATS], contre d'autres groupes chrétiens [Gaudemet 2000].

1. Un hérétique n'est pas un chrétien

Jusqu'à une date récente, le IV^e siècle était vu comme un champ de bataille entre « orthodoxes » et « hérétiques » [→], et surtout « hérétiques ariens » [→]. On avait rangé sous l'appellation d'« ariens » tous les courants doctrinaux qui soutenaient que le Fils divin était inférieur, et non pas égal, à Dieu le Père, malgré le fait que la plupart des « ariens » n'avait aucun lien historique ou doctrinal avec la figure d'Arius (256-336), un prêtre alexandrin placé à l'origine des polémiques du IV^e siècle [→]. En réalité, il n'y avait aucune doctrine

orthodoxe sur l'objet des controverses qui ont eu lieu entre le concile de Nicée (325) et le concile de Constantinople (381). Au cours du IV^e siècle, il n'y avait donc pas de « défense d'orthodoxie, mais une recherche d'orthodoxie, une recherche menée par la méthode d'essai et d'erreur » [Hanson 1988, p. 19-20].

La confrontation du début du *Premier discours contre les ariens* d'Athanase avec un passage de l'*Opus imperfectum in Matthaeum* met en évidence les mêmes procédés rhétoriques employés par les deux partis pour nier la qualité de chrétien à leur adversaire doctrinal.

1.1. Les sectateurs d'Arius ne sont pas chrétiens

Athanase a été évêque d'Alexandrie (328-373), un des plus importants sièges épiscopaux de l'empire. Son épiscopat a été marqué par des luttes politiques et doctrinales qui lui ont valu l'expulsion de son siège à cinq reprises. Dans ses écrits, Athanase s'est représenté comme défenseur et martyr de la foi orthodoxe. En même temps, il a considérablement contribué à la représentation d'Arius comme l'archétype même de l'hérétique ennemi de la foi chrétienne. Son *Premier discours contre les ariens* (v. 339/340), composé à l'époque de son deuxième exil, qu'il a passé à Rome après la mort d'Arius, est dédié à la réfutation des thèses d'Arius et à l'interprétation « catholique » des passages bibliques discutés. Ce discours peut être considéré non seulement comme une pièce majeure des débats doctrinaux du IV^e siècle, mais aussi comme un programme et une inauguration de la polémique antiarienne d'Athanase.

Athanase d'Alexandrie, *Premier discours contre les ariens* 1, 1-4, 1 (trad. C. Kannengiesser, A. Bara, SC n°598, modifiée)

1.1. Les hérésies, qui toutes se sont éloignées de la vérité (*alêtheias apostêsan*), montrent à visage découvert la folie (*manian*) qu'elles se sont inventée, et il y a longtemps que leur impiété (*asêbeia*) est devenue évidente pour tous. Il est évident, en effet, que ceux qui en sont les inventeurs sont « sortis de nos rangs » [1 Jean 2, 19] ; cela, selon le bienheureux Jean, ressort du fait que ni dans le passé ni à présent leur pensée ne fut ou n'est avec nous. [...] 3. Une hérésie singulière entre toutes, dernière venue, qui s'est répandue depuis peu en signe avant-coureur de l'Antéchrist, celle qu'on appelle arienne (*areianê kaloumenê*), rusée et fourbe, voyant que ses sœurs aînées, les autres hérésies, ont été dénoncées comme telles au grand jour, se couvre en hypocrite avec les expressions de l'Écriture, comme l'a fait son père le diable [cf. Jean 8, 44], et elle veut de force rentrer dans le paradis de l'Église. En se simulant comme chrétienne (*plasasa heautên hōs christianên*), elle compte induire certains à raisonner à l'encontre du Christ grâce à la force persuasive de ses fausses spéculations – car de sensé il n'y a rien en elle. [...]

3.2. Donc de la même façon, le bienheureux Alexandre ayant expulsé Arius, ceux qui restèrent fidèles à Alexandre demeurèrent chrétiens (*emeinan christianoi*) ; ceux qui s'en allèrent avec Arius, nous laissant, à nous les fidèles d'Alexandre, le nom du Sauveur, furent désormais appelés ariens (*areianoï*). 3. Il faut noter qu'après le décès d'Alexandre, ceux en communion avec Athanase, son successeur, et ceux avec qui Athanase communie, gardent la même appellation. Ni certains d'entre eux n'ont pris son nom, ni il n'est appelé d'après eux, mais tous sont traditionnellement appelés chrétiens (*christianoï kalountai*). [...]

4.1. Comment donc seraient chrétiens ceux qui ne sont pas des chrétiens, mais des fous d'Arius (*areiomantai*) ? Ou comment seraient-ils des membres de l'Église catholique, ceux qui ont apostasié la foi apostolique et sont devenus des inventeurs de maux nouveaux [cf. Romains 1, 30], qui

ont rejeté les énoncés des divines Écritures, mais présentent les Thalies d'Arius comme une forme de sagesse nouvelle, en quoi ils ont raison car c'est bien une hérésie nouvelle (*kainên hairesin*) que les Thalies annoncent ?

D'emblée, Athanase accuse les hérésies d'« apostasier » de la vérité et de verser dans la « folie » (*mania*) et l'« impiété » [→PIÉTÉ]. Ce sont des gens qui « sont sortis de chez nous » et n'appartiennent donc plus à la communauté chrétienne (ch. 1). Dans la suite, Athanase s'efforce de montrer qu'Arius et ses sectateurs correspondent parfaitement à cette définition. Ainsi, la dernière parmi les hérésies qui sont « sorties » est aussi la plus rusée. En donnant l'impression de s'appuyer sur les paroles des Écritures, elle feint d'être chrétienne afin de séparer les fidèles du Christ, alors qu'en réalité elle est apparentée au diable et annonce la venue de l'Antéchrist (ch. 2). D'après Athanase, cette hérésie « est appelée arienne », malgré le fait qu'il est lui-même le premier à attester cette appellation.

Dans le ch. 3, Athanase se réfère au fait que, suite au synode d'Alexandrie qui avait condamné Arius (avant 323), celui-ci fut chassé par Alexandre, le prédécesseur d'Athanase sur le siège d'Alexandrie. Pour Athanase, c'est le moment où s'établit la distinction entre ceux « qui demeurèrent chrétiens (*christianoï*) » en restant avec l'évêque Alexandre et ceux qui, puisqu'ils « sortirent avec Arius », « s'appelèrent désormais ariens (*areianoï*) », en abandonnant « le nom du Sauveur » au profit des premiers. Puisqu'il a succédé à Alexandre, Athanase peut réclamer pour lui-même et pour sa communauté l'exclusivité de « s'appeler du nom de chrétien ». D'un même coup (ch. 4), il peut nier l'identité chrétienne à ses adversaires, « des fous d'Arius » (*areiomanitai*), un nom injurieux qui fait écho à l'accusation initiale de la folie des hérésies. Face à « l'Église catholique », forte de la tradition remontant aux apôtres et des paroles des Écritures, les Thalies (un poème doctrinal) d'Arius ne sont qu'une invention et « une hérésie nouvelle », tout ce qui est nouveau portant une marque péjorative dans l'Antiquité. Le terme « catholique » (*katholikos*) a ici le sens d'« orthodoxe », dans la mesure où son acception chrétienne implique une double valeur de l'universalité (de la foi, de l'Église) et de la vérité (par opposition aux hérésies).

1.2. Les chrétiens de l'Église impériale sont de faux chrétiens

Il n'empêche que chaque groupe impliqué dans les polémiques doctrinales se considérait comme défenseur exclusif de la vraie foi chrétienne. En témoigne un des très rares écrits ariens conservés, l'*Opus imperfectum in Matthaëum* (« L'œuvre inaccomplie sur Matthieu »). Ce long commentaire anonyme de l'Évangile selon Matthieu fut composé en latin dans un milieu homéen [→DÉBATS, n°2] dans la première moitié du v^e siècle, peut-être en Illyrie où les Églises ariennes ont montré plus de résistance à la politique impériale répressive. Pour l'auteur, c'est son Église qui est la vraie Église de Dieu, persécutée à cause de son attachement à la foi véritable, alors que les autres sont de faux chrétiens et instruments du diable.

Opus imperfectum in Matthaëum 19

[trad. M. Lenkaitytė Ostermann, éd. J. van Banning à paraître dans SC
[= PG 56, col. 736-737]]

« Prenez garde aux faux prophètes » [Matthieu 7, 15]. Il faut d'abord savoir qu'il existe des chrétiens qui sont entièrement faux (*omnino falsi christiani*). Car rien ne perd autant des chrétiens que ceci : le fait qu'ils regardent comme étant chrétiens (*quasi christianos aestimant*) tous ceux dont ils voient qu'ils sont appelés chrétiens (*dici christianos*). En effet, s'il s'avère qu'il y a de faux chrétiens, soit c'est lui qui est un faux chrétien, soit c'est toi ; si ce n'est pas toi, alors c'est lui. Si c'est lui, pourquoi le crois-tu chrétien, celui au sujet duquel le Christ t'a déclaré qu'il n'était pas chrétien ? Celui que Dieu ne reconnaît pas comme son fils (*suum filium*), comment peux-tu le considérer comme ton frère (*tibi fratrem*) ? Mais peut-être dis-tu : « Comment puis-je dire qu'il n'est pas chrétien, celui que je vois confesser le Christ, avoir un autel, faire une offrande du pain et du vin, baptiser, lire les saintes Écritures et avoir l'intégralité de l'ordre sacerdotal ? » Homme intelligent, s'il n'avait pas confessé le Christ et sa religion païenne (*gentilitas illius*) avait été évidente, et tu étais séduit dans elle, c'était une folie (*insania*) d'être séduit. Mais en réalité, puisqu'il confesse le Christ, mais non pas de la façon dont le Christ l'a déclaré, c'est à cause de ta négligence que tu es séduit par lui. [...] Et à propos de ce que tu as dit sur la ressemblance des mystères de l'Église (*ecclesiasticorum mysteriorum*), écoute cette réponse : puisque le singe a aussi tous les membres humains, et il imite (*imitatur*) l'homme en tout, doit-il être appelé homme pour cette raison ? Ainsi les hérésies (*haereses*) aussi ont tout de l'Église, et l'imitent (*imitantur*), mais elles n'appartiennent pas à l'Église (*non sunt ecclesiae*).

L'auteur anonyme commente ici le verset de l'Évangile selon Matthieu dans lequel Jésus prévient ses disciples de prendre garde aux faux prophètes [→] qui « sont déguisés en moutons, mais qui au-dedans sont des loups rapaces » (la suite de Matthieu 7, 15). L'auteur interprète ce verset dans un sens tout à fait traditionnel qui voit ici un avertissement contre les hérétiques, sauf que pour lui les hérétiques sont ceux qui désormais appartiennent à l'Église impériale [*infra*, n°4] et sont officiellement « appelés chrétiens ». Dès lors, l'auteur veut éviter le danger que les membres de sa propre communauté s'identifient avec ces chrétiens officiels qui en outre partagent les mêmes signes extérieurs : la foi en Christ, l'eucharistie, le baptême, les Écritures et le clergé. L'eucharistie et le baptême sont les deux principaux rituels chrétiens, « les mystères de l'Église » [→].

Pour développer un argument contre ces « faux chrétiens » (*falsi christiani*), l'auteur s'appuie sur la rhétorique de l'altérité (est-ce « toi » ou « lui » qui est le chrétien ?), sur des assimilations péjoratives (la religion de ses adversaires n'est que du paganisme, *gentilitas*) [→PAÏENS] et sur le sarcasme (l'hérétique identifié au singe). De même qu'Athanase quelques décennies auparavant, l'auteur de l'*Opus imperfectum in Matthaëum* s'efforce ainsi de nier la légitimité du nom de « chrétien » à ses opposants : ils ne sont que des hérétiques qui imitent (*imitantur*) l'Église tout en n'y appartenant pas (*non sunt ecclesiae*). Il est remarquable que les termes « catholique » et « orthodoxe », véhiculés désormais par la législation impériale, n'apparaissent pas dans l'*Opus imperfectum in Matthaëum*.

2. Polémique païenne contre l'identité chrétienne

Dès la fin du II^e siècle, on connaît des traités philosophiques réfutant le christianisme, dont les plus importants sont le *Discours vrai* de Celse (vers 180), le *Contre les chrétiens* du philosophe néoplatonicien Porphyre (fin du III^e siècle) et le *Contre les Galiléens* de l'empereur

Julien [→]. Tous ces traités ne nous restent que grâce aux fragments conservés chez des écrivains chrétiens qui ont voulu les réfuter.

Le traité de Julien, dont le titre reste hypothétique, comptait peut-être trois livres et fut rédigé à Antioche durant l'hiver 362-363. Les fragments du traité sont majoritairement reconstitués à partir du *Contre Julien* de Cyrille d'Alexandrie, composé entre 416 et 428, mais l'ouvrage de Cyrille lui-même n'est conservé que partiellement (seuls 10 livres des 30 sont parvenus). Le but de Julien est polémique : il veut « réfuter méthodiquement les croyances et les pratiques de la nouvelle religion » [Giavatto, Muller 2018, p. 28].

Contrairement à ses prédécesseurs, Julien ne désigne jamais les chrétiens par leur nom, sauf une seule fois où il cite un auteur chrétien (dans sa *Lettre* 114). Son choix de parler des « Galiléens » et non des « chrétiens » relève ainsi de sa stratégie polémique qui s'efforce de nier une identité religieuse à un groupe qui se présente comme tel.

Julien, *Contre les Galiléens* fr. 3 (trad. A. Giavatto, R. Muller, Paris, 2018)

Il vaut la peine de rappeler en peu de mots d'où et comment nous est venue, à l'origine, la notion de dieu, puis de comparer ce que les Grecs (*Hellēsi*) et les Hébreux (*Hebraïois*) disent du divin ; et après cela de demander à ceux qui ne sont ni Grecs ni Juifs (*oute Hellēnas oute Ioudaïous*), mais appartiennent à la secte des Galiléens (*Galilaiôn haireseôs*) pourquoi ils ont choisi la tradition des Hébreux de préférence à la nôtre, et en outre pourquoi ils ne restent pas non plus fidèles à celle-là et ont fait sécession (*apostantes*) pour suivre une voie propre. Ils ne reconnaissent rien de ce qui est beau et bon chez nous autres Grecs ni chez les Hébreux sectateurs de Moïse, mais ils recueillent les défauts qui sont enracinés comme des sortes de Furies dans ces deux peuples (*ethnesin*), d'une part l'athéisme (*atheotēta*) dû à la superficialité juive, et de l'autre la vie mauvaise et relâchée qui résulte de notre nonchalance et de notre grossièreté : c'est cela qu'ils ont voulu désigner comme la piété accomplie (*aristēn theosebeian*).

Le fragment (transmis par Cyrille d'Alexandrie dans son *Contre Julien* 2, 9), qui pose la question initiale sur le divin, se situe au début de l'œuvre de Julien et introduit ainsi les trois groupes dont les relations sont discutées tout au long du traité : les Grecs (*Hellēnes*), les Hébreux (*Hebraïoi*) parfois appelés les Juifs (*Ioudaïoi*), et les Galiléens (*Galilaïoi*). Selon l'usage chrétien, Julien utilise le terme « Hébreux » pour désigner les juifs de l'époque ancienne, et le terme « juifs » [→] pour les juifs contemporains.

Pour réfuter les « Galiléens », Julien est amené à reprendre la taxinomie chrétienne des trois religions et à reprendre une expression de Paul (« Il n'y a plus ni Juif ni Grec », *Galates* 3, 28). En appelant les chrétiens « Galiléens », terme qui fait référence à l'origine de Jésus de Galilée, et en insistant sur le fait que les « Grecs » et les « Hébreux » sont deux peuples (*ethnē*), l'empereur veut ethniciser les chrétiens et montrer qu'ils ne sont qu'une secte (*hairesis*, terme exploité par la polémique chrétienne) originaire d'une petite région de l'empire qui ne peut avoir aucune prétention à l'universalisme. Selon Julien, les chrétiens ont subi une double dégradation, d'abord en choisissant les juifs, et ensuite en s'en séparant (*apostantes*) pour former un groupe à part [Gérard 1995, p. 74-75]. De plus, ils ont assimilé tout ce qu'il y avait de pire dans les deux peuples.

Le verbe *aphistēmi* (dont *apostantes* est un participe présent) veut dire « se détacher, désertier ». C'est un terme polémique utilisé également par les chrétiens pour désigner celui qui a renoncé à sa foi [*supra*, n°1.11]. Grégoire de Nazianze (*Discours* 4, 1 ; 5, 17) est le premier témoin de l'usage de l'épithète « apostat » accolé au nom de Julien. L'accusation

de l'« athéisme » (*atheotêta*), mis chez Julien en opposition à la *theosebeia*, « la piété envers les dieux », appartient à l'arsenal traditionnel de la polémique antijuive et antichrétienne.

3. Aux yeux des rabbins, les chrétiens sont des païens*

Les références certaines aux chrétiens ne sont pas fréquentes dans la littérature rabbinique de l'Antiquité ; en outre, les passages concernés connaissent de nombreuses variantes, conséquence de la censure des manuscrits juifs à partir du XIII^e siècle. On y trouve essentiellement des récits sur Jésus lui-même et sur quelques personnages présentés comme ses disciples. Ceux-ci sont rarement définis comme une communauté religieuse spécifique, mais le plus souvent inclus dans la catégorie des *minim* (« sectateurs », couramment traduit par « hérétiques »), c'est-à-dire tous ceux que les rabbins jugent comme des déviants sur le plan religieux [→ JUDÉO-CHRÉTIENS], en dehors des païens [→]. *Noçri* et son pluriel *noçrim*, les seuls termes hébraïques qui désignent spécifiquement les chrétiens, n'apparaissent que très rarement dans la littérature rabbinique de l'Antiquité tardive, et seulement dans certains manuscrits. Le pluriel *noçrim* n'est d'ailleurs pas attesté avec certitude dans le Talmud [Mimouni 1998].

Talmud de Babylone, *Avodah Zarah* 6a [trad. M. Attali, éd. Steinsaltz, vol. 32, p. 29]

Rav Tahliphah bar Addimi affirmait que Samuel disait : « Selon rabbi Ismaël, le jour du nazoréen est interdit pour toujours ».

Ce passage apparaît dans une discussion sur les jours où il est permis pour un juif de conclure des transactions avec un non-juif. Les restrictions portent moins sur l'identité religieuse des partenaires commerciaux que sur leur calendrier festif. En effet, dans la théologie rabbinique, prendre part à une transaction commerciale impliquant des personnes qui vont prendre part à une fête jugée idolâtre [→] pourrait s'apparenter à une participation à l'idolâtrie. Pour éviter cette transgression, la législation rabbinique détermine des périodes pendant lesquelles un juif peut sans risque faire affaire avec des non-juifs. Juste avant le passage cité, il était question de l'interdiction portant sur les trois jours précédents et les trois jours suivant « les temps fixés des non-juifs » (*eideihen shèl goyim*).

Dans la plus ancienne version de cette législation, mise par écrit vers 200 dans la Mishna, le terme *goyim*, qui signifie littéralement « peuples », visait les « serviteurs des étoiles » (*ovdei kokhavim*), c'est-à-dire les païens [→]. Cependant, dans la version intégrée au Talmud de Babylone, mise par écrit vers 600, les rabbins examinent également la question des temps festifs chrétiens. Tahliphah bar Addimi et Samuel vivaient dans l'empire sassanide durant l'Antiquité tardive, mais ils font remonter la législation portant sur les chrétiens à rabbi Ismaël, dont l'activité est placée au début du II^e siècle en Judée. Ils utilisent pour cela la formule « jour du nazoréen » (*yom noçri*). En dehors de ce passage, l'adjectif « nazoréen » qualifie toujours Jésus dans la littérature rabbinique (Talmud de Babylone, *Sanhédrin* 107b).

* Paragraphe rédigé par Maureen Attali.

La discussion s'engage ensuite sur la durée réelle de l'interdiction concernant les chrétiens, avec un débat entre deux interprétations sur l'application de la règle des trois jours. Si le jour chrétien est compris dans chacune des deux périodes de trois jours, alors les juifs ne peuvent conclure des transactions avec les chrétiens que le mercredi et le jeudi. À l'inverse, s'il faut ajouter les six jours d'interdiction au jour de fête chrétien, alors l'interdiction touche tous les jours de la semaine : elle est donc constante. Ce raisonnement nous apprend donc que le « jour du nazoréen » fait référence au dimanche [→CALENDRIER]. D'après ce passage, à la fin de l'Antiquité tardive, les chrétiens sont inclus dans la catégorie rabbinique des *goyim*.

4. Définition impériale de l'orthodoxie

Depuis le règne de Constantin (312-337) [→], les empereurs sont intervenus dans les affaires ecclésiastiques pour convoquer des conciles et pour exiler ou destituer les opposants, mais c'est seulement Théodose I^{er} (379-395), un nicéen convaincu, qui au cours de son règne a imposé une forme particulière de la foi chrétienne [Gaudemet 2000 ; Delmaire 2005, p. 53-55]. Alors qu'à sa venue la grande majorité de l'Orient était acquis à l'arianisme, Théodose a commencé son règne en promulguant la foi nicéenne [→DÉBATS, n°1]. Sa constitution du 28 février 380, adressée aux Constantinopolitains et plus connue sous le nom d'Édit de Thessalonique (*Code théodosien* 16, 1, 2 ; →LÉGISLATION, n°3.1), ordonne déjà que « soient rassemblés sous le nom de chrétiens catholiques (*christianorum catholicorum nomen*) » tous ceux qui « pratiquent la religion transmise aux Romains par le divin apôtre Pierre ». Le 10 janvier 381, moins d'un an après l'Édit de Thessalonique, une autre constitution avec un but pareil est adressée au préfet du prétoire d'Illyricum (*Code théodosien* 16, 5, 6).

Ces deux édits ont préparé les bases des activités de deux importants conciles ecclésiastiques réunis contre les ariens en 381 dans deux parties de l'empire, celui d'Aquilée pour l'Occident et celui de Constantinople pour l'Orient [Errington 1997, p. 47-48]. Par ailleurs, les décisions du Concile de Constantinople (le « deuxième concile œcuménique ») sont également ratifiées par une constitution impériale du 30 juillet 381 (*Code théodosien* 16, 1, 3) adressée au proconsul d'Asie, qui ordonne de remettre les églises aux seuls adhérents de la foi catholique. D'autres lois, de plus en plus restrictives envers les hérétiques, ont suivies en 383-384 (*Code théodosien* 16, 5, 11-13).

Code théodosien 16, 5, 6 (trad. J. Rougé, SC n°497)

Les trois mêmes Augustes à Eutropius préfet du prétoire.

Que l'on n'ouvre aux hérétiques (*haereticis*) aucun lieu pour célébrer leurs mystères (*mysteriorum locus*), aucune occasion d'exercer la folie de leur esprit plein d'obstination. Que tout le monde sache que, même si cette race d'hommes avait obtenu quelque faveur grâce à un rescrit particulier arraché par fraude, elle n'a aucune valeur. 1. Que l'on empêche la foule des hérétiques (*haereticorum turbae*) de tenir ses assemblées illicites. Que le nom de Dieu, Un et Très Haut, soit partout célébré ; que la foi de Nicée (*Nicaenae fidei*), transmise depuis longtemps par nos aïeux et confirmée par le témoignage et l'affirmation de la religion divine (*divinae religionis*), soit toujours tenue dans une perpétuelle observance. Que la souillure (*contaminatio*) de la tache photinienne, le venin du sacrilège (*sacrilegii*) arien, le crime de l'infidélité (*perfidiae*) eunomienne et les horreurs des sectes (*prodigia sectarum*), abominables à cause des noms monstrueux de leurs auteurs, disparaissent et

qu'on n'en entende même plus parler. 2. On doit recevoir pour tenant de la foi de Nicée (*Nicaenae adsertor fidei*) et vrai fidèle de la religion catholique (*catholicae religionis verus cultor*) celui qui confesse en un seul nom le Dieu Tout Puissant et le Christ fils de Dieu [...].

Donné le 4 des ides de janvier à Constantinople sous le consulat d'Eucherius et de Syagrius (10 janvier 381)

La constitution est adressée par les empereurs Gratien, Valentinien et Théodose à Eutropius, préfet du prétoire d'Illyricum, qui était sous la responsabilité de Théodose, empereur pour l'Orient. Alors que pendant longtemps l'édit était vu comme une loi générale faisant suite à l'Édit de Thessalonique et devant préciser la formule de foi nicéenne, en réalité sa portée est locale et administrative. Il est censé donner des instructions aux gouverneurs des provinces illyriennes ravagées par les guerres récentes avec les Goths : d'un côté, fournir des notions théologiques pour distinguer un orthodoxe d'un hérétique ; d'un autre côté, préciser les mesures (expulsion des villes) dans le cas de résistances des hérétiques à qui il est interdit de se réunir pour les célébrations eucharistiques (*mysteria*) [→ MYSTÈRES] dans les églises citadines. « Un rescrit particulier arraché par fraude » mentionné dans le préambule fait peut-être référence aux rescrits spécifiques obtenus par le lobby de la cour et favorables aux personnes ou aux groupes regardés comme suspects aux yeux des nicéens [Errington 1997, p. 47-51].

Le texte de la constitution affiche des traits relevant de la rhétorique polémique religieuse. Accusés d'obstination et de folie, les hérétiques sont en même temps jugés criminels, un vocabulaire qui rappelle celui employé jadis par Suétone, Tacite et Pline pour réfuter les chrétiens. Ne se limitant pas à donner une liste des hérésies vues comme particulièrement dangereuses dans la région, toutes d'après le nom de leur fondateur supposé (Photin, Arius et Eunome), la constitution les qualifie en plus à l'aide des termes péjoratifs caractérisant une altérité religieuse : elles représentent « une souillure », « le sacrilège », « l'infidélité ».

En opposition se trouve exaltée la foi nicéenne (*Nicaena fides*), c'est-à-dire la formule de profession de foi adoptée dans le concile de Nicée en 325, celle qui a alimenté les polémiques doctrinales du IV^e siècle. D'après la loi, ce signe de la « religion divine » correspond à la « religion catholique ». La suite de l'édit parle également de la « vraie religion » (*vera religio*), des « églises catholiques » (*catholicae ecclesiae*, au sens de bâtiments) et des serviteurs de celles-ci, « évêques orthodoxes » (*orthodoxi episcopi*). Les termes faisant référence à l'orthodoxie – « catholique », « vraie », « orthodoxe » – ont depuis longtemps étaient employés dans ce sens dans les écrits chrétiens [*supra*, n°1], mais c'est une des premières fois, avec l'Édit de Thessalonique, qu'ils apparaissent dans la législation impériale, en contribuant ainsi à lier la romanité à une certaine confession religieuse.

Bibliographie

- Bremmer 1991 : J. N. Bremmer, « *Christianus sum*. The Early Christian martyrs and Christ », dans G. J. M. Bartelink, A. Hilhorst, C. H. Kneepkens (éd.), *Eulogia. Mélanges A. A. R. Bastiaansen*, Steenbrugis, p. 11-20.
 Delmaire 2005 : R. Delmaire, « Introduction », dans *Code Théodosien. Livre XVI*, SC n°497, Paris, p. 13-107.
 Dujarier 1982 : M. Dujarier, « Sur le statut du catéchumène dans l'Église », *La Maison-Dieu* 152, p. 143-173.
 Errington 1997 : R. M. Errington, « Church and State in the first years of Theodosius I », *Chiron* 27, p. 21-72.
 Hegedus 2004 : T. Hegedus, « Naming Christians in Antiquity », *Studies in Religion. Sciences religieuses* 33, p. 173-190.

- Gaudemet 2000 : J. Gaudemet, « La politique religieuse impériale au IV^e siècle (*envers les païens, les juifs, les hérétiques, les donatistes*) », dans J. Gaudemet, P. Siniscalco, G. L. Falchi (éd.), *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Roma, p. 7-66.
- Gérard 1995 : C. Gérard, *L'Empereur Julien, Contre les Galiléens. Une imprécation contre le christianisme*, Introduction, traduction et commentaire, Bruxelles.
- Giavatto, Muller 2018 : A. Giavatto, R. Muller, « Introduction », dans Julien l'Empereur, *Contre les Galiléens*, Paris, p. 9-44.
- Hanson 1988 : R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy*, 318-381, Edinburgh.
- Harnack 1924⁴ : A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig (trad. fr. : *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*, Paris, 2004).
- Judge, Pickering 1977 : E. A. Judge, S. R. Pickering, « Papyrus documentation of church and community in Egypt to the mid-fourth century », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20, p. 47-71.
- Kahlos 2011 : M. Kahlos (éd.), *The Faces of the Other. Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the Later Roman World*, Turnhout.
- Karpp 1954 : H. Karpp, « Christennamen », *Reallexikon für Antike und Christentum* 2, col. 1114-1138.
- Le Boulluec 2003 : A. Le Boulluec, « Discours hérésiologique et dénominations des "sectes" », dans N. Belayche, S. C. Mimouni (éd.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain : essais de définition*, Turnhout, p. 107-122.
- Lieu 2004 : J. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford.
- Mimouni 1998 : S. C. Mimouni, « Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique », *Revue biblique* 105/2, p. 208-262.
- Pietri 1996 : Ch. Pietri, « L'usage de *christianos* dans l'épigraphie », dans *Spania. Estudis d'Antiguitat tardana oferts en homenatge al professor Pere de Palol i Salellas*, Montserrat, p. 183-191 (réimprimé dans Ch. Pietri, *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, 1997, p. 1583-1602).
- Trebilco 2012 : P. Trebilco, *Self-Designations and Group Identity in the New Testament*, Cambridge.
- Wilken 1984 : R. L. Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven – London.

12. MANICHÉENS

Anna Van den Kerchove

Dans les dernières années du III^e siècle et la première moitié du IV^e siècle, plusieurs documents rendent compte de la présence d'un nouveau mouvement religieux au sein de l'empire romain, qui, en provenance de l'empire sassanide, diffuse l'enseignement d'un certain Mani : le traité *Contre la doctrine des manichéens* composé par le philosophe Alexandre de Lycopolis, daté entre 277 et 297 ; le rescrit – une décision impériale publiée en réponse à une requête – émis par l'empereur Dioclétien probablement en 302 (la date de 297 est également avancée), qui nous est connu grâce à une copie dans une lettre adressée au proconsul d'Afrique Amnius Anicius Julianus et transmise dans la collection de droit *Mosaicarum et romanarum legum collatio* 15, 3 [→LÉGISLATION, n°1] ; l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, composée en grande partie après la lettre circulaire de mars 313 par laquelle les empereurs Constantin et Licinius reconnaissent le culte chrétien [→LÉGISLATION, n°2] ; les *Acta archelai* – qui relatent la rencontre et les débats entre Mani et l'évêque d'une cité romaine en Mésopotamie, Carchar (peut-être Carrhes) –, attribués à un certain Hégémonius et composés en grec entre 330 et 340 avant d'être traduits en latin ; les *Catéchèses prébaptismales* de Cyrille de Jérusalem au milieu du IV^e siècle.

Cet enseignement est relativement nouveau. Il est dû à Mani, né vers 216 en Babylonie du nord. De 220 à 240, il vécut avec son père dans une communauté baptiste. Il s'en sépara après en avoir questionné des pratiques (tels les rites d'eau) suite à l'enseignement que son « jumeau céleste » lui aurait délivré au cours de deux apparitions, à l'âge de 12 puis de 24 ans. À partir de 240, avec ses premiers disciples, parmi lesquels se trouve son père, Mani voyage dans l'empire sassanide et en dehors. Son enseignement est centré sur l'idée de deux essences contraires (Dieu/Père de la Grandeur/lumière *versus* Matière/Prince des Ténèbres/Obscurité), sur les événements qui ont conduit au mélange de la lumière avec l'obscurité – au cours desquels le monde visible et les êtres vivants ont été formés – et sur la manière dont cette lumière peut être libérée afin que les deux essences soient à nouveau entièrement séparées l'une de l'autre [Tardieu 1997]. Mani s'affirmait comme « l'apôtre du Christ » et prétendait que son enseignement tenait à la fois de Bouddha, de Zoroastre et de Jésus (p. ex. le *Sābuhragān* et le *Kephalaion du maître* 1, p. 12).

À l'accession au pouvoir du roi des rois perse sassanide Vahram I^{er} vers 273, le chef de la religion zoroastrienne, Kirdir, cherche à imposer cette religion comme religion officielle. Mani tombe alors en disgrâce et meurt vers 276/277 dans les prisons de Beth Lapat. Cependant, déjà avant sa mort, il avait envoyé des disciples, hommes et femmes, vers l'est, vers l'Arménie et vers l'empire romain [Lieu 1992 ; 2004 ; Dubois 2003] pour diffuser son message. Dans l'empire romain, l'expansion de ce nouvel enseignement étranger suscite rapidement des réactions négatives de la part des autorités impériales et de penseurs. Le philosophe Alexandre de Lycopolis fait de cet enseignement un courant issu du christianisme caracté-

risé par son aberration ; Dioclétien, dans son rescrit condamne les manichéens à l'exil ou à la mort selon leur statut. Ces réactions négatives sont aussi le fait des premiers évêques qui prennent conscience de la présence de cet enseignement au sein des groupes chrétiens. Le terme manichéen acquiert un sens négatif, avec l'idée d'un danger pour les traditions romaines et, suite à la christianisation progressive de l'empire romain, pour le christianisme lui-même, alors en cours de formalisation institutionnelle et doctrinale. Du côté manichéen, le terme lui-même est peu utilisé comme auto-dénomination.

En effet, le terme *manichéen* apparaît surtout utilisé par les adversaires des manichéens, comme qualificatif péjoratif déniaient le droit d'être chrétien. Il est rarement utilisé dans un sens positif, les manichéens paraissant préférer se considérer comme une Église de justice. Peut-on alors, comme se le demandait déjà Richard Lim [2008], continuer à utiliser dans la recherche le terme *manichéen*, d'autant que dans le langage courant il désigne une personne aux idées contrastées sans intermédiaire ? Par commodité, cela est possible, à condition de bien préciser en quel sens le terme est compris.

1. La folie de Mani, un danger pour l'empire et le christianisme

Le philosophe Alexandre de Lycopolis nomme *Manichaios* le fondateur du nouveau mouvement. Ce n'est pas une invention de sa part, puisque nous le lisons aussi dans des documents manichéens en copte et en moyen-perse. Il s'agit de la translittération de l'appellation traditionnelle en syriaque *Manī hayyā*, Mani le Vivant, avec l'insertion dans le nom même du prophète de l'épithète « le Vivant ». C'est peut-être dans le rescrit émis par Dioclétien que nous lirions pour la première fois le terme au pluriel (en latin) pour qualifier les manichéens eux-mêmes. Certes nous le lisons également dans la lettre transmise par le P. Rylands 469, mais la datation de celle-ci (fin du III^e siècle) et son attribution à Théonas évêque d'Alexandrie (v. 282-300) proposées par son éditeur Colin H. Roberts [1938, p. 38-39] et acceptées par tous les spécialistes du manichéisme a été récemment mise en doute par Roberta Mazza [2022, p. 344-345], qui propose comme datation le milieu du IV^e siècle.

Si Alexandre relève les « extravagances » des propos de Mani, il ne cherche à discréditer ce dernier ni par son seul nom ni en mettant en avant son origine ethnique. Ce n'est pas le cas du rescrit de Dioclétien, qui utilise, entre autres, le motif de l'inimitié des Perses envers les Romains, ni des témoignages non manichéens ultérieurs [Scopello 2008], en particulier la notice que dans son *Histoire ecclésiastique* Eusèbe de Césarée consacre à Mani et à son enseignement.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 7, 31 (trad. G. Bardy, L. Neyrand, SC n°41)

À cette époque aussi, le maniaque (*maneis*) qui a donné son nom à l'hérésie démoniaque, se couvrirait comme d'une armure de la perversion de la raison ; le démon, Satan lui-même, l'ennemi de Dieu, excitait cet homme pour la ruine d'un grand nombre. Dans sa vie, c'était un barbare par son langage et par ses mœurs ; par nature, il était démoniaque (*daimonikos*) et insensé (*maniôdês*), et ses entreprises étaient conformes à ces traits, car il s'efforçait de contrefaire le Christ, tantôt se proclamant lui-même comme le Paraclét, l'Esprit saint en personne, et se laissant enfler par sa « manie » ; et tantôt, choisissant, comme le Christ, douze disciples comme associés à sa nouvelle doctrine. À vrai dire, il cousait l'une à l'autre des doctrines mensongères et impies reprises à mille hérésies athées, depuis longtemps éteintes, et, à partir du pays des Perses, il les répandait comme

un poison mortel sur la terre habitée de notre temps. C'est tiré de lui que le nom impie des manichéens est encore répandu chez un grand nombre jusqu'à ce jour. Tel fut donc le fondement de cette science mensongère, qui commença à croître aux temps marqués ci-dessus.

Eusèbe est probablement l'un des premiers auteurs chrétiens à parler des manichéens après 313, voire même le premier auteur chrétien si on accepte la proposition de Mazza de retarder la date du *P. Rylands* 469. Eusèbe ne mentionne pas le nom de Mani, peut-être par mépris, et il n'écrit le terme manichéen qu'à la fin de sa notice. Cependant, il suppose que, dès les premiers mots, son lectorat saura exactement de qui il est question quand il parle de « maniaque » (*maneis*). En effet, il fait allusion, et il suppose que son lectorat le comprendra, au jeu de mot qui se fonde sur l'assonance entre le nom de Mani et la *mania*, la folie en grec. La folie dont ferait preuve Mani selon Eusèbe, et sur laquelle il insiste – il parle plus loin de la *mania* et de Mani comme *maniôdès* (« insensé ») –, n'est d'origine ni humaine ni divine, mais provient d'un être malveillant, Satan. Elle empêche le bon fonctionnement de la raison, d'où l'accusation d'irrationalité, et elle fait de Mani un instrument entre les mains de Satan contre Dieu. Selon Eusèbe, le témoin de cette folie est la prétention de Mani d'être le Paraclet (*Jean* 14 et 16), qui est progressivement identifié au Saint-Esprit par les chrétiens. En qualifiant le mouvement qui se prévaut de Mani d'*hairesis*, Eusèbe le fait entrer dans la liste des hérésies [→] (dans son *Panarion*, Épiphane de Salamine en fait la 66^e hérésie de sa liste) [→ HOMME DIVIN]. Le jeu de mots permet alors de reprendre les associations devenues traditionnelles dans l'hérésiologie chrétienne entre d'une part, hérésie et d'autre part folie et démon, tout en faisant de Mani et de son enseignement la folie par excellence.

En disant de Mani que « c'était un barbare », Eusèbe fait allusion au binôme classique Grec-Barbare où le deuxième terme est le négatif du premier, afin de discréditer Mani. Ce dernier est un barbare sur le plan culturel – ne pas parler grec revient à ne pas être cultivé – et sur le plan éthique – la critique des mœurs est un outil classique pour disqualifier un adversaire. Comme le rescrit de Dioclétien, Eusèbe nomme précisément l'origine ethnique de Mani, peut-être pour rappeler qu'il vient d'un pays ennemi de l'empire romain. Cela est explicite quelques années plus tard dans les *Acta Archelai* où l'auteur parle d'une « toujours hostile Perse » (14, 3). Comme dans le rescrit, et peut-être sous son influence, Eusèbe établit aussi une comparaison entre la venue depuis la Perse et la diffusion d'un poison, mortel sous la plume d'Eusèbe (« poison de leur malignité » dans le rescrit, *Collatio* 15, 3, 4). C'est un moyen de rappeler à la fois la comparaison désormais traditionnelle en hérésiologie chrétienne entre hérésie et maladie et l'image de la barbarie comme pouvant déranger les esprits.

Eusèbe esquisse également un portrait de Mani en miroir inversé de Jésus (inspiration, présence de douze disciples de part et d'autre), parlant d'une contrefaçon (le verbe *morphazô*) de ce dernier. Dans le même temps, brochant sur l'idée hérésiologique d'une généalogie entre les « hérésies », Eusèbe affirme que Mani fabriquait (*kattusô*) son propre enseignement à partir de morceaux épars, ici des doctrines déjà énoncées antérieurement. Il lui dénie ainsi toute originalité, ce qui pourrait aussi expliquer le silence d'Eusèbe sur les doctrines de Mani. Eusèbe ne parle pas de plagiat, mais l'idée est sous-entendue et elle sera explicite dans les *Acta Archelai*.

Pour ses critiques, Eusèbe s'appuie sur des données attestées dans les documents manichéens, auquel il donne une signification péjorative. En effet, Mani ne parle pas grec, mais le pehlevi, la langue perse qu'on parlait à l'époque dans l'empire sassanide, et, si ce n'est lui,

au moins ses disciples affirment qu'il est le Paraclet (p. ex. *Kephalaion du maître* 1, p. 14, avec une citation de *Jean* 16, 7-11) ; il organise son Église au sommet de laquelle, outre lui-même ou son successeur, se trouvent douze évêques, et enfin, comme nous l'avons dit, il revendique les héritages de Bouddha, de Jésus et de Zoroastre.

Enfin, Eusèbe présente Mani comme un danger pour les chrétiens – il parle de « ruine/souillure » (*lumê*) –, reconnaissant à demi-mot l'écho positif que l'enseignement de Mani semble trouver chez un certain nombre de chrétiens, et qu'il expliquerait par la contrefaçon qui abuse les chrétiens. Ce reproche de tromper, notamment les gens simples, est un topos hérésiologique et sera ensuite largement utilisé contre les manichéens.

Eusèbe met le point d'orgue à sa notice en utilisant le terme manichéen à la fin de sa notice, soulignant ainsi que Mani et ses disciples ne sont pas chrétiens [→], contrairement à ce que leur discours pourrait laisser penser dans un premier temps. Il joint ensemble l'idée que les manichéens sont des ennemis externes, qui était déjà présente dans le rescrit, et celle des manichéens comme ennemis intérieurs. Sous sa plume, le caractère infamant du terme manichéen s'accroît.

La condamnation d'Eusèbe est relayée dans les décennies suivantes par d'autres chrétiens et évêques dans d'autres lieux. Par exemple, Sérapion de Thmuis semble être le premier chrétien à consacrer un écrit à la polémique anti-manichéenne avec son *Contre les manichéens* daté des années 320. Quant à l'auteur de la lettre transmise par le *P. Rylands* 469, qui affirme avoir lu un document manichéen, il critique fermement les « abominations de la folie » des manichéens (l. 34-35) et l'auteur des *Acta Archelai* développe en particulier le motif d'un Mani plagiaire et voleur de livres. Pour sa part, Cyrille de Jérusalem parle du manichéisme comme « ce qui rassemble les mauvaises choses de toutes les hérésies » (*Catéchèse baptismale* 16, 9). Le jeu de mot avec la folie devient de plus traditionnel dans l'hérésiologie chrétienne de langue grecque, mais pas en latin.

La condamnation épiscopale est relayée par les autorités impériales désormais chrétiennes. Le danger n'est pas seulement un danger envers le christianisme, mais envers la société elle-même. Après le rescrit de Dioclétien, le plus ancien rescrit chrétien contre les manichéens serait celui émis par les empereurs Valentinien et Valens en 372 (*Code théodosien* 16, 5, 3) ; ensuite, les manichéens sont régulièrement mentionnés dans des édits, seuls ou aux côtés d'autres « hérétiques » [Le Boulluc 2015]. Ils peuvent être l'objet de poursuites actives, étant assimilés à des criminels comme c'est le cas dans l'édit émis en 399 par les empereurs Arcadius et Honorius (*Code théodosien* 16, 5, 35). Dans ce double cadre, ecclésiastique et impérial, le terme manichéen est synonyme d'infamie.

2. Les manichéens, de véritables chrétiens

Qu'en est-il du qualificatif *manichéen* dans les sources manichéennes ? Nous y lisons *manichaeus/manichaios* pour désigner Mani, mais très rarement pour qualifier un disciple. On le trouve sur l'épithaphe d'une certaine Bassa la Lydienne découverte à Salone en Dalmatie, qui pourrait être antérieure à l'édit de Dioclétien ou dater des principats de Constantin ou de Julien, un moment où s'afficher comme manichéenne ne comportait pas de risque. Bassa est qualifiée de *manichea* et de vierge, ce qui en ferait une élue. En l'absence de tout contexte, il est difficile de comprendre ce terme par rapport à *chrétien*. Une autre exception est Secundinus dans la lettre qu'il adresse à Augustin et à laquelle Augustin répond vers 400.

Quand il écrit qu'Augustin n'a jamais été manichéen et n'a pas connu « les arcanes du secret de Mani », il semble revendiquer le qualificatif *manichéen* pour sa communauté (*Lettre 3*). Cependant, ces propos doivent être reliés à ce qu'il écrit plus haut sur sa lecture des écrits d'Augustin : il y a découvert un grand orateur et non un chrétien. À la différence des hérésologues, pour Secundinus, être manichéen ne signifie pas ne pas être chrétien, mais être le vrai chrétien. En effet, c'est choisir non la voie de la rhétorique, mais celle de la philosophie en suivant l'enseignement de Mani qui, dans la lignée de Paul et à la différence des chrétiens catholiques de son époque (c'est-à-dire ceux qui suivent les décisions du concile de Constantinople de 381 qui réaffirme celles du concile de Nicée de 325), a vraiment compris le message de Jésus. L'absence d'opposition entre les deux dénominations se retrouverait dans la bouche du prêtre Fortunat lors de la dispute publique qu'il eut avec Augustin en août 392 et qu'Augustin rapporta dans son *Contre Fortunat*. Il accepterait également le terme *manichéen* quand il dit qu'il sait qu'Augustin a été « un des nôtres », c'est-à-dire a « joué un rôle parmi les manichéens », mais il ajoute plus loin qu'il en appelle « à l'examen du Christ juste juge » (*Contre Fortunat* 2-3).

En effet, plusieurs manichéens se proclament chrétiens, les véritables chrétiens à la différence des chrétiens catholiques contre lesquels ils poléminent. C'est notamment le cas de Fauste de Milève, un évêque manichéen qui écrivit des *Capitula* certainement avant sa condamnation comme manichéen dans les années 380. Dans ses *Capitula*, il répond à une série de critiques émises par un catholique. Augustin en prend connaissance et rédige une réponse dans les années 398-403. Grâce à celle-ci, nous connaissons le texte de Fauste.

Augustin, *Contre Fauste* 1, 2 (trad. M. Dulaey, BA n°18A)

Fauste : « Les erreurs de la superstition (*superstitionis*) juive et des demi-chrétiens (*semichristianorum*) ont été assez, et plus qu'assez, mises en lumière, et leur tromperie (*fallacia*) largement dévoilée, notamment par le très savant Adimante, le seul, après notre bienheureux père Mani, auquel doit s'attacher notre zèle [...] ».

Augustin : « Tu penses, toi, devoir te garder des demi-chrétiens que d'après toi nous sommes ; mais nous, nous nous gardons des pseudo-chrétiens (*pseudochristianos*) que vous êtes, comme nous le démontrons ».

Au début de ses *Capitula*, Fauste qualifie les chrétiens catholiques de « demi-chrétiens » et il les place côte à côte avec les juifs, qualifiés péjorativement de « superstition » – dans la mentalité gréco-romaine, ce qualificatif évoque les idées de folie et d'irrationalité. Fauste dénie ainsi au culte juif le statut de *religio*, et il rappelle que, moins de cent ans auparavant, cette même accusation était portée contre les chrétiens [→RELIGION]. Les uns et les autres sont doublement condamnables : ils sont dans l'erreur et ils participent à sa propagation. Les chrétiens catholiques sont des (*demi*-)chrétiens parce qu'ils reconnaissent le Christ et utilisent les évangiles. Cependant, ils ne le sont qu'à moitié parce qu'ils n'ont pas entièrement rompu avec le judaïsme et que, contrairement aux manichéens, ils ne sont pas devenus chrétiens « par la seule réputation de Jésus notre libérateur », mais « grâce aux prophètes hébreux » (*Contre Fauste* 13, 1) : ils utilisent toujours des écrits juifs, l'Ancien Testament [→JUIFS], et plus loin Fauste va dire que les chrétiens catholiques sont aussi des demi-juifs (*Contre Fauste* 33, 3). De plus, leurs évangiles sont faillibles, car ils ont été retravaillés par des disciples ultérieurs qui ont modifié la pensée de Jésus. Pour Fauste, comme pour les autres manichéens, la seule autorité à suivre est Mani – Fauste ajoute Adimante qui peut

être identifié à Addas, l'un des missionnaires envoyés par Mani vers l'empire romain selon les sources manichéennes retrouvées à Tourfan – , parce qu'il est le seul dans les temps récents à transmettre fidèlement l'enseignement de Jésus et donc à fournir la bonne exégèse des quatre évangiles.

Augustin retourne la double accusation de Fauste (ne pas être de véritables chrétiens et vouloir tromper) contre Fauste lui-même et tous les manichéens, mais en la renforçant : dans la lignée des hérésiologues antérieurs, il leur dénie tout lien avec le christianisme. Pour lui, comme pour les évêques avant et après lui, l'importance de Jésus dans les propos manichéens n'est qu'un habillage en vue de mieux attirer et abuser les chrétiens catholiques. Cette idée persiste longtemps dans le discours hérésiologique, jusque dans les propos de spécialistes s'intéressant au manichéisme. Pourtant, les documents manichéens témoignent de l'importance de la figure de Jésus, très présente dans le mythe et dans le rituel, une figure qui se déploie en de nombreuses facettes (par exemple Jésus Splendeur) selon les circonstances et qui est aussi un modèle d'endurance.

Il n'en reste pas moins que la revendication d'être les véritables chrétiens paraît le plus clairement exprimée dans des contextes polémiques, comme défense à l'accusation d'être hérétiques, schismatiques ou de faux chrétiens. Dans la documentation manichéenne *ad intra*, cette revendication paraît plus rare, comme d'ailleurs l'autodénomination de manichéen.

3. Une Église sainte, de justice et du Dieu bon et juste

Plus que comme des chrétiens ou des manichéens, les manichéens se présentent collectivement comme Église de justice, Église de Dieu ou Église sainte. Cette idée d'appartenir à l'Église de justice fait d'ailleurs partie de la manière dont on s'adresse à un coreligionnaire. En témoignent les lettres de manichéens et manichéennes à Kellis dans l'oasis de Dachlah (*Aegyptus*), qui rendent compte de la vie d'une communauté manichéenne au iv^e siècle [Teigen 2021]. Dans l'une de ces lettres, Horion s'adresse à son destinataire, Hor, en le qualifiant de « frère », de « bien-aimé de mon âme et de mon esprit » et de « fils de la justice » (*P. Kell. Copt.* 15). Cette importance de la justice est notamment liée au discours mythologique et à la présentation du Père de la Grandeur et de plusieurs entités du mythe comme juges, le Père étant le grand juge et les autres des juges qui interviennent à plusieurs moments du mythe et de l'histoire du monde, dans divers espaces et pour des justiciables différents (êtres humains ou archontes des ténèbres). Cette importance explique que les manichéens conçoivent leur Église comme Église de la justice. Plusieurs *Kephalaia du maître* en rendent compte [Gardner 1995], notamment le *Kephalaion* 96.

Kephalaion du maître 96, p. 244, 21 – p. 246, 6 (trad. A. Van den Kerchove, éd. A. Böhlig, *Kephalaia I, Hälfte 2*, Lfg. 11-12, Stuttgart, 1940)

Sur les trois terres qui donnent (des) fruits (*karpos*).

À nouveau, il [= Mani] dit à ses disciples :

« Dans le monde, il y a trois terres, dont on prend soin. [...] La troisième terre est l'Église qui est sainte (*ekklēsia etouabe*) grâce à ses élus et ses catéchumènes ; l'agriculteur qui en prend soin est l'intellect-lumière, celui qui l'a déliée. Il l'a sauvée, il l'a rassemblée de tous les lieux, il l'a faite pour lui sur un trône, un lieu de repos pour la gloire de sa grandeur. Il l'a faite comme un champ qui est

bon, afin qu'elle donne des fruits qui sont bons et qu'elle embellisse sa face grâce à eux, qu'elle soit victorieuse et qu'elle s'élève vers le haut et qu'elle gravisse l'échelle de l'Intellect-lumière, l'agriculteur bienveillant, qui la laboure en toute saison.

Par conséquent, de même que les agriculteurs prennent soin des trois terres et, ensuite, en retirent les fruits qui leur sont utiles, de même, vous aussi devenez de bons agriculteurs, devenez l'agriculture de la justice (*dikaïosunê*) ; prêchez, éclairez toute âme ; dessillez les êtres humains, révélez-leur la vie et la mort, afin que vous aussi vous deveniez riche du fait de votre prédication. [...] ».

Les *Kephalaia du maître* sont transmis en copte par le codex *P. Berol.* 15996 trouvé en 1929 à Medinet Mâdi dans le Fayyout et actuellement conservé à Berlin. Le codex peut être daté des environs de 400 et est une traduction du syriaque avec peut-être un intermédiaire grec. Les *Kephalaia* se présentent comme un enseignement de Mani organisé par thèmes (les chapitres) et prenant généralement la forme de questions (le plus souvent un disciple) et réponses (de Mani). Cet enseignement est destiné aux membres de l'Église manichéenne et est l'œuvre non de Mani lui-même, mais de disciples de la première génération, peut-être à la fin du III^e siècle.

Dans le *Kephalaion* 96, le Mani mis en scène aborde directement la thématique annoncée dans le titre, sans qu'il y ait de questions, à la différence de ce que nous lisons dans la plupart des *Kephalaia du maître*. Il liste les terres à cultiver (la planète Terre, l'âme vivante et l'Église sainte) et les agriculteurs pour chacune (respectivement les humains, les deux luminaires, à savoir la lune et le soleil, et l'Intellect-Lumière). Le thème de l'agriculture, utilisé au sens propre pour la première terre et au sens métaphorique pour les deux autres, est un leitmotiv dans les *Kephalaia* ; il apparaît dès le premier *Kephalaion*, où il rend compte de la mission des apôtres et de l'apostolat de Mani. Cette métaphore se fonde très probablement sur les paraboles du semeur et de la graine de moutarde délivrées par Jésus que nous lisons dans les évangiles synoptiques (*Matthieu* 13 ; *Marc* 4 ; *Luc* 8), mais aussi, de manière plus brève, dans l'*Évangile selon Thomas* (*Logia* 9 et 20). Ici elle sert à rendre compte de la formation de l'Église manichéenne, grâce à l'action de l'Intellect-Lumière. Ce dernier a été appelé par Jésus Splendeur et est considéré comme le père de tous les apôtres ; c'est d'ailleurs lui qui appelle l'apôtre de lumière à la tête de l'Église de chair (*Kephalaion* 7), cet apôtre étant pour les manichéens Mani lui-même, parfois appelé l'Illuminateur. L'Intellect-Lumière choisit son Église, c'est-à-dire les âmes déjà suffisamment avancées pour les purifier et constituer l'Église de justice. Ces âmes sont en tout lieu, allusion aux différentes régions où se développent les missions manichéennes, de l'empire romain jusqu'en Inde. Mais toutes constituent une unique Église et cela même si elles sont réparties en deux groupes : les auditeurs ou catéchumènes et les élus. Comme le rappelle l'auteur, ces deux groupes contribuent ensemble à la sanctification de l'Église, et cela avec l'aide de l'Intellect-Lumière. Celui-ci aide à produire des « fruits qui sont bons ». L'auteur désigne ainsi très certainement les aumônes que les auditeurs donnent aux élus, les prières des uns et des autres et les prédications accomplies par les élus. En effet, toutes ces actions permettent de libérer les « particules » de lumière emprisonnées dans la matière et tout ce qui est visible afin qu'elles remontent vers la terre de lumière et de repos. Par ces mêmes actions, la teneur en matière au sein de l'Église diminue, contribuant à sa propre élévation. L'Intellect aide notamment les élus et élues à respecter leur code moral, très strict.

Cet enseignement n'en reste pas à des propos descriptifs, mais il s'ouvre sur une parénèse : parler des trois types d'agriculteurs vise à proposer aux disciples une ligne de conduite précise. Chacun, individuellement, doit devenir un agriculteur pour accomplir la

justice et contribuer à la séparation des « particules » de lumière d'avec les ténèbres. L'auteur précise en quoi cela consiste : prêcher, ce qui indique qu'il s'adresse à des élus et élues, les seuls qui sont habilités à enseigner (par l'écrit et la parole). Il s'agit de révéler à chacun et chacune qu'ils sont un mélange contre-nature de la lumière et de l'obscurité, de leur indiquer la voie à suivre pour diminuer en soi et dans le monde la part d'obscurité.

L'enseignement de Mani et de ses disciples repose sur l'idée de deux principes à l'origine de tout : la Lumière, avec le Père de la Grandeur, et l'Obscurité, avec le prince des ténèbres. Ce dualisme principal fait dès le départ l'objet des principales critiques de philosophes comme Alexandre et des évêques chrétiens, car il s'agit pour eux d'une remise en cause de la liberté et de la responsabilité humaines. S'y ajoute un glissement du dualisme principal vers un dualisme théologique, où chaque principe peut être qualifié de Dieu. Les manichéens réagissent à ces critiques, ainsi Fortunat et Fauste qui insistent sur le fait que le prince des ténèbres ne peut pas être qualifié de Dieu (*Contre Fortunat* 21 et *Contre Fauste* 21, 1). Le *Kephalaion* 89 est à replacer dans ce contexte polémique.

Kephalaion du maître 89, p. 221, 18 – p. 223, 15 (trad. A. Van den Kerchove, éd. H. J. Polotsky, A. Böhlig, *Kephalaia I, Hälfte 1, Lfg. 1-10, Stuttgart, 1940*)

Le chapitre du Nazoréen qui interroge le maître.

À nouveau, il advient un moment où un Nazoréen vint au-devant de l'apôtre. Il leur dit : « Je te questionnerai par un mot. Quant à toi, persuade-moi par un seul mot, mais pas par plusieurs mots ».

L'apôtre lui dit : « Si tu m'annonces un seul mot, alors moi aussi, je prononcerai pour toi un seul mot. Mais, si tu demandes beaucoup (de mots), alors moi aussi, je prononcerai pour toi beaucoup (de mots) ».

Le Nazoréen dit à l'apôtre : « Ton dieu que tu pries, en lequel tu crois, est-il bon ou bien est-il mauvais ? »

Alors l'apôtre dit à ce Nazoréen : « Fais attention, vois, tu ne m'as pas interrogé par un seul mot, mais tu interrogeas avec plusieurs mots ».

Puis, l'apôtre lui dit : « Mon Dieu est un juge (*kritês*) ».

Alors, lui, ce Nazoréen lui dit : « Je vois en effet qu'il n'y a pas un juge de ville qui ne fait pas de mal (*pethaou*), puisque tout lieu où il y a un juge, il y a là un (fouet) de taureau avec lequel il bat les personnes ; il y a un pieu avec lequel il les lie (pour les fouetter), il y a un collier qu'il place sur eux, l'épée aussi par laquelle il donne la mort. Le juge fait tout ceci dans la ville, mais toutes ces choses sont des actes funestes. Vois maintenant, tu vois que le juge est quelqu'un qui fait le mal ». L'apôtre lui dit : « Le juge n'est pas du côté de la méchanceté, mais son travail est de rejeter la méchanceté (*mntboone*), alors qu'il rend étroit le mal. Mais, ce que tu dis, à savoir que le juge va, juge, tue, tua, il agit de cette manière, car il annulera le mal et il fera cesser la méchanceté en l'homme et il la placera sur la tête de celui qui pèche. Assurément, fais attention à ceci : tu trouveras de nombreux hommes libres et bons qui sont devant le siège du juge et il ne pêchera pas contre eux ni il ne souillera leur vêtement. Quant à eux, il ne fera pas qu'ils aient peur aussi longtemps qu'ils ne pêchent pas ; quant à lui, il ne commettra pas d'erreur envers ceux qui sont parmi eux. Mais quand l'un commettra une méchanceté, que ceux contre qui il aura péché se seront saisis de lui et qu'ils l'assigneront devant le juge, il portera son péché (*nabe*) et sa méchanceté aussi sur sa propre tête. Observe donc et vois : le mal ne se trouve pas du côté du juge ni on ne l'appellera "pêcheur", mais celui qui accomplit la méchanceté, il place sa méchanceté sur sa propre tête. Celui qui fait aussi ce qui est droit et le bien, il sera payé aussi du salaire de la bonté qu'il a accomplie. Telle est aussi la manière de Dieu (*noute*) : c'est aussi un juge des âmes (*kritês mpsuchaue*) ».

Le *Kephalaion* 89 est le seul de la collection berlinoise qui met en scène un non-manichéen, ici un Nazoréen, il s'agit soit d'un membre de la première communauté de Mani, les « El-chasaïtes » (pour reprendre une terminologie hérésiologique), ou les disciples du prophète Elchasaï, soit, plus largement, d'un « judéo-chrétien » [→]. Le débat est probablement fictif, mais il repose sur une réalité bien attestée, comme en témoigne la discussion publique entre Fortunat et Augustin en 392. Ces débats sont théologiques, tout en devant suivre des règles rhétoriques précises. L'une concerne les réponses, qui doivent être brèves et concises, afin d'être compréhensibles par le plus grand nombre et de ne pas induire en erreur les gens les plus simples. Or, régulièrement, les contradicteurs, notamment les manichéens, étaient suspectés de vouloir tromper le public par des réponses longues et difficiles à suivre. Cela n'est pas sans rappeler les propos d'Alexandre de Lycopolis qui mentionne Mani comme exemple de « quelque chose d'inextricable » (*Contre la doctrine de Mani* 2).

Le Nazoréen cherche à provoquer une réponse courte avec une question fermée qui vise à piéger Mani : ce dernier ne peut que répondre par l'affirmative (Dieu est bon), mais cela amènerait la question des liens avec l'autre principe. Le Mani du *Kephalaion* 89 déjoue la critique d'une réponse longue et le piège. Il fait remarquer au Nazoréen que sa question n'est pas si courte et il répond en mettant l'accent sur la fonction de Dieu et en déplaçant le débat sur la théodicée.

Le Nazoréen part de son expérience de la justice humaine pour comprendre la réponse de Mani et il ne s'intéresse qu'à la manière dont le juge de ville agit et à ce que subit la personne jugée, sans prendre en compte les actes de celle-ci ni les intentions du juge. Ceci lui permet de ne mettre l'accent que sur le caractère « funeste » des actes prescrits contre la personne condamnée. Mani se place sur une autre échelle : il affirme que les actions du Dieu juge doivent être considérées non pour elles-mêmes, mais en fonction de la conception divine de la justice, c'est-à-dire du but divin. Or ce but est de « rejeter la méchanceté », c'est-à-dire, dans le temps médian, de séparer la lumière des ténèbres dans lesquelles elle est emprisonnée et, dans les temps antérieur (avant le mélange lumière-ténèbres) et postérieur (après la libération de toute la lumière qui était emprisonnée), de veiller à ce que cette séparation soit maintenue. Le jugement rendu par Dieu, comme celui rendu par les autres juges que sont différentes figures mythologiques, comme Jésus Splendeur, est donc juste, puisqu'il vise à rétablir la situation initiale et naturelle, celle où lumière et ténèbres ne sont pas mêlées l'une à l'autre. Mani estime aussi, à la différence du Nazoréen, que les actes des personnes jugées doivent également être pris en compte. L'attitude du Dieu juge s'adapte à la personne jugée et lui répond. Ainsi, ce qui pourrait paraître comme une action divine mauvaise n'est en fait que le péché de la personne jugée qui se retourne contre elle. Cette argumentation repose sur un principe théologique énoncé au début de la réponse de Mani et à la fin de l'extrait : Dieu n'a rien à voir avec le mal ; le mal lui est donc extérieur et en aucune manière Dieu ne peut en être complice, même par abstention, d'où l'idée d'un principe indépendant du mal.

Bibliographie

- Dubois 2003 : J.-D. Dubois, « L'implantation des manichéens en Égypte », dans N. Belayche, S. C. Mimouni (éd.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout, p. 279-306.
- Gardner 1995 : I. Gardner, *The Kephalaia of the Teacher. The edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, Leiden.
- Le Boulluec 2015 : A. Le Boulluec, « L'hérésie d'après le *Code théodosien* (XVI) : l'aggravation d'un grief », dans Ch. Brouwer *et al.* (éd.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, Bruxelles, p. 15-26.
- Lieu 1992 : S. N. C. Lieu, *Manichaeism in the Late Roman Empire*, Tübingen.
- Lieu 2004 : S. N. C. Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge.
- Lim 2008 : R. Lim, « The *nomen Manichaeorum* and its use in Late Antiquity », dans E. Iricinschi, H. M. Zeltentin (éd.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen, p. 143-167.
- Mazza 2022 : R. Mazza, « Rethinking persecutions : P.Ryl. III 469 and the Manichaeans in Egypt », dans E. O'Connell (éd.), *Egypt and Empire : Religious Identities from Roman to Modern Times*. London, p. 335-347.
- Roberts 1938 : C. H. Roberts (éd.), « Epistle against the Manichee (no. 469) », dans *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, Manchester*, vol. 3 : *Theological and Literary Texts* (Nos. 457-551), Manchester, p. 38-46.
- Scopello 2008 : M. Scopello, « *Persica adversaria nobis gens* : controverse et propagande anti-manichéennes d'après les *Acta Archelai* », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, p. 929-950.
- Tardieu 1997² : M. Tardieu, *Le manichéisme*, Paris (1^{ère} éd. 1981).
- Teigen 2021 : H. F. Teigen, *The Manichaean Church in Kellis*, Leiden.

13. IDOLÂTRES ET IDOLÂTRIE

Daniel Barbu

Au IV^e siècle, les auteurs chrétiens célèbrent triomphalement la fin du polythéisme et de l'idolâtrie : le Christ a vaincu les démons et l'Église s'étend désormais sur tout l'empire (Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 4, 75). La notion d'idolâtrie, comme celle de paganisme [→] ou de polythéisme, est toutefois relativement nouvelle. Ces mots ont été forgés dans le contexte des débats théologiques visant à définir le christianisme comme seule vraie religion, par opposition à la multitude de coutumes, de pratiques et de croyances religieuses du monde méditerranéen ancien. L'avènement d'un empire chrétien, dans le court siècle qui sépare la victoire de Constantin [→] sur Maxence au pont Milvius, en 312, à la promulgation par Théodose I^{er}, en 391/392, de lois interdisant un certain nombre de pratiques traditionnelles [→LÉGISLATION, n°3.2], ne marque toutefois pas la fin de l'idolâtrie. Au contraire, dans ce contexte ce mot échappe au seul cadre des débats théologiques auxquels il était jusqu'alors confiné et devient une catégorie susceptible d'être mobilisée également dans le cadre du discours juridique et politique.

L'idolâtrie est désormais un crime passible de sanctions « tant divines qu'humaines » (*Code théodosien* 16, 10, 10). Du point de vue chrétien, la notion d'idolâtrie permet aussi de penser l'histoire de l'humanité et l'histoire des religions : une histoire dont le christianisme serait l'aboutissement [→PARTIE I, n°2.2]. À ce titre, cette notion connaîtra une remarquable postérité jusqu'à l'époque moderne lorsque, dans le sillage des Découvertes, il sera employé pour décrire les cérémonies et coutumes des sociétés extra-européennes. Dans ce contexte, l'idolâtrie apparaît comme une religion à part entière, au côté des religions révélées que sont le judaïsme, le christianisme et l'islam. Une religion fautive, sans doute inspirée par le diable, mais étrangement répandue. Au siècle des Lumières, on s'interroge ainsi sur les origines de cette religion, jusqu'à se demander si l'idolâtrie n'a pas, peut-être, précédé le monothéisme dans l'histoire religieuse de l'humanité.

Au sens premier, le mot grec *eidôlolatreia* désigne l'adoration (*latreia*) d'une idole (*eidôlon*). Les mots se limitent rarement à leur sens premier. De plus, l'idole, dont l'idolâtrie est le culte, n'est pas plus facile à définir. Dans la Septante, la traduction grecque de la Bible hébraïque [→JUIFS], le mot *eidôlon* est employé pour parler des statues représentant les dieux. Or ce terme renvoie d'abord, en grec classique, à une image évanescence, immatérielle, un « fantôme ». Le chant 11 de l'*Odyssée* raconte comment Ulysse fait remonter des enfers les ombres des morts dans le but de pouvoir communiquer avec le devin Tirésias, lequel pourra lui indiquer comment rentrer chez lui, à Ithaque. Ces images des morts, ces ombres, sont précisément des *eidôla*. Parmi ces apparitions qui remontent du royaume des morts, il y a aussi la mère d'Ulysse, que celui-ci peut voir, avec laquelle il peut échanger, mais qu'il ne peut pas saisir, à son grand désespoir. Ce sens, qui associe l'idole aux morts, va persister, même en contexte chrétien. Dans la tradition philosophique, à partir de Platon,

le terme sert aussi à disqualifier tout ce qui relève des seules apparences, tout ce qui existe sans être, comme les ombres que projette le feu ou les reflets qui se forment à la surface des eaux (p. ex. Platon, *Sophiste* 240b-c et 266b-c).

En employant le terme *eidôlon*, les traducteurs de la Bible hébraïque détournent ainsi ce terme pour dénoncer les images des dieux comme des illusions, des faux semblants, au même titre que les divinités impuissantes qu'elles représentent, auxquelles s'oppose un dieu unique, souverain et tout-puissant qu'il est d'ailleurs interdit de représenter. On recense près d'une centaine d'occurrences du terme *eidôlon* dans la Bible grecque et plusieurs dizaines dans les écrits non-canoniques juifs ou chrétiens rédigés en grec entre le I^{er} siècle avant notre ère et le I^{er} siècle de notre ère. De même trouve-t-on dans la littérature juive d'époque hellénistique un certain nombre de termes dérivés comme *eidêleion*, « temple d'idole », *eidôlothuton*, « (viande) sacrifiée aux idoles » et, bien sûr, *eidôlolatres*, « idolâtres », et *eidôlolatreia*, « idolâtrie ».

La plus ancienne occurrence connue du terme « idolâtres » apparaît dans le troisième livre des *Oracles sibyllins* [→SIBYLLE], un texte judéo-hellénistique daté entre le I^{er} et le I^{er} siècle avant notre ère. Annonçant la chute future de Rome, la Sibylle accuse tous ceux qui adorent des animaux, des idoles muettes et des statues de pierres d'être « une race sanguinaire, rusée, mauvaise, d'hommes impies, menteurs, à la langue double, au naturel pervers, malfrats, voleurs d'épouses, idolâtres ... sans scrupule » (*Oracles Sibyllins* 3, 36-40).

Dans un autre texte apocalyptique de la fin du I^{er} ou du début du I^{er} siècle, 3 *Baruch*, on retrouve à nouveau l'« idolâtrie » mentionnée parmi une série de vices, lorsqu'un ange révèle au scribe Baruch les mécanismes cachés de l'univers, y compris le soleil, porté par trente-six anges, dont les rayons dardent la surface de la terre. Le soleil, dit l'ange à Baruch, voit tout ce qui se passe sur terre, « l'anarchie et l'injustice des hommes qui commettent la fornication, l'adultère, le vol, l'idolâtrie, l'ivrognerie, le meurtre, la discorde, la jalousie ... et autres inacceptables à Dieu » (3 *Baruch* 8, 5).

C'est dans une liste de vices que les mots « idolâtres » et « idolâtrie » apparaissent également chez Paul, le premier auteur à employer de façon extensive ces termes. Dans ses lettres, rédigées dans les années 50 du I^{er} siècle, Paul déploie en effet un lexique particulier, qui s'avèrera décisif dans la formation d'une identité chrétienne. Adressant ses recommandations aux communautés qu'il est parvenu à établir, il leur rappelle qu'ils se sont détournés « des idoles pour servir le Dieu vivant et véritable » (1 *Thessaloniens* 1, 9). L'idolâtrie est mentionnée chez Paul parmi « les œuvres de la chair » (*ta erga tês sarkos*), au même titre que la fornication, l'impureté, la sorcellerie, la discorde ou encore la colère, autant de maux dont les membres de la communauté (*ekklêsia*) doivent se préserver (notamment 1 *Corinthiens* 5, 7-11 et 6, 9-10 ; *Galates* 5, 19-21). Pour Paul, il ne faut pas se mêler avec les débauchés, les cupides, les malhonnêtes ou les idolâtres, mais au contraire les exclure de la table commune, car ceux-ci n'hériteront pas du Royaume des Cieux. Il exprime d'ailleurs explicitement la logique du « dedans » et du « dehors » qui sous-tend sa pensée : « Est-ce à moi, en effet, de juger ceux du dehors ? N'est-ce pas ceux du dedans que vous avez à juger ? Ceux du dehors, Dieu les jugera. Ôtez le méchant du milieu de vous » (1 *Corinthiens* 5, 12-13).

Vers la fin du I^{er} siècle, l'auteur de l'*Apocalypse* exprime la même idée lorsqu'il écrit : « Heureux ceux qui lavent leurs robes, afin d'avoir droit à l'arbre de vie, et d'entrer, par les portes, dans la Cité. Dehors les chiens et les sorciers, les débauchés et les meurtriers, les idolâtres et tous ceux qui aiment ou pratiquent le mensonge » (22, 14-15 ; voir aussi 21, 8).

L'idolâtrie participe ainsi d'un discours qui vise à délimiter les confins d'un monde extérieur et hostile dont les « saints » doivent veiller à se protéger.

1. L'ubiquité de l'idolâtrie

Au début du III^e siècle, Clément d'Alexandrie propose une définition de l'idolâtrie : « L'idolâtrie est une distribution de l'Un en de multiples dieux » (*Stromateis* 3, 12, 8). Nous parlerions plutôt de « polythéisme », terme qui apparaît pour la première fois au I^{er} siècle chez le philosophe juif Philon d'Alexandrie (*De Decalogo* 65). Dans les mêmes années, Tertullien de Carthage, dont le rôle fut décisif dans l'élaboration d'une langue latine adaptée au christianisme, consacre un traité entier à l'idolâtrie. Il décrit celle-ci comme une forme d'adultère, « car celui qui sert de faux dieux commet indubitablement un adultère à l'égard de vérité » (*De l'idolâtrie* 4, 1). Selon Tertullien, l'idolâtrie a même pu précéder l'invention des arts et donc des idoles. La notion d'idolâtrie désigne ainsi plus largement la propension des êtres humains à se détourner de Dieu et à multiplier les fausses religions. Les idoles, lorsqu'elles sont apparues, n'auraient fait que donner un nom à ce phénomène universel. Derrière ce phénomène, il faut voir l'œuvre du diable, qui cherche, par tous les moyens, à corrompre l'humanité.

Tertullien, *De l'idolâtrie* 3, 1-3 (trad. D. Barbu, éd. J. H. Waszink, J. C. M. Van Widen, Tertullianus, *De idololatria*, Leiden – Brill, 1987)

Jadis, il y a fort longtemps, il n'y avait pas d'idole (*idolum*). Avant que les artisans de cette monstruosité ne se mettent à fleurir, les temples et les sanctuaires étaient nus et vides, comme l'attestent encore en certains lieux les vestiges de cette époque. Néanmoins l'idolâtrie était pratiquée, pas sous ce nom, mais dans son œuvre. Car, même de nos jours, l'on peut se livrer à celle-ci hors des temples et en l'absence d'idole. Mais aussitôt que le diable eut introduit dans le monde des fabricants de statues, d'images et de simulacres de toutes sortes, cette désastreuse occupation primitive propre à l'humanité reçut des idoles à la fois son nom et sa perfection. Depuis lors, tous les arts servant à produire des idoles, quelle qu'en soit l'espèce, n'ont fait que parachever l'idolâtrie. Il importe peu que le sculpteur crée une forme, que le graveur taille la pierre, que le brodeur tisse, car il n'importe pas que l'idole soit faite de plâtre ou de couleurs ou de pierres ou d'airain ou d'argent ou qu'elle soit tissée. Puisque de toute façon l'idolâtrie existe même sans idole, lorsqu'il y a, sa forme et sa matière n'ont nul intérêt, et il faut se garder de juger qu'il n'est d'idole que lorsque l'image est consacrée sous une forme humaine.

Comme on le voit, la notion d'idolâtrie est une notion relativement plastique, qui ne désigne pas simplement le culte des images. Il s'agit plutôt de définir un pôle négatif, auquel s'oppose la « vraie religion », assimilée au christianisme : la connaissance du Dieu unique et les gestes qui en découlent. Pour Tertullien, la loi des chrétiens est d'ailleurs tout entière contenue dans cette injonction : fuir l'idolâtrie.

Ce qui apparaît ici, c'est aussi une lecture très englobante de l'idolâtrie, qui, pour Tertullien, désigne d'ailleurs tous les crimes de l'humanité. L'idolâtrie « est le plus grand crime du genre humain, le forfait qui comprend tous les autres, la cause tout entière de sa condamnation » (Tertullien, *De l'idolâtrie* 1, 1). L'idolâtrie, c'est tout ce qui offense Dieu et ainsi, sert la cause du diable. Jérôme reprendra d'ailleurs cette idée, affirmant lui aussi que « tout ce qui est contraire à Dieu est démon, et tout ce qui est du démon est idolâtrie, car

toutes les idoles sont à son service » (Jérôme, *Lettre* 14). Servir les idoles, ça n'est pas simplement « prendre un peu d'encens du bout des doigts et le jeter dans le feu du sacrifice » : la luxure, l'avarice, la gourmandise, le désir relèvent tout autant de l'idolâtrie.

2. Les origines de l'idolâtrie

Comment l'idolâtrie est-elle apparue dans le monde ? Cette question hante l'imaginaire chrétien de la différence religieuse. Si elle rend compte (avec le récit de Babel) des origines de la diversité des langues et des nations, la Bible ne dit rien des origines de l'idolâtrie et de la diversité religieuse. Elle permet toutefois de situer la question dans le cadre plus large d'une histoire culturelle envisagée comme un processus de dégénérescence, une chute, qui a amené l'humanité à perdre le lien privilégié qu'elle pouvait avoir avec Dieu au temps des origines.

Les apologistes chrétiens vont s'efforcer de replacer l'histoire religieuse de l'humanité dans ce schéma et reformuler en termes d'idolâtrie un certain nombre de récits anciens relatifs aux origines des dieux du polythéisme ou plus largement, des arts et de la culture. Deux théories importantes se trouvent combinées dans ce contexte : la première, c'est l'évhémérisme, qui associe les dieux du polythéisme à des individus illustres divinisés en raison de leurs mérites. La seconde postule l'intervention du diable et s'appuie sur une tradition mythologique associée au patriarche Hénoc, qui attribue l'invention des arts et de la culture aux anges déchus mentionnés dans la *Genèse* (6, 4). Ces êtres semi-divins, chassés du ciel après avoir couché avec les filles des hommes, donnant ainsi naissance aux démons, leur auraient aussi transmis des savoirs et des pratiques jusqu'alors inconnus, comme l'astrologie, la magie, la médecine ou la divination.

2.1. Le culte des morts

La théorie évhémériste vient en quelque sorte souligner le caractère artificiel des dieux du paganisme. Pour les auteurs chrétiens, les idoles des païens sont en effet des images des morts. Ils citent volontiers les auteurs anciens (à commencer par Évhémère) qui suggéraient déjà que les dieux de la Cité (à la différence des divinités cosmiques) seraient des personnages illustres immortalisés pour leurs exploits. Selon le livre de la *Sagesse de Salomon*, composé en grec au 1^{er} siècle avant notre ère, les idoles n'existaient pas au commencement du monde (*Sagesse de Salomon* 14, 31-21). Celles-ci reflètent bien souvent le zèle excessif avec lequel certains sujets honorent leur souverain, fabriquant des images qui deviennent rapidement des objets de vénération. Mais les idoles ont aussi pu apparaître à la suite d'un deuil, comme lorsqu'un père affligé par la mort prématurée de son enfant décide d'en faire une image. Cette image devient un piège : très vite on l'entoure d'honneurs et de rites, comme s'il s'agissait d'une divinité. C'est ainsi qu'apparut, selon l'auteur de la *Sagesse*, le « culte des idoles » (*eidôlon threskeia*). C'est en raison de ces idoles que les êtres humains en vinrent à oublier le dieu véritable et à établir des rites étranges, des mystères [→], des cérémonies extravagantes, et que l'humanité sombra dans la violence et la débauche.

Ce motif d'un deuil qui serait à l'origine des images est un thème que l'on trouve aussi chez les auteurs classiques. Dans le dernier tiers du 5^e siècle avant notre ère, Euripide avait

consacré une tragédie au mythe de Laodamie. Ne pouvant se résoudre à la mort de son mari, la jeune femme en fit faire une image, qu'elle honora d'un culte. Lorsque son père voulut y mettre un terme et fit brûler la statue, Laodamie se jeta sur le bûcher et mourut dans les flammes. De même Cicéron, inconsolable après la mort de sa fille, promet-il d'adorer son image et de l'ériger au rang de divinité immortelle (Cicéron, *Consolation* fr. 23).

Au IV^e siècle, le rhéteur chrétien Lactance, qui cite ce passage, déclarera que Cicéron, dans son excès de douleur, avait ainsi révélé comment furent consacrées les toutes premières images des dieux (Lactance, *Institutions divines* 1, 15, 18). Les auteurs chrétiens, en effet, n'hésitent pas à reprendre ce motif lorsqu'ils affirment que les idoles des païens sont des images des morts, tout en soulignant que ces images sont aussi habitées par les démons.

2.2. Le culte des démons

Les démons sont en effet une composante centrale du discours chrétien sur l'idolâtrie. Les auteurs chrétiens anciens insistent sur le rôle des démons, ces ennemis de Dieu issus des anges déchus, qui détournent à leur profit les honneurs dus à la divinité. C'est par eux que la mémoire des morts se transforme en « religion ». Tertullien se réfère ainsi au mythe de la chute des anges au moment d'exposer les origines de l'idolâtrie.

Tertullien, *De l'idolâtrie* 4, 2 (trad. E.-A. de Genoude, *Œuvres complètes de Tertullien*, Paris, 1852, modifiée)

Hénoch avait prédit que les démons convertiraient en idolâtrie tous les éléments, toutes les substances du monde, tout ce qui est contenu au ciel, dans la mer, sur la terre, afin que les anges apostats fussent consacrés en autant de divinités à la face du Seigneur. Voilà donc que pour l'humanité qui s'égare, tout est dieu, excepté le Créateur de toutes choses.

Pour Tertullien, les dieux du paganisme sont, pour l'essentiel, d'anciens rois divinisés ; mais il insiste ici sur le rôle des démons dans ce processus de divinisation. Ce sont les démons qui, de manière générale, encouragent les êtres humains à vénérer les éléments de la Création en lieu et place du Créateur, entre autres par le biais des idoles. Ils inventent des rites et des cérémonies qui ressemblent à la vraie religion, mais ne sont jamais que des contrefaçons, des imitations : de l'idolâtrie. Le mythe des anges déchus permet d'ancrer la question de l'idolâtrie dans un récit sur l'histoire du monde et le conflit cosmologique opposant Dieu aux forces du mal.

Le lien entre les idoles et les démons, Tertullien ne l'invente pas : il est implicite déjà dans la Septante et explicite chez Paul, qui affirme que la viande sacrifiée aux idoles est en vérité offerte aux démons (*1 Corinthiens* 10, 14 ; 20). Ce sont d'ailleurs moins les idoles en tant que telles qui posent problème, mais précisément le fait qu'à travers elles, les êtres humains rendent un culte aux démons, aux ennemis de Dieu. C'est parce qu'elles sont habitées par les démons que les idoles possèdent une puissance bien réelle et éminemment dangereuse. En fabriquant une idole, l'artisan, le sculpteur, donne un corps au démon. Comme l'écrit en effet Augustin d'Hippone au début du V^e siècle, les dieux des païens ont un corps et une âme : le corps est l'idole, mais son âme est le démon (Augustin, *La Cité de Dieu* 8, 26).

Un siècle plus tôt Lactance explique comment ces êtres maléfiques se servent des images comme d'un masque, afin de détourner vers eux les honneurs dus au dieu créateur.

Pour Lactance, en effet, il ne s'agit pas seulement de montrer que les dieux du paganisme sont avant tout des mortels, en mémoire desquels sont apparus toutes sortes de cultes erronés. Il faut également comprendre la source de cette erreur, comment ces mortels furent confondus avec des dieux, et comment cette croyance en vint à se maintenir chez ceux qui l'avaient adoptée. C'est ici, donc, qu'interviennent les démons, qui se glissent dans les images des morts, déclamant des oracles et se faisant passer pour des dieux. Les images elles-mêmes sont impuissantes. En elles-mêmes, elles ne peuvent pas nuire. Mais en elles, les esprits impurs qui rôdent sur la terre trouvent un refuge parfait. Ces esprits, rappelle Lactance, sont les enfants des anges que Dieu avait envoyés sur terre pour protéger l'humanité du démon. Mais après qu'ils eurent souillé leur nature angélique au contact des femmes, ils devinrent eux-mêmes les agents du diable. Et leurs descendants, les démons, n'ont désormais d'autre but que d'effacer la connaissance de Dieu. Voici comment Lactance rapporte ce mythe :

Lactance, *Institutions divines* 2, 14, 1-4 (trad. P. Monat, SC n°337)

Comme le nombre des hommes avait commencé à augmenter, Dieu, pourvoyant à ce que le diable, à qui dès le commencement il avait donné pouvoir sur la terre, ne pût corrompre les hommes ou les perdre, ce qu'il avait fait dès le début, envoya des anges pour veiller sur le genre humain et le protéger. Et, avant toutes choses, il leur recommanda de ne pas se laisser souiller par la contagion de la terre et de ne pas perdre ainsi la dignité de leur substance céleste. En fait, il leur défendit de faire ce qu'il savait qu'ils allaient faire : de la sorte, ils ne pourraient espérer de salut. C'est pourquoi, tandis que ceux-ci séjournèrent parmi les hommes, ce maître de la terre, menteur suprême, les poussa peu à peu au vice et les souilla en les unissant aux femmes. Alors, n'étant plus accueillis dans le ciel à cause des péchés dans lesquels ils s'étaient plongés, ils retombèrent sur la terre. C'est ainsi que le diable fit, de ces anges de Dieu, ses satellites et ses serviteurs. D'autre part, les *êtres qu'ils* avaient engendrés, n'étant ni anges ni hommes, mais ayant une nature intermédiaire, ne furent pas plus accueillis aux enfers que leurs parents dans le ciel. Ainsi, il y eut deux espèces de démons (*duo genera daemonum*), l'une céleste, l'autre terrestre. Ce sont des esprits impurs, responsables de tout le mal qui se fait, et dont ce même diable est le prince.

Lactance, *Institutions divines* 2, 16, 1-3 (trad. P. Monat, SC n°337)

Ce sont eux (les démons) qui ont inventé l'astrologie, l'haruspicine, l'art des augures, et tout ce qu'on appelle oracles, nécromancie, art magique, et toutes les activités que les hommes pratiquent dans le domaine du mal, soit ouvertement, soit en secret. Tout cela n'est, en soi, qu'erreur ... Mais ceux-là même qui en sont à l'origine font en sorte, par leur présence, que tout cela soit pris pour vrai : ainsi, ils se jouent de la crédulité des hommes en feignant d'être des dieux, parce qu'ils n'ont pas intérêt à leur découvrir la vérité. Ce sont eux qui ont enseigné l'art de faire des images et des statues ; qui, pour détourner l'esprit des hommes du culte du vrai Dieu, ont fait en sorte que l'on reproduise les traits des rois morts, ornés et embellis avec délicatesse, qu'on leur donne place et qu'on les consacre ; puis, en guise de masques, en quelque sorte, ils se sont attribués les noms des modèles (*et illorum sibi nomina quasi personas aliquas induerunt*).

Les démons prennent possession des images. C'est ainsi qu'ils parviennent à inspirer la crainte ou l'admiration chez les êtres humains et à être vénérés comme des dieux. Mais les démons n'ont que faire de ces honneurs divins. Leur but, explique Lactance, en détournant à leur profit ce qui est dû à Dieu, n'est pas d'en priver celui-ci, mais bien de condamner

l'humanité, lui interdisant d'accéder à cette immortalité qu'ils ont eux-mêmes perdue. Et c'est par les idoles, ces images des morts, qu'ils y parviennent le mieux.

La notion d'idolâtrie ne renvoie donc pas simplement au culte des images, mais charrie tout un discours, une mythologie, une manière de penser et d'ordonner le monde et les peuples qui l'habitent. Cette notion véhicule toute une série de connotations négatives : elle est une erreur, une forme de confusion entre la Création et le Créateur, la source de tous les crimes de l'humanité et un culte malfaisant adressé aux ennemis cosmologiques de Dieu et de l'humanité. Cette notion implique encore une vision de l'histoire, envisagée comme un processus de dégénérescence appelé à n'être renversé qu'avec l'avènement du Christ.

3. L'idolâtrie dans la tradition rabbinique

L'idolâtrie est une problématique également abordée par les sources rabbiniques anciennes, le judaïsme rabbinique émergeant en parallèle au christianisme des premiers siècles, et parfois même en dialogue avec celui-ci, l'un et l'autre s'enracinant dans la même tradition scripturaire. Du point de vue des rabbins qui codifient la loi orale, la Mishna, au tournant des II^e et III^e siècles, l'idolâtrie est toutefois davantage un problème sociologique que théologique. Dans les sources rabbiniques, l'expression *avodah zarah* (que l'on traduit généralement par « idolâtrie ») désigne de manière générale les pratiques et coutumes des habitants non juifs de Palestine et de Babylonie. Pas plus que le grec *eidôlolatreia* ne figure dans la Septante, l'expression *avodah zarah*, n'apparaît pas dans la Bible hébraïque. Celle-ci signifie littéralement « culte étranger » ou « culte inapproprié », et les prescriptions énoncées à ce sujet dans la Mishna visent en premier lieu à éviter aux juifs toute participation, même involontaire ou indirecte, à un tel culte.

À l'instar de la notion chrétienne d'*eidôlolatreia*, le concept rabbinique d'*avodah zarah* ne désigne pas seulement le culte d'une image ou d'une « idole ». C'est ce que montre par exemple ce passage de la Mishna, qui rapporte comment, lorsque des rabbins arrivèrent à Rome, on leur demanda pourquoi Dieu ne mettait pas lui-même un terme à l'idolâtrie, étant donné que celle-ci allait contre sa volonté. Les rabbins répondirent :

Mishna, *Avodah Zarah* 4, 7

(trad. M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, Paris, 1878-1890, modifiée)

Si [les idolâtres] adoraient des objets inutiles à la bonne marche du monde, Dieu les détruirait ; mais comme ils adorent le soleil, la lune, les étoiles, les planètes, les montagnes, les collines, Dieu ne va pas détruire le monde pour ces insensés.

On voit ici que l'idolâtrie ne se limite pas à la question des idoles. Pour les rabbins également, cette notion permet de désigner, de manière englobante, tous les maux qui corrompent l'humanité et l'entraîne à s'éloigner du Dieu créateur.

Dans le Talmud de Babylone, vaste commentaire de la Mishna compilé dans l'actuel Irak entre le V^e et le VI^e siècle, on apprend que le penchant pour l'idolâtrie, responsable par le passé des malheurs d'Israël, aurait été éradiqué parmi les juifs à l'époque d'Esdras le scribe, c'est-à-dire après le retour d'exil (Talmud de Babylone, *Yoma* 69b et *Sanhedrin* 64a). En revanche, le monde païen apparaît comme une source indiscriminée de corruption morale, ce que reflète notamment la pratique de l'idolâtrie. Ici aussi, l'idolâtrie apparaît

donc comme un important marqueur d'altérité. Le Talmud attribue d'ailleurs à un important rabbin du III^e siècle l'opinion selon laquelle « quiconque renonce à l'idolâtrie peut être appelé un Juif » (Talmud de Babylone, *Megillah* 13b).

D'autres sources rabbiniques soulignent que rejeter l'idolâtrie équivalait à accomplir toute la Torah, une idée que développera (Talmud de Babylone, *Horayot* 8a ; également Sifré sur *Deutéronome* 54 et Sifré sur *Nombres* 43), au Moyen-Âge, le philosophe judéo-andalou Moïse Maïmonide. Selon Maïmonide en effet, les commandements de la Torah visent en effet à éradiquer l'idolâtrie, qui apparaît chez lui comme une maladie de l'âme dans laquelle les êtres humains risquent à tout moment de replonger (Maïmonide, *Guide des égarés* 3, 29).

Il est intéressant de noter que si les sources rabbiniques s'interrogent également sur les origines de l'idolâtrie, elles se distinguent à ce sujet du discours chrétien. Si le mythe de la chute des anges repris par les auteurs chrétiens anciens reflète une tradition qui se développe dans le judaïsme du Second Temple, les rabbins des premiers siècles de notre ère ne lui accordent presque aucune attention et ne se réfèrent jamais au corpus hénochique. De fait, l'exégèse rabbinique réfute toute interprétation angélologique ou démonologique des « fils de Dieu » mentionnés en *Genèse* 6. Selon la tradition rabbinique l'émergence de l'idolâtrie se situe à une époque plus ancienne encore, à l'époque d'Énosh (à ne pas confondre avec Énoch), c'est-à-dire, selon la Bible, la deuxième génération après Adam et Ève. En effet, on peut lire en *Genèse* 4, 26 qu'« à cette époque, les gens commencèrent à invoquer (*huh'al liqro'*) le nom du Seigneur ». Ce verset a permis une interprétation plutôt positive de la figure d'Énosh dans la littérature juive pré-rabbinique. Ainsi, par exemple, dans le livre des *Jubilés* (4, 12) : « C'est lui (Énosh) qui commença à invoquer le nom du Seigneur sur la terre ». Dans la Septante, le verset est compris de manière analogue : « [Énosh] espéra invoquer (*êlpisen epikaleisthai*) le nom du Seigneur Dieu ». C'est d'ailleurs l'interprétation dont va hériter le christianisme. Eusèbe de Césarée souligne ainsi qu'Énosh fut le premier homme à témoigner de la piété et à reconnaître en Dieu le créateur suprême de l'univers. Dans cette perspective, c'est à l'époque d'Énosh que l'on pourra situer les origines non pas de l'idolâtrie, mais de la religion. Or les sources rabbiniques postulent exactement l'inverse : la génération d'Énosh est systématiquement interprétée par les rabbins comme la génération qui, la première, s'adonna à l'idolâtrie et se mit à honorer de fausses divinités. De même lit-on dans le Targoum, la traduction araméenne de la Bible, que la génération d'Énosh « fut celle où les hommes commencèrent à s'égarer, et à se faire des idoles auxquelles ils donnaient le nom de la Parole du Seigneur ».

Cette tradition culmine chez Maïmonide qui décrit précisément la manière dont l'idolâtrie commença dès lors à se développer :

Moïse Maïmonide, *Mishneh Torah : Le livre de la connaissance, lois sur l'idolâtrie* 1 (trad. V. Nikiprowetsky, A. Zaoui, Paris, 1961, modifiée)

À l'époque d'Énosh les hommes tombèrent dans une grande erreur. Cette génération vit tarir la prudence des sages ; Énosh, lui-même, partagea l'égarement commun. Et voici quelle fut cette erreur : Les hommes se dirent, Dieu a créé ces étoiles et ces sphères pour diriger l'univers ; il les a placées dans les hauteurs et leur a imparti des honneurs. Et il est juste que ces étoiles et ces sphères qui sont des serviteurs devant sa face, on les loue et les exalte et qu'on leur rende des témoignages d'honneur. Car c'est la volonté du Seigneur, béni soit-il, que l'on exalte et honore ceux qui font sa grandeur et sa gloire ... Ayant conçu une telle pensée, les hommes commencèrent à bâtir des temples aux étoiles, à leur offrir des sacrifices, à les louer et exalter en paroles, à se prosterner en

face d'elles, afin d'accomplir ce qu'ils pensaient faussement être la volonté de Dieu ... C'est là que gît le principe de l'idolâtrie ('*iqar avodah zarah*).

Au IV^e siècle, Jérôme notait déjà cette différence entre les interprétations juives et chrétiennes du même verset, écrivant que si, pour les chrétiens, c'est à l'époque d'Énosh que le nom de Dieu fut pour la première fois invoqué, les juifs, eux, jugent « que c'est alors que les premières idoles furent fabriquées, au nom et à la ressemblance de Dieu ». Ces lectures contradictoires de la figure d'Énosh éclairent, de manière plus générale, les représentations très différentes de la condition humaine que les traditions normatives juives et chrétiennes ont adoptées dans l'Antiquité tardive. Ce qui se joue en effet dans cette lecture rabbinique des origines de l'idolâtrie, c'est aussi le refus d'attribuer les causes de l'idolâtrie aux démons plutôt qu'aux êtres humains eux-mêmes, reflétant une perspective fondamentalement anthropocentrique. L'idolâtrie n'est pas le fait de forces surnaturelles qui échappent en partie au contrôle des êtres humains (les démons), mais le produit d'actions humaines que la Loi vise à corriger. Si elles sont comparables, les traditions juives et chrétiennes relatives aux origines de l'idolâtrie révèlent ainsi deux perspectives tout à fait distinctes quant à l'histoire religieuse de l'humanité et quant à la manière de répondre au défi posé par l'existence de cultes, pratiques et croyances perçus comme erronés.

Bibliographie

- Anderson 2016 : S. Anderson, *Idol Talk : The Discourse of False Worship in the Early Christian World*, PhD, Yale University.
- Barbu 2016 : D. Barbu, *Naissance de l'idolâtrie : image, identité, religion*, Liège.
- Barbu 2022 : D. Barbu, « The invention of idolatry », *History of Religions* 61/4, p. 1-29.
- Barton 2007 : S. C. Barton (éd.), *Idolatry : False worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*, London.
- Büschel 1964 : F. Büschel, « εἰδωλον, εἰδωλόθυτον, εἰδωλεῖον, κατεἰδωλος, εἰδωλάτρης, εἰδωλατρία », dans G. Kittel, G. Friedrich (éd.), *Theological Dictionary of the New Testament*, 10 vols., Grand Rapids [MI] – London, vol. 2, p. 375-380.
- Fraade 1984 : S. D. Fraade, *Enosh and his Generation : Pre-Israelite hero and history in Postbiblical interpretation*, Chico.
- Fredouille 1981 : J.-C. Fredouille, « Götzendienst », *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 11, p. 828-895.
- Furstenberg 2010 : Furstenberg, Yair, « The Rabbinic view of idolatry and the Roman political conception of divinity », *The Journal of Religion* 90, p. 335-366.
- Halbertal, Margalit 1992 : M. Halbertal, A. Margalit, *Idolatry*, Cambridge [MA] – London.
- Halbertal 1998 : M. Halbertal, « Coexisting with the enemy : Jews and Pagans in the Mishnah », dans G. N. Stanton, G. G. Stroumsa (éd.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge, p. 159-172.
- Hayward 2007 : R. Hayward, « Observations on idols in Septuagint Pentateuch », in S. Barton (éd.), *Idolatry : False Worship in the Bible, Early Judaism and Christianity*, London, p. 40-57.
- Saïd 1990 : S. Saïd, « ΕΙΔΩΛΟΝ. Du simulacre à l'idole. Histoire d'un mot », dans *Rencontres de l'École du Louvre. L'idolâtrie*, Paris, p. 11-21.
- Stern 1994 : S. Stern, *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*, Leiden – New York – Köln.
- Stroumsa 1998 : G. G. Stroumsa, « Tertullian on idolatry and the limits of tolerance », dans G. N. Stanton, G. G. Stroumsa (éd.), *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, Cambridge – New York, p. 173-184.
- Vercruysse 2005 : J.-M. Vercruysse, « Voir le Diable derrière l'idole à l'époque patristique », dans R. Deconinck, M. Watthee-Delmotte (éd.), *L'idole dans l'imaginaire occidental*, Paris, p. 117-128.

14. HÉRÉTIQUES ET HÉRÉSIE

Gaetano Spampinato

Le terme hérésie, dans l'usage courant, est associé à une idée de déviance, notamment dans le domaine religieux, par rapport à une norme, une conduite ou une doctrine considérées comme uniques, officielles et, dans certains cas, institutionnalisées. Cette valeur négative du terme hérésie dérive de la réflexion des auteurs chrétiens, qui ont construit un concept par opposition à celui d'orthodoxie – l'ensemble des doctrines, normes et rites officiels d'une communauté et sanctionnés par une autorité [Le Boulluec *et al.* 2010]. Les historiens ont longuement débattu sur le sens de la catégorie d'« hérésie » dans l'étude des mouvements chrétiens [Le Boulluec 2000], en relevant son importance dans la perspective de la polémique. L'Antiquité tardive constitue un moment important dans la définition de l'hérésie.

Le mot grec *hairesis* dérive du verbe *haireô*, « prendre, choisir ». *Hairesis* désigne d'abord le « choix », un sens qui se maintiendra jusqu'à l'Antiquité tardive ; le terme renvoie ensuite à l'« école philosophique », dans le sens de la doctrine des écoles que l'on choisit. Cette valeur d'*hairesis* semble s'affirmer dès la période hellénistique, lorsque de nombreuses écoles philosophiques se diffusent dans le monde hellénophone, mais aussi à l'époque impériale. Entre le II^e et le III^e siècle, Diogène Laërce, auteur des *Vies des philosophes illustres*, en présentant les opinions des différents philosophes, déclare dans la préface (18) : « à propos de l'éthique, il y a dix écoles (*deka haireseis*) : l'académique, la cyrénaïque, l'éliène, la mégarienne », etc. Parmi ces différentes *haireseis*, on trouve également les « écoles de médecine » (gr. *haireseis iatrikai*), liées à des personnalités particulières, comme Hippocrate [von Staeden 1982].

Cette connexion avec les écoles philosophiques est importante pour le développement de l'*hairesis* : ce terme, en effet, est utilisé pour décrire différentes réalités philosophiques et religieuses. Flavius Josèphe, un auteur juif du I^{er} siècle qui écrit en grec pour un public hellénophone, utilise *hairesis* pour décrire les différents courants au sein du judaïsme (*Guerre des Juifs* 2, 118). On trouve une utilisation similaire du terme *hairesis* dans les *Actes des apôtres*. L'auteur y emploie ce mot pour qualifier les sadducéens (5, 17-18) ainsi que les disciples de Jésus, désignés comme la *hairesis* « des nazôréens » (*tôn nazaraiôn*) : en d'autres termes, ce mouvement est inclus dans le panorama des différentes *haireseis* juives de l'époque. C'est précisément à ce moment que Paul revendique une distinction par rapport aux différentes *haireseis* : dans le même passage des *Actes des apôtres* (24, 14), il déclare suivre « la voie qu'ils appellent faction (*hairesin*) ». Pour Paul, le groupe des disciples du Christ n'est pas une faction parmi les nombreuses présentes en Galilée et Judée ; au contraire, devant l'unicité de la « voie », les *haireseis* deviennent un élément négatif, en lien avec la fornication, la discorde et l'idolâtrie (p. ex. *Galates* 5, 19-20).

Ces éléments servent à comprendre le développement du sens que les auteurs chrétiens donnent à *hairesis* aux II^e-III^e siècles [Le Boulluec 1985]. L'interprétation paulinienne

de l'*haireisis* se combine, chez les premiers auteurs chrétiens, avec la méfiance et la concurrence avec les écoles philosophiques païennes. L'*haireisis* chrétienne est connectée à la séparation de « la Voie » (ou « l'orthodoxie », comme le diront les auteurs postérieurs), mais elle peut aussi sous-entendre l'influence excessive de la philosophie païenne. Il faut rappeler que les chrétiens, en utilisant cette terminologie, essaient de se présenter comme la seule véritable école philosophique. Toutefois, ils cherchent à démontrer la différence avec les autres écoles des païens, dont se rapprocheraient plutôt les *haireseis*, surtout celles liées à des maîtres particuliers, qui ne se professent pas chrétiens [→CHRÉTIENS]. Chez les chrétiens, l'association du terme *haireisis* avec les écoles philosophiques païennes commence à prendre une connotation négative dès le II^e siècle. Justin, par exemple, qui s'efforce de présenter le christianisme comme la véritable philosophie, dénonce en parallèle les autres *haireseis* se réclamant chrétiennes, et affirme vouloir en établir une liste (*Première apologie* 26, 6-8). Cette réflexion est d'autant plus intéressante lorsqu'on considère que, comme mentionné précédemment, Diogène Laërce, contemporain de Justin, dresse également une liste des différentes *haireseis*. Ce lien entre les courants chrétiens et les écoles philosophiques se retrouve chez des auteurs postérieurs. Par exemple, dans la *Réfutation contre toutes les hérésies*, un écrit du III^e siècle attribué autrefois à Hippolyte de Rome, l'auteur parle de Valentin [*infra*, n°1.2], un maître « gnostique » qui aurait été influencé par le platonisme : « L'hérésie de Valentin est liée à la théorie de Pythagore et de Platon. [...] <Valentin a adopté les opinions> de ceux-ci [...] afin d'établir une école hellénique (*haireisin hellênikên*) ». Malgré le développement d'une valeur négative d'*haireisis* comme opposé à l'orthodoxie, dans l'Antiquité tardive, les différentes significations d'*haireisis* continuent d'être utilisées par les nombreux groupes religieux, souvent dans un contexte de polémique et de compétition. Par exemple, l'empereur Julien, dans le *Contre les Galiléens*, appelle le christianisme *haireisis*.

Comme d'autres termes grecs, par exemple *baptisma*, le terme *haireisis* est adopté en latin par une translittération littérale, *haeresis*, et la personne qui tombe dans l'hérésie est l'*haereticus*. Toutefois, contrairement à d'autres termes, comme *liturgia* [→], adoptés dans le latin chrétien tardivement, *haeresis* et *haereticus* apparaissent déjà à partir des II^e-III^e siècles : Tertullien de Carthage est l'auteur, au début du III^e siècle, d'un traité intitulé *Sur la prescription des hérétiques* où il reprend les polémiques antihérétiques des auteurs grecs précédents. Comme les autres termes mentionnés, *haeresis* se caractérise par le fait d'être un terme nouveau en latin : il sera utilisé par les auteurs chrétiens, mais il apparaîtra aussi dans les lois du *Code théodosien*.

Dans l'Antiquité tardive, le terme *haireisis* a donc continué à avoir le sens d'école philosophique qui l'avait caractérisé aux époques précédentes, sens attesté chez les auteurs païens et chrétiens [*infra*, n°1]. En même temps, c'est précisément à partir de cette période que *haireisis* commence à prendre plus précisément le sens d'hérésie qui s'imposera aux époques postérieures, grâce aussi au développement du genre hérésiologique [*infra*, n°2]. Toutefois, le problème de l'identification de l'hérétique reste encore ouvert, et plusieurs auteurs s'interrogent sur les aspects généraux qui caractérisent les hérésies [*infra*, n°3].

1. *Hairesis* entre philosophie et hérésie

1.1. *Hairesis* comme école philosophique

La valeur de *hairesis* comme école « philosophique » apparaît aussi chez les philosophes tardifs, souvent dans des contextes de débats philosophiques entre différentes écoles. Le passage suivant en présente un exemple. Entre la fin du III^e et le début du IV^e siècle, le philosophe néoplatonicien Jamblique a composé un traité intitulé *Protreptique*, « Exhortation ». L'œuvre de Jamblique est une invitation à la vie philosophique, selon un idéal d'harmonie entre les différents systèmes philosophiques – en particulier, la platonicienne et l'aristotélicienne [Athanassiadi 2015]. Le passage ci-dessous est tiré de l'introduction, où Jamblique présente les objectifs de son traité.

Jamblique, *Protreptique* 1 (trad. É. des Places, CUF, légèrement modifiée)

Mais comme l'âme avance peu à peu du moindre au plus grand, passe par toutes les formes de beauté et finalement découvre les biens les plus parfaits, de même aussi l'exhortation doit précéder méthodiquement à partir de l'ordinaire. Car elle incitera simplement à la philosophie (*philosophia*) et à l'acte de philosopher (*to philosophhein*) tout court selon n'importe quelle voie, sans préférer ouvertement aucune entre les écoles (*tôn hairesion*), mais en les louant toutes en bloc et généralement, en les estimant par rapport aux pratiques humaines selon un mode protreptique commun et populaire.

Jamblique propose une comparaison avec le chemin que l'âme doit suivre vers la perfection : un chemin qui se fait par étapes, en avançant « du plus petit au plus grand », pour ensuite passer par les différentes formes de beauté et arriver enfin à la perfection. Le philosophe exprime ce que sera la tâche de son traité : conduire à la philosophie et à l'acte de philosopher (*to philosophhein*), c'est-à-dire à un mode de vie qui prépare à la sagesse [Hadot 1987]. Dans ce parcours, Jamblique ne choisit aucune « des écoles philosophiques » (*tôn hairesion*), mais il les considérera dans leur ensemble, en les évaluant sur la base des vertus.

L'idéal du philosophe est celui de dépasser les oppositions entre ces différentes écoles philosophiques, pour créer une solution harmonieuse, l'un des enjeux spécifiques de la philosophie de Jamblique.

Ce discours sur le débat entre les écoles philosophiques n'est pas nouveau. Environ deux siècles avant Jamblique, le rhéteur Lucien de Samosate avait ridiculisé les oppositions entre les différentes écoles philosophiques dans son *Banquet*. Dans ce discours, des philosophes d'écoles différentes se réunissent autour d'un banquet pour présenter les aspects positifs de chaque système philosophique. L'ouvrage s'ouvre avec la proposition d'Aristète, très proche de celle de Jamblique : « il a choisi précisément la fine fleur de chaque école (*ex hekastês hairesios*), il n'a pas choisi ici et écarté là, mais chez tous indistinctement » (*Banquet* 10) [Bompaigne 2003]. Toutefois, le banquet se termine par une bagarre entre les différents philosophes.

1.2. Les *haireseis* des philosophes

Le lien entre *hairesis* et les écoles philosophiques, nous l'avons vu, est utilisé par les auteurs chrétiens pour accuser certains personnages d'être influencés par la philosophie païenne et de devenir, dans la perspective polémique, également des philosophes païens [Kim 2010]. Chez les polémistes chrétiens, souvent les deux valeurs négatives d'« école philosophique » et d'« hérésie » peuvent être mélangées dans ce dernier terme. Chez certains auteurs, ce lien est plus complexe, comme le montre le passage suivant. Au IV^e siècle, dans son *Histoire ecclésiastique*, Eusèbe de Césarée présente l'activité intellectuelle du philosophe et exégète chrétien Origène d'Alexandrie, qui avait réussi à convertir à l'orthodoxie certains disciples du gnostique Valentin grâce à son érudition.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 6, 18, 1-4 (trad. G. Spampinato, éd. SC n°41)

1. À cette époque, Ambroise, qui soutenait les idées de l'école de Valentin (*tês Oualentiou haireseos*), est également convaincu par la vérité proclamée par Origène, et comme si son esprit avait été éclairé par une lumière, il adhère à la doctrine de l'orthodoxie ecclésiastique. [...] 3. Ceux que <Origène> considérait comme naturellement dotés, il les initiait à l'étude des disciplines philosophiques, de la géométrie, de l'arithmétique et d'autres matières préliminaires, puis il les introduisait dans les écoles (*tas haireseis*) parmi les philosophes (*para tois philosophois*), dont il commentait et examinait les œuvres en détail, de sorte qu'il était proclamé grand philosophe (*megan philosophon*) parmi les Grecs eux-mêmes.

Parmi les différentes figures converties par Origène, Eusèbe mentionne Ambroise, un riche citoyen d'Alexandrie qui était devenu l'ami du philosophe chrétien. Avant de rencontrer Origène, Ambroise était un partisan « de l'hérésie de Valentin » (*tês Oualentiou haireseôs*), qui avait de nombreux disciples à Alexandrie. Lorsqu'il rencontre Origène, Ambroise est « éclairé par une lumière », selon une métaphore signifiant la conversion [→]. Eusèbe rappelle la méthode d'enseignement d'Origène, qui est lui-même appelé par les païens un « grand philosophe » (*megas philosophos*) : il présente à ses étudiants les différentes écoles (*tas haireseis*) « parmi les philosophes » (*para tois philosophois*). Dans ce passage, le terme *hairesis* est utilisé deux fois, pour parler soit de l'école de Valentin, soit de différentes écoles philosophiques. Le maître hérétique est donc associé aux philosophes païens et Ambroise s'intéresse à l'*hairesis* de Valentin, philosophe et hérétique, parce qu'il est fasciné par ses idées philosophiques. Eusèbe semble ainsi exploiter les diverses nuances de ce terme. Toutefois, conclut l'historien, à travers Origène, qui enseigne aussi la philosophie des païens, mais essaie d'en faire une préparation à la foi chrétienne orthodoxe, Ambroise connaît la philosophie des païens.

Si pour Eusèbe, Origène réussit à donner une connotation positive au lien entre l'*hairesis* et les écoles philosophiques, pour d'autres auteurs ce lien avec la philosophie fait d'Origène un *hairetikos* au sens d'hérétique. Épiphane de Salamine [*infra*, n°2] portera contre Origène des accusations similaires à celles portées par Eusèbe contre Valentin, c'est-à-dire d'être influencé par des philosophes païens. L'*hairesis* d'Origène devient une hérésie [Dechow 1987].

2. Une vision « universelle » de l'*haireisis*

Dans l'histoire du terme *haireisis*, le IV^e siècle marque une période de grande importance. Les discussions entre les chrétiens à la recherche d'une définition de l'« orthodoxie » [→CHRÉTIENS] conduisent certains auteurs à réfléchir sur les groupes qui semblent s'éloigner des modèles orthodoxes. Si déjà dans les siècles précédents, il y avait eu de nombreuses réfutations contre les « hérétiques » (par exemple, celle d'Irénée de Lyon ou la *Réfutation*, déjà mentionnée), à partir du IV^e siècle les discussions sur ce que constitue l'hérésie et l'hérétique deviennent plus systématiques, en introduisant un genre littéraire et polémique précis : l'hérésiologie [Pourkier 2007].

L'un des auteurs les plus importants dans le développement du genre hérésiologique est Épiphane, évêque de Salamine de Chypre. L'auteur, sous l'invitation de deux moines de Chalcis et de Bérée (*Syria I*), préoccupés par l'émergence de divers courants hérétiques, rédige le *Panarion* (« boîte à médicaments »), une œuvre dans laquelle il dresse un catalogue des hérésies pour les réfuter. Épiphane innove dans la manière de concevoir l'*haireisis* : si les hérésiologues plus anciens avaient utilisé ce terme pour désigner les mouvements apparus après la naissance du Christ, l'évêque élargit sa polémique à tous les peuples nés depuis la création du monde. Le texte suivant est tiré du dernier chapitre du *Panarion*. Après avoir réfuté 80 hérésies, l'évêque réfléchit sur leur classification dans son ouvrage.

Épiphane de Salamine, *Panarion* 80, 10, 3-5

[trad. G. Spampinato, éd. G. Pini, *Epifanio di Salamina. Panarion*, Brescia, 2016, vol. 3]

3 Quant à ces quatre-vingts concubines (*pallakôn*), nous avons cité dès le début les noms du barbarisme, du paganisme (*hellenismou*), du scythisme, du judaïsme (*ioudaismou*) et du samaritanisme : ce ne sont pas des épouses légitimes, elles n'ont pas reçu de dot du roi et leurs enfants ne peuvent figurer comme héritiers dans les testaments. 4 En effet, les hérésies actuelles sont au nombre de soixante-quinze, et cinq sont les mères (*mêteres*), comme l'hellénisme, d'où sont issus les païens (*hellênes*), le judaïsme d'où sont issus les Juifs, l'hérésie samaritaine (*haireisis samairetikê*) d'où est issu le samaritanisme, et le christianisme. 5 Car c'est de lui que dérivent, comme des branches, diverses hérésies qui se réclament du nom du Christ, mais qui ne lui appartiennent pas. Au contraire, certains d'entre eux sont très éloignés de lui, tandis que d'autres, pour un petit élément, se sont placés en position de déshérités et d'éloignés de lui, et leurs enfants ne sont pas légitimes, mais engendrés hors mariage et n'appartiennent donc au Christ que par le nom.

Épiphane qualifie de « concubines » (*pallakai*) les quatre-vingts hérésies qu'il a réfutées dans son traité, en faisant allusion au *Cantique des Cantiques* (6, 8-9), qui parle de quatre-vingts concubines opposées à la seule véritable épouse. Dans ce cas, il s'agit de l'Église – plus précisément, de l'Église nicéenne –, la seule épouse du Christ : seuls les enfants légitimes peuvent recevoir son héritage. Épiphane rappelle quelques-uns des noms de ces concubines : le barbarisme, c'est-à-dire les peuples qui se sont détournés de Dieu après la création ; le scythisme, né de la dispersion des hommes après la tour de Babel ; l'hellénisme (*hellenismos*), né du culte des idoles [→PAÏENS ; →IDOLÂTRIE] ; le judaïsme (*ioudaismos*) [→], lié à la mauvaise interprétation des Écritures, et le samaritanisme, *haireisis* du judaïsme lui-même. À ce point, Épiphane introduit une autre spécification. Parmi ces concubines, il y a soixante-quinze hérésies proprement dites, tandis que cinq sont ce qu'il appelle des « mères » (*mêteres*) : parmi elles, il y a aussi le christianisme, dans la mesure où du christianisme sont issues toutes les hérésies qui prêchent le Christ, mais, en réalité, n'ont rien

de chrétien. Certaines hérésies se sont éloignées complètement du Christ, d'autres sur un seul aspect, mais le résultat est le même : elles sont comme des concubines et leurs enfants illégitimes n'hériteront rien de l'époux.

La vision de l'*haeresis* chez Épiphanes est donc « totalisante » : l'*haeresis* n'est plus seulement un mouvement ou une « école philosophique » née d'un hérésiarque, mais des groupes ou des peuples entiers. La manière de concevoir et de décrire l'*haeresis* chez Épiphanes correspond à la description des peuples et des nations, au point qu'il est possible d'observer l'héritage de l'ethnographie dans l'hérésiologie tardive [Berzon 2016]. Dans le *Panarion*, l'*haeresis* n'a plus un caractère seulement philosophique et/ou local, mais concerne l'humanité entière ; une vision qui fait du *Panarion* une « histoire universelle de l'hérésie » [Aragione 2010]. Cette conception influencera les hérésiologues postérieurs, comme Théodoret de Cyr et Jean de Damas.

3. *Haeresis* et *haereticus* : le problème des définitions

Comme mentionné dans l'introduction, le terme *haeresis* est adopté en latin (*haeresis*) chrétien avec la connotation précise de « hérésie » : même les premiers auteurs à utiliser ce terme se réfèrent exclusivement à un contexte de « déviance » de la part de groupes se réclamant appartenir au christianisme. Toutefois, pour les auteurs chrétiens, la définition de ce qu'est l'*haeresis/haeresis* reste une question compliquée : il semble plus facile de condamner une hérésie spécifique que de trouver une définition unique d'« hérésie ».

Le passage suivant, tiré du traité d'Augustin *Sur les hérésies*, rédigé à Hippone au début du v^e siècle, est un exemple significatif de cette difficulté à définir l'hérésie. L'évêque d'Hippone a rédigé ce traité à l'invitation du futur évêque de Carthage Quodvultdeus, qui avait demandé un traité qui recueille de manière concise et exhaustive toutes les hérésies apparues dans le monde. Toutefois, Quodvultdeus ne veut pas seulement connaître toutes les hérésies, mais demande au célèbre évêque de réfléchir aux éléments qui caractérisent un hérétique. Augustin invite son interlocuteur à lire Épiphanes, mais devant l'insistance de son collègue, qui ne comprend probablement pas le grec de l'évêque de Chypre, il accepte d'écrire un traité antihérétique. Cependant, Augustin est bien conscient des difficultés qu'il y a non seulement dans l'identification des différentes hérésies, mais aussi dans la définition de ce qu'est une *haeresis*.

Dans la préface de son traité *Sur les hérésies*, l'évêque d'Hippone explique à Quodvultdeus les différentes questions qu'il se pose en abordant ce sujet.

Augustin, *Sur les hérésies*, préf. 7 (trad. G. Spampinato, éd. R. Vander Plaetse, C. Beukers, S. Aurelii Augustini, vol. 13, Turnhout, 1969)

J'ai l'intention de faire plus que cela, si Dieu le veut, <une œuvre> par laquelle on peut éviter toute hérésie, connue ou inconnue, et juger correctement dès qu'il en apparaît une. Car toute erreur (*error*) n'est pas une hérésie, mais toute hérésie, puisqu'elle est fondée sur le vice, ne peut être hérésie qu'à cause d'une erreur. Enfermer dans une définition rigide ce qui fait un hérétique est, à mon avis, soit totalement impossible, soit très difficile. Cette difficulté sera plus évidente dans le cours de l'ouvrage [...]. En effet, si nous parvenons à comprendre comment définir <l'hérésie>, qui ne verra pas combien l'utilité d'un tel résultat est grande ? C'est pourquoi la première partie de cet ouvrage sera consacrée aux hérésies qui ont surgi après l'avènement et l'ascension du Christ et qui

sont contraires à sa doctrine, et cela dans la mesure où nous avons pu les connaître. Dans la partie suivante, nous discuterons de ce qui fait un hérétique (*quid faciat haereticum*).

Augustin propose un projet hérésiologique nouveau. À la différence d'Épiphane de Salamine ou de Philastre de Brescia (auteur d'un traité contre les hérésies inspiré du *Panarion* à la fin du IV^e siècle), qui avaient rédigé des ouvrages complexes et peu utilisables, l'évêque d'Hippone écrit un traité qui ne se limite pas à cataloguer les hérésies, mais qui donne également une définition claire de ce qu'est une hérésie. Bien que toute erreur ne constitue pas une hérésie, l'hérésie naît toujours d'une forme d'erreur : comprendre ce qui unit ces erreurs et ce qui fait qu'une hérésie est telle reste une opération très difficile, voire impossible.

Face à ces difficultés, Augustin, excellent rhéteur, décide de procéder de manière linéaire et raisonnée : il déclare que dans le premier livre il analysera et réfutera toutes les hérésies « surgies après l'avènement et l'ascension du Christ » (donc pas depuis la création d'Adam, comme Épiphane et ses successeurs) ; dans le deuxième livre, en revanche, il souhaite discuter « de ce qui fait un hérétique » (*quid faciat haereticum*). En bref, Augustin veut partir du particulier (les hérésies individuelles), pour essayer d'identifier quelles sont les caractéristiques et les erreurs communes qui constituent une *haeresis*.

Lorsqu'Augustin déclare que la difficulté de définir l'*haeresis* « sera plus évidente au cours de l'ouvrage », il anticipe en quelque sorte ses conclusions. Dans l'épilogue du premier livre, l'évêque déclare avoir décrit toutes les hérésies qu'il connaît, mais il reconnaît qu'il n'a pas répondu à la demande de Quodvultdeus. Augustin sait non seulement que de nouvelles *haereses* peuvent apparaître, mais aussi que face à un si grand nombre d'hérésies, la définition sans équivoque de l'*haeresis* reste une tâche impossible. C'est précisément pour cette raison qu'Augustin décide d'envoyer à son disciple le premier volume du traité, se réservant le droit d'écrire le second à une date ultérieure. Ce deuxième volume semble toutefois n'avoir jamais été écrit : une preuve de la difficulté de définir ce qu'est une *haeresis* [Trapé 1985] ?

Bibliographie

- Aragione 2010 : G. Aragione, « Una "storia" universale dell'eresia. Il *Panarion* di Epifanio », dans G. Pini (éd.), *Epifanio. Panarion I*, Brescia, p. 5-75.
- Athanassiadi 2015 : P. Athanassiadi, « The oecumenism of Iamblichus : Latent knowledge and its awakening », dans Ead. (éd.), *Mutations of Hellenism in Late Antiquity*, London – New York, p. 244-250.
- Berzon 2016 : T. S. Berzon, *Classifying Christians. Ethnography, Heresiology, and the Limits of Knowledge in Late Antiquity*, Oakland [CA].
- Bompaire 2003 : J. Bompaire (éd.), *Lucien de Samosate. Œuvres, Tome II, Opuscules 11-20*, Paris (CUF).
- Dechow 1987 : J. F. Dechow, « Origen's "heresy" ; from Eustathius to Epiphanius », dans L. Lies (éd.), *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, Innsbruck, p. 405-409.
- Hadot 1987 : P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris.
- Kim 2010 : Y. R. Kim, « Reading the *Panarion* as collective biography : The heresiarch as unholy man », *Vigiliae Christianae* 64/4, p. 382-413.
- Le Boullec 1985 : A. Le Boullec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, II^e-III^e siècles*, Paris.
- Le Boullec 2000 : A. Le Boullec, « Orthodoxie et hérésie aux premiers siècles dans l'historiographie récente », dans S. Elm, É. Rebillard, A. Romano (éd.), *Orthodoxie, christianisme, histoire*, Paris, p. 303-319.
- Le Boullec et al. 2010 : A. Le Boullec, J.-M. Roessli, B. Sère, M. Terrier, « Hérésie », dans R. Azria, D. Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, p. 504-518.

- Michaélidès 1969 : D. Michaélidès, *Foi, écritures, et tradition : ou, Les « praescriptiones » chez Tertullien*, Paris.
- Pourkier 2007 : A. Pourkier, « L'hérésiologie aux premiers siècles du christianisme, nouveau genre littéraire », *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité* 1079, p. 389-398.
- von Staeden 1982 : H. von Staeden, « Hairesis and heresy : The case of the *haireseis iatrikai* », dans B. F. Meyer, E. P. Sanders (éd.), *Jewish and Christian Self-definition. Volume Three, Self-definition in the Greco-Roman World*, Philadelphia, p. 76-100.
- Trapé 1985 : A. Trapé, « Un libro sulla nozione di eresia mai scritto da Sant'Agostino », *Augustinianum* 25, p. 853-865.

15. IDENTITÉS ET COLLECTIVITÉS RELIGIEUSES

Steeve Bélanger

Ouvrir le vaste et complexe dossier des identités anciennes, particulièrement religieuses, oblige à revenir sur plus de quarante années de recherche et de débats. Sans entrer dans les détails de cette foisonnante production scientifique, mentionnons que la réflexion contemporaine sur les identités religieuses anciennes s'inscrit dans deux principaux courants historiographiques qui se sont mutuellement influencés et interpénétrés.

Les chercheurs du premier courant historiographique, qui ont axé leurs travaux sur les collectivités religieuses, culturelles et civiques, se sont interrogés, dès le début des années 1980, sur les phénomènes identitaires des collectivités anciennes, que ce soit du point de vue des autodéfinitions (discours sur sa collectivité) ou celui des définitions (discours sur les autres collectivités) identitaires. Ces interrogations ont d'abord concerné, pour l'Antiquité, les domaines du judaïsme et du christianisme anciens [Sanders 1980-1982]. Ces études pionnières ont été ensuite suivies par de nombreuses recherches sur les autodéfinitions et sur les définitions des différentes communautés religieuses de l'Antiquité, principalement sur les diverses communautés juives et chrétiennes [Cohen 1999 ; Belayche, Mimouni 2009 ; Bergsma 2008 ; Faivre 2009 ; Jaffé 2019]. Ces recherches se sont également étendues aux autres collectivités anciennes, particulièrement les Grecs [Hartog 1980 ; Saïd 1991] et les Romains [Roman, Roman 2007], mais majoritairement dans une perspective comparative, plus culturelle et civique [Gruen 2010] que religieuse. Ce premier courant historiographique s'est donc réapproprié le concept moderne d'identité collective pour étudier les diverses collectivités anciennes.

Ces travaux sur les identités religieuses, culturelles et civiques des collectivités anciennes ont été influencés par un second courant historiographique qui s'est amorcé à la fin des années 1990 et qui s'est plutôt intéressé aux autodéfinitions et aux définitions ethniques des divers peuples de l'Antiquité [Hall 1997 ; Malkin 2001 ; Luce 2007]. Ce second courant historiographique s'est donc, pour sa part, réapproprié le concept moderne d'ethnicité, qui avait remplacé celui de race, plus controversé depuis la Seconde Guerre mondiale, bien que ce dernier fut récemment réintroduit dans la recherche pour aborder les questions de racisme et d'intolérance, particulièrement religieuse, dans l'Antiquité. De ces nombreuses études se dégage un certain nombre de constats sur les identités collectives anciennes, qu'elles soient civiques, culturelles, ethniques, religieuses ou autres.

Les spécialistes des phénomènes identitaires dans l'Antiquité ont souligné le caractère discursif et construit des autodéfinitions et définitions collectives [Bélanger 2012]. En effet, les identités collectives anciennes ne sont pas des réalités palpables, mais des constructions accessibles à travers les discours que les Anciens ont écrits sur leur collectivité d'appartenance et sur les autres collectivités. Ces discours sont également évolutifs, comparatifs, relationnels et pluriels [Belayche 2009]. Évolutifs, car la manière dont on perçoit et se re-

présente sa propre collectivité d'appartenance et les autres collectivités se transforment dans le temps. D'autant plus que les collectivités elles-mêmes se transforment au fil des années, voire des siècles. Les Hébreux du temps d'Isaac diffèrent grandement des communautés juives de l'Antiquité tardive, tout comme les membres des collectivités chrétiennes des premiers siècles se distinguent nettement des chrétiens de l'empire romain tardif. Par ailleurs, il convient d'être conscient de la pluralité de ces communautés religieuses, car les dénominations de « juifs » [→] ou de « chrétiens » [→] renvoient à un ensemble varié de communautés et de courants religieux, qui ont connu des évolutions diverses. Néanmoins, en étudiant sur le long terme l'évolution des collectivités et des discours sur celles-ci, il est possible de dégager certaines récurrences, des marqueurs identitaires [Belayche 2003], c'est-à-dire des constantes dans les autodéfinitions ou les définitions collectives, que ce soit au niveau des dénominations, des croyances, des pratiques culturelles ou, plus largement, des comportements.

La manière dont les auteurs anciens définissent leur collectivité et les autres collectivités a aussi varié en fonction des contextes énonciatifs, car on ne présente pas sa collectivité de la même manière dans un discours qui en fait l'éloge que dans un discours polémique visant à combattre des adversaires internes ou externes. L'aspect comparatif et relationnel est ainsi déterminant, car on ressent plus vivement le besoin de définir sa propre collectivité par rapport aux autres collectivités avec lesquelles nous avons des interactions réelles [→PARTIE I, n°1.5], comme le souligne Augustin (*Lettre* 71, 5), qui mentionne des discussions entre juifs et chrétiens en Afrique du Nord [→JUIFS, n°3.1]. Mais cette comparaison n'est jamais neutre, car un auteur aura toujours tendance à valoriser sa collectivité d'appartenance et à dévaloriser, voire dénigrer de manière stéréotypée, les autres collectivités. C'est pourquoi un discours sur les autres collectivités doit être nuancé et comparé, lorsque les sources existent, avec un discours d'autodéfinition d'auteurs issus de ces mêmes collectivités. En effet, la recherche a bien montré que les discours endogènes (discours d'autodéfinition de sa collectivité) ne doivent pas être confondus avec les discours exogènes (discours de définition des autres collectivités), car ce que les autres disent de nous (discours –etique) n'est pas nécessairement ce que nous pensons de nous-mêmes (discours –emique). Ainsi, des collectivités considérées par les auteurs chrétiens antiques comme étant hérétiques vont à leur tour caractériser les membres de l'Église impériale comme hérétiques [→CHRÉTIENS, n°1.2 ; →HÉRÉSIE]. Cela oblige donc les spécialistes à être attentifs aux dénominations utilisées pour qualifier les membres de sa propre collectivité et ceux des autres collectivités [→JUIFS ; →CHRÉTIENS, n°2], de même qu'au vocabulaire employé par les auteurs anciens pour caractériser telles ou telles collectivités ou croyances : hérésie, secte, folie, contagion, impiété [→PIÉTÉ], superstition, idolâtrie [→], etc.

Dans cette volonté comparative, les auteurs anciens ont catégorisé les collectivités religieuses, instaurant une taxinomie religieuse [→PARTIE I, n°3.3] visant à distinguer, fictivement et arbitrairement, ces différentes collectivités religieuses de l'Antiquité, particulièrement à partir des dimensions de vérité/erreur [Assmann 2001] qui furent, après les juifs, reprises par les chrétiens et, plus tardivement, par les « païens » [→]. Ces différentes catégorisations reposaient sur un rapport comparatif (nous / eux) et sur des stratégies rhétoriques d'inclusion / exclusion collective. Mais définir les autres collectivités oblige, d'abord et avant tout, à définir sa propre collectivité [Hartog 1980]. Ces définitions collectives avaient surtout pour but de construire des frontières distinctives entre les collectivités, mais ont également contribué à l'émergence d'orthodoxies, une notion incompréhensible pour les polythéistes,

et d'orthopraxies. En effet, si les polémiques externes ont contribué à l'élaboration de discours de définition collective (auto- et exo-), les controverses internes ont également joué un rôle majeur en la matière.

Mais l'emploi de concepts modernes, tels qu'identité et ethnicité, pour étudier les réalités et collectivités anciennes n'est pas sans soulever de nombreux problèmes. Après plusieurs décennies de recherches, certaines voix ont commencé à s'élever pour contester l'usage du concept d'identité individuelle ou collective [Inglebert 2024], et celui d'ethnicité ou d'identité ethnique remettant ainsi en question leur pertinence pour l'Antiquité.

1. Le problème terminologique et conceptuel

Pour l'Antiquité, le concept même d'identité pose un problème à la fois lexical et, plus largement, conceptuel. Lexical, car le terme latin *identitas*, d'origine chrétienne, est tardif (IV^e siècle) et apparaît pour la première fois dans un contexte de polémiques chrétiennes internes, avec l'arianisme, sur les personnes de la Trinité [→DÉBATS, n°1]. Conceptuel, car il n'existe aucun consensus scientifique sur la définition de la notion d'identité, même si elle est largement utilisée dans la recherche actuelle. Tout et son contraire peuvent alors être considérés comme définissant une identité individuelle ou collective.

Par conséquent, pour la période antique, il convient de ne pas parler d'« identité collective », mais plutôt de collectivités de natures diverses (ethniques, civiques, religieuses, philosophiques, etc.) et surtout d'appartenances sociales privilégiées, appartenances qui peuvent parfois être multiples ou plurielles [→PARTIE I, n°1.4]. En effet, on peut certes considérer que l'identité se compose d'aspects variés et illimités, mais il est plus problématique de penser qu'un individu possède des identités multiples et qu'il choisit, selon les moments et les contextes, d'activer ou de suspendre telle ou telle de ses identités comme on l'a, parfois, et à tort, prétendu. Ainsi, « ce qui existait, c'était le statut, résultante de diverses données juridiques et sociologiques. Le problème était non celui de l'identité psychologique, mais de l'identification sociale, non de se définir, mais d'être reconnu » [Inglebert 2005, p. 466]. On doit alors distinguer : 1) les appartenances qui relevaient de ces statuts socio-politiques et ethniques et qui engageaient le statut de l'individu du point de vue juridique ; 2) les appartenances religieuses et idéologiques qui reposaient, d'un point de vue spirituel, sur la pensée de l'individu [Mimouni 2010].

La première attestation, dans la langue latine, du terme *identitas* se trouve dans un écrit polémique de Marius Victorinus, célèbre rhéteur chrétien surnommé l'Africain (*Afer*), qu'il rédigea à Rome, entre 358 et 363, pour combattre, entre autres, la théologie d'Arius et d'Eusèbe de Nicomédie, notamment en ce qui concerne la Trinité (le Père, le Fils et l'Esprit) [→DÉBATS]. Défendant la théologie nicéenne, Marius Victorinus emploie le terme *identitas* pour définir les trois personnes de la Trinité divine.

Marius Victorinus, *Contre Arius*, 1 B, 52-54.59 (trad. P. Hadot, SC n°68)

Donc dans le Fils est le Père et dans le Père, le Fils. C'est donc la Vérité elle-même qui proclame qu'ils sont *homousia* [consubstantiels], leur altérité se réunifiant selon l'identité (*identitatem*). [...] Mais pourtant une sorte d'altérité n'apparaît-elle pas entre ces termes ? Parfaitement, et c'est pour cela qu'il y a entre eux identité (*eadem*) et non ipséité (*ipsa*). [...]

Voilà donc la conclusion de notre exposé, selon l'ordre de notre démonstration et avec l'aide de Dieu : le Père et le Fils sont *homooousion* [consubstantiels], *homooousia* [consubstantiels] par l'identité (*identitatem*) dans la substance (*substantia*). Car l'Esprit constitue une seule substance (*substantia*). Cet Esprit est l'être en soi. L'être en soi est aussi *vie* et *penser*. Ces trois sont en chacun, et par suite une est la divinité, un est le tout, un est Dieu, parce que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un ; car c'est seulement dans l'ordre de la *puissance* et de l'*acte* que se manifeste l'altérité, parce que Dieu meut toutes choses en puissance et en un mouvement qui reste caché, et qu'il commande toutes choses comme en silence, tandis que le *Logos*, Fils et Esprit-Saint, s'exprime par la *parole* pour engendrer toutes choses, tous deux, comme *vie* et comme *intelligence*, servant de fondement à l'être de toutes choses.

Le terme *identitas*, dérivé de l'adjectif latin *idem* (« le même »), renvoie au fait qu'une chose soit semblable à une autre. Il appert donc que le terme *identitas* n'a « jamais été utilisé pour désigner l'identité personnelle d'un individu, et encore moins ce que désigneraient des "identités groupales" » [Inglebert à paraître]. D'ailleurs, le terme d'*identitas*, conserva le sens antique dans le latin médiéval.

2. Les limites des appartenances religieuses des collectivités monothéistes

Nous sommes désormais bien conscients que les discours des élites antiques ne correspondaient pas toujours aux réalités vécues et aux comportements qui se rencontrent parfois chez certains membres des civilisations anciennes. Les études, encore trop peu nombreuses, sur les limites des appartenances exclusivistes des collectivités monothéistes, ont eu le mérite de relativiser les définitions élitistes anciennes de la judaïté – le fait d'être juif, de croire et de se comporter comme tel – ou de la christianité – le fait d'être chrétien, de croire et de se comporter comme tel –, et de montrer que les frontières entre les collectivités et les pratiques religieuses étaient loin d'être imperméables. Les nombreuses réitérations de ces condamnations comportementales et du cumul de croyances diverses par les rabbins et par les auteurs chrétiens antiques, tout au long de l'Antiquité, illustrent que ces dernières étaient largement répandues au sein de leurs collectivités respectives et permettent de relativiser la perméabilité des frontières érigées, par ces auteurs, entre les diverses collectivités religieuses.

2.1. Les nazaréens ne sont ni des juifs ni des chrétiens

En 404, le moine chrétien Jérôme de Stridon, notamment connu pour sa traduction latine de la Bible hébraïque, envoie, depuis son monastère de Bethléem, une lettre en réponse à celle reçue de l'évêque d'Hippone (*Africa Proconsularis*), Augustin. Dans cette lettre, Jérôme réfute certaines positions d'Augustin au sujet de son *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, dans laquelle Jérôme critique l'attitude de Paul envers Pierre lors de l'incident d'Antioche où ce dernier cessa, en raison de l'arrivée d'émissaires venus de Jérusalem qui continuaient d'observer la loi (Torah) tout en étant convertis à Christ, de manger avec les chrétiens d'origine non juive, changement de comportement que Paul condamna vertement (*Galates* 2, 11-21). D'après Jérôme, l'apôtre des nations avait parfois lui-même adopté

un comportement judaïsant et l'accuse d'hypocrisie, ce qu'Augustin avait récusé en 395 dans le traité *Du mensonge*. Dans cet échange épistolaire, Jérôme mentionne la collectivité judéo-chrétienne [→], qui professe la nouvelle religion sans avoir répudié l'ancienne et qui continue d'observer les cérémonies de la loi.

Jérôme, Lettre 112, 13 (trad. J. Labourt, CUF)

Jusqu'à aujourd'hui, dans toutes les synagogues de l'Orient, il y chez les Juifs une secte qu'on appelle minéens (*Minaeorum*) qui est jusqu'ici condamnée par les pharisiens (rabbins) ; on les appelle vulgairement nazaréens (*Nazaraeos*) ; ils croient au Christ, fils de Dieu, né de la Vierge Marie, et ils disent que c'est celui qui, sous Ponce Pilate, a souffert et est ressuscité ; en lui nous aussi nous croyons ; mais tandis qu'ils veulent tout ensemble être Juifs et chrétiens, ils ne sont ni Juifs ni chrétiens.

Cette présentation de la collectivité judéo-chrétienne illustre que Jérôme était bien au fait de la condamnation des rabbins au sujet de ces « déviants » et la dénomination (nazaréens) qui leur était péjorativement attribuée [→CHRÉTIENS, n°3]. Jérôme considère, tout comme les rabbins d'ailleurs, que la double appartenance (juive et chrétienne) des membres de cette communauté revenait, *in fine*, à n'appartenir à aucune des deux collectivités, considérant que ces nazaréens ne sont ni juifs, ni chrétiens, et niant ainsi le sentiment d'appartenance des membres de cette collectivité qui se considéraient, sans incohérence, à la fois juifs et chrétiens. Les collectivités monothéistes reniaient la possibilité des appartenances religieuses multiples, revendiquant des appartenances exclusives. Ce témoignage est précieux, car il atteste, malgré leur condamnation à la fois par les rabbins et par les auteurs chrétiens antiques, de la durabilité de la collectivité nazaréenne qui a perduré au-delà du IV^e siècle, et que la « séparation » entre le christianisme et le judaïsme n'était pas encore effective pour l'ensemble des collectivités [→PARTIE I, n°1.1].

2.2. Appartenances religieuses et comportements sociaux : être chrétien, c'est agir en chrétien

Restons en cette année 404 où l'évêque d'Hippone prononça devant les ouailles de Carthage (en Tunisie), un sermon à l'occasion des Calendes de janvier, c'est-à-dire des fêtes du Nouvel An, placées sous les auspices du dieu Janus, dieu aux deux têtes accolées, qui était considéré comme la divinité des *initia*, des commencements et, inversement, des achèvements. Ces festivités du 1^{er} janvier étaient également associées à celles célébrées, le 3 janvier, en l'honneur de l'empereur. Durant cette période festive, qui s'étendait parfois sur trois, voire quatre ou cinq jours, alternant entre célébrations publiques et privées, les chrétiens n'hésitaient pas à se mêler aux païens et à adopter leurs comportements lors de ces réjouissances qui comprenaient, entre autres, l'échange d'étrennes et de vœux, des courses de chars et autres divertissements publics (au cirque, au théâtre ou à l'amphithéâtre), des danses et des chants, des beuveries, etc. Si Libanios (*Discours* 9, 4) percevait ces célébrations comme l'occasion de recréer l'*unanimitas* de la collectivité civique dans un esprit festif et fraternel, pour un évêque tel qu'Augustin, participer à de telles festivités d'origine païenne, et toujours imprégnées de paganisme, était incohérent avec l'appartenance à la collectivité chrétienne, car cela conduisait les chrétiens à se comporter en païens.

Augustin, *Sermon Dolbeau 26, 3* (trad. Vannier, Rebillard 1999, p. 50-51)

Moi, maintenant, c'est à des chrétiens (*christianis*) que je m'adresse : si vous croyez ce que croient les gentils (*gentes*), si vous espérez ce qu'espèrent les gentils (*gentes*), si vous aimez ce qu'aiment les gentils (*gentes*), vous n'avez qu'à vivre comme vivent les gentils (*gentes*). En revanche, si vous croyez autrement, espérez autrement et aimez autrement, vivez autrement et démontrez que votre foi, que votre espérance et votre charité sont différentes, en ayant des mœurs différentes.

Que croient les gentils (*gentes*) ? Comme je l'ai déjà dit, ils disent que sont des dieux ceux que l'apôtre Paul nous présente autrement : « Les sacrifices des gentils sont des sacrifices offerts aux démons et non à Dieu. Je ne veux pas que vous soyez complices des démons » [1 Corinthiens 10, 20]. Leurs mœurs plaisent donc à leurs dieux. Or, celui qui a dit : « Je ne veux pas que vous soyez complices des démons » [1 Corinthiens 10, 20] a voulu que nous nous séparions par notre vie et par nos mœurs de ceux qui servent les démons. À ces démons plaisent les vaines chansons, le vacarme stupide, les turpitudes diverses du théâtre, les folies du cirque, la cruauté de l'amphithéâtre, les luttes passionnées de ceux qui prennent, jusqu'à la haine, le parti et la défense de la lie de l'humanité : mime, acteur, cocher, bestiaire. Agir ainsi, c'est comme offrir en son cœur de l'encens aux démons. En effet, les esprits séducteurs se réjouissent de ceux qu'ils ont séduits et ils se repaissent des mauvaises mœurs, de la vie honteuse et ignoble de ceux qu'ils ont séduits et trompés.

Ainsi, pour l'évêque d'Hippone, croire, espérer et aimer de manière différente des païens ne suffit pas pour être chrétien, car ceux-ci doivent également prouver leur appartenance par leur agissement, leur comportement : on ne peut être à la fois chrétien et se comporter comme un païen. Ainsi, par amour pour Dieu et ce qui leur est promis (le salut éternel), les chrétiens doivent adopter des comportements conformes à leur foi. Si, pour certains chrétiens, l'amour de Dieu n'est pas encore suffisant, alors, par crainte de Dieu, ils doivent se détourner des mauvais comportements et des iniquités par peur du châtement divin, de la Géhenne (enfer).

Ce court extrait met en lumière que les appartenances collectives anciennes étaient inséparables des comportements dans la compréhension que les Anciens avaient de leur collectivité respective : être juif, Romain, Grec ou chrétien, c'était se comporter en juif, Romain, Grec ou chrétien. Toutefois, cela posa le problème, particulièrement pour les appartenances religieuses monothéistes, des appartenances collectives multiples : comment, étant juif et Grec ou chrétien et Romain, devait-on réellement se comporter au quotidien ? Si les auteurs chrétiens antiques étaient clairs, la prédominance étant, sans aucun mélange (Jean Chrysostome, *Homélies contre les chrétiens judaïsants* 5, 12), l'appartenance exclusive aux collectivités religieuses, dans les faits, les comportements de certains membres des communautés chrétiennes n'étaient pas nécessairement en concordance avec ces autodéfinitions élitistes. Bien des chrétiens et des juifs ont adopté des comportements condamnés par leurs autorités respectives, illustrant bien que, dans la réalité, ces appartenances exclusivistes étaient plus complexes, voire illusoirs, dans l'Antiquité tardive [→Partie I, n°1.4].

3. L'implication du droit impérial dans la définition des collectivités religieuses antiques

Depuis Constantin, les empereurs ont commencé à promulguer une série de lois religieuses au sujet des chrétiens, des juifs et des païens. Ces dernières ont été compilées dans le 16^e livre du *Code théodosien*, un vaste recueil regroupant, à la demande de Théodose II, différentes lois impériales émises depuis Constantin, qui entra officiellement en vigueur le

1^{er} janvier 439 [→LÉGISLATION, n°2]. Durant une période de vives controverses religieuses, les empereurs n'ont pas hésité à intervenir directement par des édits (des lois) ou des rescrits (des réponses à une question ou demande ayant force de loi) pour tenter, notamment, de régler les conflits religieux. Mais l'histoire des législations impériales en matière de religion est loin d'être linéaire, car certains empereurs romains ont soutenu l'orthodoxie établie lors du Concile de Nicée, puis de Constantinople, alors que d'autres ont plutôt favorisé l'arianisme, cela n'aidant en rien à la résolution des conflits religieux.

3.1. Quand le droit impérial définit et impose le croire juste

C'est dans ce contexte de vives polémiques dogmatiques entre les communautés nicéennes et les communautés ariennes que le pouvoir impérial a promulgué l'édit de Thessalonique dont la portée a souvent fait l'objet de surinterprétations. Longtemps, cet édit fut considéré, à tort, comme l'élévation par l'autorité impériale du christianisme au rang de religion d'État [→LÉGISLATION, n°3]. Or, la recherche récente a montré que, dans la majorité des cas, les édits impériaux étaient des réponses à des problèmes contingents, locaux ou temporaires et non des lois de portée générale. C'est le cas de l'édit de Thessalonique qui ne concernait que les chrétiens de Constantinople et qui avait pour objectif de définir ce que sont les « chrétiens catholiques » et, par conséquent, le croire juste pour les chrétiens de la capitale impériale de l'Orient romain.

Code Théodosien 16, 1, 2 (trad. J. Rougé, SC n°497)

Les Empereurs Gratien, Valentinien II et Théodose Augustes.

Édit au peuple de Constantinople. Nous voulons que tous les peuples (*cunctos populos*) régis par le gouvernement de Notre Clémence pratiquent la religion transmise aux Romains par le divin apôtre Pierre, telle que se manifeste jusqu'à maintenant la religion qu'il a enseignée. Il est clair que c'est celle que suivent le pontife Damase et Pierre, évêque d'Alexandrie, homme d'une sainteté apostolique, à savoir que nous devons croire, selon l'enseignement des apôtres et la doctrine de l'Évangile, en une divinité unique (*unam deitatem*), Père, Fils et Saint-Esprit, dans une égale majesté (*sub parili maiestate*) et une Sainte Trinité (*sub pia trinitate*).

Nous ordonnons que ceux qui suivent cette loi soient rassemblés sous le nom de chrétiens catholiques (*Christianorum catholicorum nomen*) ; quant aux autres, insensés et fous, nous jugeons qu'ils doivent supporter l'infamie attachée au dogme hérétique (*haeretici dogmatis*), que leurs assemblées ne reçoivent pas le nom d'Églises, que, frappés tout d'abord par la vengeance divine, ils le soient ensuite par châtiment de notre action inspirée par la volonté céleste.

Donné le 3 des Calendes de mars, à Thessalonique, sous le consulat des Augustes Gratien pour la 5^e fois et Théodose pour la 1^{ère} fois (28 février 380).

Par cette constitution impériale à portée locale, Théodose I^{er}, en premier lieu, a cherché à favoriser les chrétiens nicéens aux dépens des chrétiens ariens, qui étaient majoritaires dans les églises de Constantinople. Ils établissent ainsi que les véritables chrétiens sont ceux qui, comme l'empereur Théodose, suivent la foi établie à Nicée et qui doivent désormais porter la dénomination de catholiques (lat. *catholicus* signifiant « universel »), et que tous les autres courants chrétiens, marqués par la folie et l'égarement, doivent être considérés comme hérétiques. Si les conciles œcuméniques, convoqués par les autorités impériales, avaient pour fonction d'établir les dogmes, le croire (gr. *doxa*) juste (gr. *orthos*), en d'autres

termes l'orthodoxie qui condamne le croire autre ou erroné (*hétérodoxie*), la législation impériale eut de plus en plus pour volonté d'imposer à tous les chrétiens le croire juste, condamnant à des peines sévères ceux qui professaient une autre foi. Cela s'illustre clairement par la législation impériale promulguée le 3 août 435 ou 436 à l'encontre des disciples de Nestorius (381-451), ancien patriarche de Constantinople (428-431) qui fut condamné lors du rocambolesque Concile d'Éphèse (*Asia*) de 431, convoqué par Théodose II (408-450) à la demande de Nestorius, pour discuter de ses positions, notamment, sur les doubles natures (hypostases), humaine et divine, de Jésus-Christ qui, selon Nestorius cohabitent en lui sans se mélanger, alors que le Concile d'Éphèse a finalement proclamé l'union hypostatique de la nature divine et humaine en la personne de Jésus-Christ [→ DÉBATS, n°4]. Malgré cette proclamation conciliaire, la controverse sur les doubles natures du Christ se poursuivit bien au-delà du v^e siècle.

En 435, un décret impérial fut émis conjointement par Théodose II, empereur d'Orient, et par son cousin, Valentinien III, empereur d'Occident, et adressé à Leontius, alors préfet de la ville de Constantinople [→ CONSTANTINOPE, n°3.2]. Personnage intrigant et peu connu, Leontius aurait fondé, vers 413, la basilique de saint Démétrius à Thessalonique, puis aurait tenté, vers 430, de rétablir les Jeux olympiques dans le théâtre de Chalcédoine, illustrant bien que les frontières des appartenances collectives pouvaient être franchies pour des raisons plus politiques que religieuses.

Code théodosien 16, 5, 66 (trad. J. Rougé, SC n°497)

LES MÊMES AUGUSTES [Théodose II et Valentinien III] À LEONTIUS, PRÉFET DE LA VILLE

Après la condamnation de l'auteur d'une superstition (*superstitio*) monstrueuse, Nestorius, que la marque d'infamie du nom qui leur revient vraiment brûle les membres de son troupeau, pour qu'ils n'usent pas abusivement de l'appellation de chrétiens. Mais, de même que les ariens ont reçu d'une loi de Constantin de divine mémoire, pour une impiété du même genre, le nom de porphyriens à partir de celui de Porphyre, de même que partout les membres de la secte sacrilège de Nestorius soient appelés simoniens, pour que, ayant imité le crime de Simon [le Magicien] en désertant Dieu, ils paraissent à bon droit recevoir ce nom. En outre les livres impies du criminel et sacrilège Nestorius contre la vénérable secte des orthodoxes et ceux écrits contre les décrets de la sainte assemblée des évêques tenue à Éphèse, que personne n'ait l'audace de les posséder ou de les lire ou de les copier. Nous décrétons que, recherchés avec un zèle diligent, ils soient brûlés sur la place publique.

Ainsi, que personne ne fasse mention dans une discussion religieuse d'un autre nom que celui donné ci-dessus, ou ne fournisse à quelques-uns d'entre eux, pour tenir une assemblée, un lieu de réunion dans les maisons ou dans une *villa* ou dans une maison des faubourgs ou en quelq' autre lieu que ce soit, en se cachant ou ouvertement. Nous décidons qu'ils soient privés de toute possibilité de célébrer des réunions et que tous sachent que celui qui violera cette loi sera puni de la confiscation de ses biens.

Donnée le 3 des nones d'août, à Constantinople, sous le consulat de Notre Seigneur Théodose, Auguste pour la 15^e fois, et de celui qui sera annoncé (3 août 435).

On peut constater, encore une fois, que dans cet extrait, l'usage des dénominations relève d'un pouvoir externe de classification (inclusion/exclusion) : ne peuvent prétendre être chrétiens ceux qui ne suivent pas la « sainte doctrine » conciliaire. Dans ce rescrit, les nestoriens sont assimilés, de manière péjorative, à Simon le Magicien (*Actes* 5, 27-27). Par conséquent, ils ne doivent plus être désignés comme nestoriens, mais comme simoniens. Cette accusation, de n'être chrétien que de nom ou que tous ceux qui se désignent comme

chrétiens ne le sont pas, est un lieu commun (*topos*) de la littérature apologétique qui, depuis le I^{er} siècle, visait à défendre la collectivité chrétienne (p. ex. Justin, *Apologie* 1, 16, 14) [→CHRÉTIENS]. Non seulement on condamne dans cette loi ces chrétiens, mais on interdit aussi le fait d'évoquer leur nom, de lire leurs écrits, d'évoquer leurs discours et la possibilité pour cette collectivité de se rassembler.

4. Les hétaires païennes : exemple d'une nouvelle forme de solidarité et de fraternité collectives dans l'Antiquité tardive

Dans la seconde moitié du IV^e siècle, le maître de rhétorique Libanios est un précieux témoin des mutations religieuses de l'Antiquité tardive, mais également de la présence d'un sentiment d'appartenance et de solidarité collective qui existe dans les milieux notables composés, notamment, des hauts fonctionnaires et des intellectuels de l'empire romain. Ce sentiment d'appartenance s'est particulièrement développé à travers un vaste réseau d'hétaires (gr. *hetairoi*), d'associations ou de confréries à la fois religieuses, culturelles et politiques. Ainsi, Libanios n'hésite pas à qualifier Aristophane d'ami (gr. *philos*) et de compagnon (gr. *hetairos*), soulignant leur commun attachement au culte des divinités traditionnelles (*Discours* 14) [→MYSTÈRES, n°3]. De même, dans la *Lettre* 1431 qu'il envoie à Skylakios, Libanios mentionne que la mort de l'empereur Julien a été pour eux la perte à la fois d'un compagnon et d'un ami [Soler 2009, p. 494]. Ces notables païens partageaient également la volonté de préserver la civilisation et la culture grecques, dans ses multiples dimensions, notamment religieuses, de l'influence omniprésente du christianisme. Cela illustre bien que, dans l'autocompréhension que ces païens avaient de leur collectivité, la religion était indissociable de la dimension culturelle, voire civilisationnelle.

Ce sentiment d'appartenance et de solidarité collective apparaît de manière évidente dans la lettre de recommandation de Dorotheos que Libanios envoya, en 360, à son ami, le philosophe platonicien Thémistios, qui avait été nommé à la chaire de philosophie de Constantinople avant de poursuivre une carrière comme haut fonctionnaire de la cour impériale. Païen prêchant pour un empire multiculturel et multireligieux [→PARTIE I, n°1.1], plutôt qu'une politique de tolérance religieuse comme on l'a parfois prétendu [Massa 2022], Thémistios devint sénateur de Constantinople dès 355, puis proconsul en 358-359, sous le règne de Constance II. Cette lettre s'inscrit dans un contexte plus large de répression de certaines pratiques rituelles et divinatoires polythéistes, formellement interdites par Constance II en 357 par un édit adressé au peuple de Rome (*Code théodosien* 9, 16, 4). En 359 et 360, des procès eurent lieu à Scythopolis en Décapole palestinienne (auj. Beit She'an en Israël) et aboutirent à la liquidation d'une partie des hétaires païennes dont les membres furent, pour des motifs souvent plus politiques que religieux, questionnés, jugés et souvent ruinés, voire condamnés à mort.

Libanios, *Lettres* 112, 4-7 (trad. Soler 2009, p. 492-493)

Sache bien que Dorotheos est digne de ton appui et de plus encore. Il y a, je pense, une seule chose qui pèse plus que ton influence, l'inclination des dieux ; ces bienfaits, il pourrait les obtenir en toute justice en raison du courage dont il a fait preuve pour sauver ses amis (*philous*). Celui-ci, soumis à toute sorte de tortures, mais victorieux de la cruauté de Phalaris par sa force d'âme (*kartéria*), sauva, pour nous, la maison d'Argyrios que tu aimes et pour lequel tu éprouves de l'admiration ;

il acceptait de mourir si cela devait arriver plutôt que de nuire à son compagnon (*hetairon*). Grâce à la Fortune, il vit ; lorsque des pluies de coups étaient portées contre lui et lacéraient ses épaules, lui-même et ceux qui étaient là pensaient qu'il ne manquerait pas de mourir sous peu. Cet homme avait à l'esprit, en effet il a reçu sa part d'éducation (*paideia*), le renom que quelques hommes des plus anciennes générations avaient acquis au prix de tels dangers encourus pour des amis (*philôn*), il ne fit pas périr son compagnon (*hetairon*) par un mensonge, mais, par ses justes dénégations, il l'arracha aux glaives et il offrit son propre corps au nom de son amitié (*philia*). Aujourd'hui, lorsque tu te réjouis de voir Obodianos, réjouis-toi que Dorothéos ait détourné les dangers et pense que tu possèdes Obodianos grâce à Dorothéos, ce dernier manifestant les qualités des philosophes dans un autre mode de vie. Quel homme aurait-il été s'il avait été philosophe ?

Dans cette lettre, Dorothéos, qui n'est pas autrement connu, est présenté comme ayant subi des tortures, durant la procédure d'enquête en vue des procès de Scythopolis, afin que celui-ci livre aux autorités romaines le nom des membres des hétairies païennes, notamment celui de son ami Obodianos, évergète païen, membre de la curie d'Antioche et fils de la famille de notables d'Argyrios l'Ancien, ce qu'il refusa de faire, par solidarité, pour ne pas condamner à mort ses amis et compagnons. Si Libanios ne mentionne pas explicitement les hétairies païennes, à la fois en raison du secret, ou silence pythagoricien, qui les entourait, mais également par crainte de la répression impériale, le vocabulaire de l'amitié et du compagnonnage permet de comprendre que Dorothéos et Obodianos partageaient ce sentiment d'amitié (*philia*) commun aux membres des élites civiques. Libanios souligne également que ce Dorothéos partageait avec Thémistios cette culture grecque (gr. *paideia*) dont l'amitié pythagoricienne était devenue une dimension indéniable. Finalement, de manière codée, Libanios désigne le notaire Paul, un de ceux qui avaient conduit les procès de Scythopolis, par le nom du tyran Phalaris d'Agrigente qui avait fait emprisonner Pythagore. Peut-être que cette désignation concerna également Constance II qui avait ordonné la répression [Soler 2009]. Cette lettre de Libanios nous donne un aperçu de cette nouvelle forme d'amitié et de fraternité qui unissait, de manière solidaire sans nécessairement former pour autant une communauté religieuse à l'instar des chrétiens, certains membres de l'élite païenne en vue de la défense d'une commune culture, incluant les pratiques religieuses envers les dieux traditionnels.

Bibliographie

- Assmann 2001 : J. Assmann, *Moïse l'Égyptien : un essai d'histoire de la mémoire*, Paris (1^{ère} éd. allemande München – Wien, 1998).
- Bélangier 2012 : S. Bélangier, « L'étude des identités dans l'Antiquité est-elle utopique ? Quelques réflexions épistémologiques et méthodologiques sur l'approche des phénomènes identitaires dans l'Antiquité », *Les Cahiers d'histoire* 31/2, p. 87-111.
- Belayche 2003 : N. Belayche, « En quête de marqueurs des communautés "religieuses" gréco-romaines », dans N. Belayche, S. C. Mimouni (éd.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout, p. 9-20.
- Belayche 2009 : N. Belayche, « Entrée en matière : de la démarche à un cas modèle », dans N. Belayche, S. C. Mimouni (éd.), *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »*, Paris – Louvain, p. 3-22.
- Belayche, Mimouni 2009 : N. Belayche, S. C. Mimouni (éd.) *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grecs et romains : « paganisme », « judaïsme », « christianisme »*, Paris – Louvain.

- Bergsma 2008 : J.S. Bergsma, « Qumran self-identity : “Israel” or “Judah” ? », *Dead Sea Discoveries* 15/1, p. 172-189.
- Cohen 1999 : S. Cohen, *The Beginning of Jewishness : Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley.
- Faivre 2011 : A. Faivre, *Chrétiens et Églises : des identités en construction. Acteurs, structures, frontières du champ religieux chrétien*, Paris.
- Gruen 2010 : E.S. Gruen, *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean. Issues and Debates*, Los Angeles.
- Hall 1997 : J.M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge.
- Hartog 1980 : F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, Paris.
- Inglebert 2005 : H. Inglebert, « Les identités dans le monde romain », dans H. Inglebert (dir.), *Histoire de la civilisation romaine*, Paris, p. 459-470.
- Inglebert à paraître : H. Inglebert, « Conclusions », dans S. Bélanger (éd.), *Peuple, philosophie et religion : approches croisées sur les autodéfinitions et les définitions des communautés chrétiennes (I^{er}-IV^e siècles)*. Actes des Journées d'étude internationales (Université Paris Nanterre, 28-29 juin 2018), Turnhout.
- Jaffé 2019 : D. Jaffé, *Juifs et chrétiens aux premiers siècles. Identités, dialogues et dissidences*, Paris.
- Luce 2007 : J.-M. Luce, *Les identités ethniques dans le monde grec. Actes du colloque international qui s'est tenu le 9-11 mars 2006 à l'Université Toulouse-Le Mirail* (Pallas, 73), Toulouse.
- Malkin 2001 : I. Malkin, *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge.
- Massa 2022 : F. Massa, « Thémistios et la cohabitation compétitive dans l'Empire romain des années 360 : une course des religions », *Semitica et Classica* 15, p. 87-103.
- Mimouni 2010 : S.C. Mimouni, « Qu'est-ce qu'un “chrétien” aux I^{er} et II^e siècles ? Identité ou conscience ? », *Annali di storia dell'esegesi* 27/1, p. 11-34.
- Roman – Roman 2007 : D. Roman, Y. Roman, *Aux miroirs de la Ville. Images et discours identitaires romains (III^e s. avant J.-C. – III^e s. après J.-C.)*, Bruxelles.
- Saïd 1991 : S. Saïd (éd.), *Ελληνισμός. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg (26-27 octobre 1989)*, Leiden – New York.
- Sanders 1980-1982 : E.P. Sanders, A.I. Baumgarten, A. Mendelson, B.F. Meyer (éd.), *Jewish and Christian Self-Definition*, London – Philadelphia.
- Soler 2015 : E. Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle : pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Beyrouth.
- Soler 2009 : E. Soler, « La correspondance de Libanios et les hétéries pythagoriciennes et néoplatoniciennes en Orient au IV^e siècle », dans R. Delmaire, J. Desmulliez, P.L. Gatier (dir.), *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international, Université Charles-de-Gaulle-Lille 3 (20-22 novembre 2003)*, Lyon, p. 485-506.
- Vannier, Rebillard 1999 : É. Gilson, *Philosophie et incarnation selon saint Augustin*, préface de M.-A. Vannier, suivi de *Saint Augustin, Lettre XVIII ; Sermon contre les païens (Dolbeau 26)*, trad. M.-A. Vannier, É. Rebillard, Genève, p. 45-142.

Partie III.

Dossiers historiques

Présentation

Après avoir présenté les aspects principaux des tendances historiographiques et méthodologiques dans l'étude des interactions religieuses dans l'Antiquité tardive et avoir abordé quelques notions fondamentales du vocabulaire religieux né dans le monde romain tardif, la Partie III du volume se tourne vers l'analyse de dossiers historiques précis.

Dans le but d'analyser des études de cas, nous avons organisé notre sélection de sources en cinq thématiques différentes : 1) Pouvoir et institutions ; 2) Lieux et espaces ; 3) Figures d'autorité ; 4) Pratiques ; 5) Représentations du divin. Une fois de plus, il convient de relever que l'organisation proposée est en partie artificielle, car les documents résistent à la catégorisation. Les cinq thématiques cependant permettent de réfléchir aux divers contextes (sociaux, politiques, culturels, etc.) où les interactions religieuses – dans leurs formes multiples – se mettent en scène et se déroulent.

Dans « Pouvoirs et institutions », la question des interactions religieuses est étudiée à travers les actions des instances de pouvoir de l'empire. Les études de cas se concentrent d'abord sur les mesures législatives impériales qui ont affecté les pratiques cultuelles et leurs rapports pour passer ensuite à une analyse des figures d'empereurs les plus emblématiques pour les auteurs anciens et pour la critique moderne (Constantin, Julien, Justinien). Les décisions relatives à des groupes considérés comme concurrents sont également analysées à travers les conciles chrétiens.

Dans « Lieux et espaces », nous avons d'abord réuni des dossiers relatifs à quelques cités de l'empire : de Rome à Constantinople, de Jérusalem à Alexandrie, en prenant également en compte des lieux plus périphériques (comme Césarée Panéas ou Doura Europos) qui montrent la centralité des identités civiques locales. Nous avons ensuite analysé des espaces fondamentaux dans la vie du monde romain et plus particulièrement les espaces funéraires et les espaces publics (théâtres et amphithéâtres, hippodromes et cirques, agora et forum, thermes) où se retrouvent les diverses composantes de la société par-delà leur identité religieuse.

Dans « Figures d'autorité », il est notamment question d'individus qui sont considérés comme porteurs d'une compétence technique (comme les prêtres) ou d'un savoir spécifique (d'origine divine, comme les prophètes, ou humaine, comme les maîtres). Une telle autorité peut également être exercée par des figures non humaines, comme la Sibylle. De manière générale, ces études confirment le partage par la plupart des groupes religieux d'une *koinè* culturelle qui peut, par moment, se transformer en un instrument de compétition, voire de conflit, lorsque l'on veut tracer des frontières identitaires rigides là où elles demeuraient fluides.

Dans « Pratiques », nous avons pris quelques contextes où les pratiques rituelles témoignent des interactions religieuses. Il est question de lieux où se rendent des individus

appartenant à des horizons religieux différents (p. ex. les bains de Gadara) ou de pratiques célébrées par-delà les identités religieuses (p. ex. les pratiques magiques). Une telle situation de partage n'empêche pas que la dimension de la pratique rituelle soit également utilisée pour opposer des groupes différents (p. ex. la célébration des sacrifices sanglants) ou pour construire une altérité religieuse qui n'est pas forcément réelle (comme dans le cas des judéo-chrétiens).

Dans « Représentations du divin », le but est de comprendre le rôle joué par la présence et les interventions des divinités dans les discours littéraires et figurés tardo-antiques. Comme dans d'autres situations analysées dans le volume, des dynamiques multiples se dégagent : on passe de l'utilisation partagée de figures mythiques grecques dans plusieurs traditions religieuses à la construction iconographique d'une unicité du Christ par l'interprétation de son bain. Les représentations du divin sont aussi le contexte où l'on peut mettre en scène la compétition qui anime la société tardo-antique, comme le montre le motif de l'alliance avec la divinité qui est tour à tour appliqué à des empereurs différents ou plus généralement le problème de la comparaison du Christ avec les divinités du monde polythéiste.

Pouvoir et institutions

1. LÉGISLATION ET TRANSFORMATIONS RELIGIEUSES : DE DIOCLÉTIEN À THÉODOSE I^{er}

Francesco Massa

Encore aujourd'hui, la production législative romaine est souvent interprétée comme s'inscrivant dans une évolution linéaire et progressive qui, depuis les persécutions dioclétiennes du début du IV^e siècle, aurait conduit d'abord à la « tolérance » constantinienne, puis à la construction d'un empire chrétien interdisant sous Théodose I^{er} toute forme religieuse non orthodoxe. Par conséquent, le processus de christianisation de l'empire, la définition du christianisme comme la « religion d'État » et la mise à l'écart des religions des autres seraient des étapes cohérentes, issues de décisions impériales prises au cours du IV^e siècle. En réalité, non seulement les transformations religieuses de l'empire n'ont pas suivi un cheminement linéaire, mais elles ne s'achèvent pas à la fin du siècle sous le règne de Théodose I^{er}. Bien que l'historiographie reprenne parfois la rhétorique du « triomphe du christianisme », proposée par les sources chrétiennes tardo-antiques [→PARTIE I, n°2.2.3], ce processus est bien plus complexe.

Plusieurs textes législatifs du IV^e siècle sont cités dans des chapitres de ce volume. L'objectif principal de ce chapitre est de mettre en garde contre une utilisation généralisée des textes de loi et de rappeler les enjeux historiographiques les plus récents. Avant de commencer l'analyse, il convient de préciser que dans l'Antiquité tardive ce que nous appelons communément des « lois » sont plus exactement des constitutions. Les *leges* au sens technique du terme, à savoir des textes proposés par un magistrat de Rome et approuvés par les comices, n'existent plus à cette époque [Delmaire 2005, p. 17-21]. Ces constitutions tardives prennent diverses formes (édit, rescrit, lettre, etc.) qu'il est souvent compliqué de distinguer, car les textes législatifs ne nous sont pas toujours parvenus dans leur version originale [*infra*, n°2-3].

1. Édit contre les manichéens de Dioclétien

Le 31 mars 302 (bien qu'une datation en 297 soit également proposée par certains auteurs), lors d'un séjour à Alexandrie, l'empereur Dioclétien (285-305) promulgue un texte qui condamne les manichéens [→], les sectateurs de Mani, un prophète perse qui dans les années 260 proposait une religion combinant des éléments issus du christianisme, du judaïsme et du bouddhisme. Le manichéisme s'est répandu rapidement dans l'empire sassanide, où le zoroastrisme était la religion officielle. Mani, ayant suscité l'inquiétude du clergé zoroastrien et des autorités sassanides, est exécuté en 276, et son culte est réprimé par le pouvoir perse [Lieu 1999]. Ses pratiques cependant ont continué à se diffuser, y compris dans l'empire romain. Vers la fin du III^e siècle, le proconsul d'Afrique, Julianus, envoie un rapport à Dioclétien signalant la présence de manichéens en Afrique romaine. Sur la base

de ce rapport, l'empereur promulgue un édit visant à éradiquer cette religion des territoires de l'empire.

Les raisons de cette mesure législative contre les manichéens se situent dans le cadre de la rivalité croissante entre les empires romain et sassanide, ainsi que dans la propagande antiperse encouragée par les autorités romaines. Aux III^e-IV^e siècles, ces deux puissances s'affrontent à plusieurs reprises [→DOURA EUROPOS]. En 298, après deux ans de guerre au cours desquels les Romains avaient subi une lourde défaite en Syrie (entre Callinicus et Carrhes), les empereurs Dioclétien et Galère avaient vaincu les Perses à Ctésiphon en réaffirmant l'autorité de Rome sur la région du Tigre et de l'Euphrate et sur l'Arménie. Toutefois, le conflit était loin d'être résolu, car les deux empires se percevaient comme les « deux yeux de l'univers » [Roberto 2014, p. 187]. L'historiographie a parfois évoqué un lien entre la promulgation de l'édit et la révolte fiscale en Égypte de 297-298, suggérant que les manichéens auraient joué un rôle actif dans ces troubles. Pourtant aujourd'hui les spécialistes sont plus nuancés à ce sujet [Roberto 2014, p. 203].

Le texte de l'édit a été transmis dans la *Collatio legum Mosaicarum et Romanarum* (*Recueil des lois de Moïse et des lois romaines*) datant du IV^e siècle et visant à comparer – et à montrer l'accord entre – le droit romain et les lois bibliques du Pentateuque [Frakes 2011]. Ce recueil, probablement composé dans un contexte hostile aux chrétiens [Cracco Ruggini 1983], contient des textes qui ne sont pas connus par ailleurs, tels que l'édit contre les manichéens.

Collatio legum Mosaicarum et Romanarum 15, 3, 3-4, 6, 8

(trad. A. Chastagnol, *Le Bas-Empire*, Paris, 1969, p. 179-181, légèrement modifiée)

Les empereurs Dioclétien et Maximien Augustes (et Constance) et Maximien Césars à Julianus, proconsul d'Afrique.

[...] 3. Aussi avons-nous le plus vif désir de punir l'opiniâtreté de certains hommes très vils et à l'esprit dépravé. Ces gens-là, qui dressent contre les cultes plus anciens des sectes toutes nouvelles et inconnues (*qui novellas et inauditas sectas veterioribus religionibus obponunt*), pour annihiler par leur volonté éhontée ce que nous ont jadis concédé les dieux, 4. et à propos desquels tu as envoyé à Notre Sérénité un rapport lucide, ce sont les manichéens. Nous avons entendu dire très récemment que, sous prétexte que des prodiges nouveaux et inopinés seraient survenus ou seraient nés en ce monde chez le peuple perse, qui est notre ennemi (*adversaria nobis gente*), ils y commettent de grands forfaits en semant le désordre (*perturbare*) chez les nations tranquilles et en portant un immense préjudice aux cités. Il est même à craindre, comme cela se produit souvent, que, si les circonstances s'y prêtent, ils n'utilisent les mœurs abominables et les funestes lois des Perses pour tenter d'inoculer le venin de leur vilenie à des hommes d'une nature plus vertueuse, à l'honnête et paisible peuple romain et à notre univers tout entier. [...]

6. Nous ordonnons en effet qu'instigateurs et dirigeants (*auctores quidem ac principes*) soient soumis, eux et leurs abominables écrits, au châtement le plus rigoureux en étant livrés aux flammes. Quant aux simples fidèles, s'ils se montrent opiniâtres, nous prescrivons qu'ils soient condamnés à la peine capitale et décidons que leurs biens seront revendiqués par notre fisc. [...] 8. Donc, pour pouvoir extirper radicalement de notre siècle très heureux cette épidémie (*lues*) de dérèglement, que Ta Dévotion se conforme rapidement aux ordres et aux décrets de Notre Tranquillité.

Fait la veille des Calendes d'avril, à Alexandrie

L'édit condamne les sectes manichéennes, considérées comme opposées aux cultes traditionnels de l'empire, en s'appuyant sur l'opposition entre ancien et nouveau qui structure le discours religieux de l'Antiquité [→PARTIE I, n°2.3]. Le manichéisme est défini comme

un culte étranger, soutenu par les Perses. Ses adeptes sont assimilés à des infiltrés, perçus comme des agents de désordre social, alors que les empereurs cherchent au contraire à maintenir l'ordre établi. Adhérer au manichéisme devient une forme de trahison des traditions ancestrales romaines : c'est une idée qui sera reprise également par les empereurs chrétiens lorsqu'ils légiféreront contre cette religion (p. ex. *Code théodosien* 16, 5, 65). Cette perception associe le manichéisme dans la propagande chrétienne à d'autres cultes d'origine orientale, tels que le culte de Mithra [→RIVALITÉS, n°2]. De plus, le manichéisme est comparé à une maladie contagieuse, une épidémie (*lues*), selon un vocabulaire fréquemment utilisé pour désigner l'altérité religieuse [→JUDÉO-CHRÉTIENS, n°3].

L'édit vise particulièrement les autorités religieuses des groupes manichéens, condamnées à mort, et ordonne la destruction par le feu de leurs livres sacrés. En outre, les biens de ces communautés seront confisqués et versés au trésor impérial, une pratique courante dans le monde romain, comme le montre la suite de ce dossier. Nous ignorons les conséquences précises de cet édit sur les sectateurs de Mani et son application dans les divers territoires de l'empire. Nous savons en revanche que le manichéisme reste bien attesté dans l'empire aux siècles suivants. Plusieurs constitutions anti-manichéennes sont promulguées par les empereurs aux IV^e-V^e siècles (p. ex. *Code théodosien* 16, 5, 3 ; 7 ; 9) et certains auteurs antiques classent ce culte parmi les courants chrétiens (p. ex. Alexandre de Lycopolis, *Contre la doctrine de Mani* ; Augustin, *Contre Fauste le manichéen*). Le manichéisme devient ainsi l'une des nombreuses hérésies chrétiennes [→].

2. L'Édit de Galère

En 303/304, probablement sur le modèle de la législation contre les manichéens, une série de nouveaux édits impériaux condamnent les chrétiens. Ces lois ordonnent de détruire les églises, de brûler les écritures chrétiennes, d'emprisonner les chefs des Églises, de confisquer leurs biens, ainsi que d'obliger les chrétiens à sacrifier aux divinités romaines. Cette période est désignée par l'historiographie comme la « Grande persécution » [Shin 2018]. Ces édits ne nous sont pas parvenus par tradition directe, mais uniquement à travers les récits d'auteurs chrétiens (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 8, 2, 4-5 ; Lactance, *La mort des persécuteurs* 12).

Après l'abdication de Dioclétien et Maximien en 305, les mesures antichrétiennes continuèrent d'être appliquées par les nouveaux empereurs, bien que leur mise en œuvre n'ait pas été homogène dans toutes les provinces de l'empire. Deux événements marquent la fin de cette période de persécution, ouvrant une nouvelle phase dans la vie religieuse de l'empire. D'abord, en 311, à la fin de sa vie, l'Auguste d'Orient, Galère (305-311), promulgua un édit visant à mettre un terme aux mesures antichrétiennes. Ensuite, en 313, l'Auguste d'Orient, Licinius, envoie un rescrit (une réponse écrite) au gouverneur de la province de Bithynie exposant les décisions prises avec l'Auguste d'Occident, Constantin, lors de leur rencontre à Milan.

Ces deux textes sont souvent cités dans la bibliographie comme l'expression d'une période de « tolérance religieuse » [Kahlos 2009], mais leur objectif est en réalité plus limité, étant principalement lié aux conditions matérielles des groupes religieux. Une version latine de ces textes est conservée dans *La mort des persécuteurs* de Lactance, tandis qu'une version grecque se trouve dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée (8, 17, 3-10 et

10, 5, 2-14). Le contenu des deux versions est similaire, mais non identique, soulevant ainsi la question de la forme originale du texte.

Lactance, *La mort des persécuteurs* 34 (trad. J. Moreau, SC n°39, légèrement modifiée)

1. Entre toutes les dispositions que nous n'avons cessé de prendre dans l'intérêt et pour le bien de l'État, nous avons décidé antérieurement de réformer toutes choses selon les lois anciennes (*iuxta leges veteres*) et l'ordre public des Romains (*publicam disciplinam Romanorum*), et de veiller à ce que même les chrétiens, qui avaient abandonné la religion de leurs ancêtres, revinssent à de bons sentiments, 2. puisque, pour de certaines raisons, ces mêmes chrétiens avaient été saisis d'une telle obstination (*voluntas*) et possédés d'une telle folie (*stultitia*) que, loin de suivre les usages des anciens – usages qui avaient peut-être été établis par leurs propres aïeux – ils se faisaient pour eux-mêmes, selon leur gré et leur bon plaisir, les lois qu'ils observaient, et qu'en divers lieux ils attiraient des foules de gens de toutes sortes. [...]

4. Mais comme un grand nombre persistent dans leur propos, et que nous nous apercevons que, tout en ne rendant pas aux dieux le culte et le respect (*cultum ac religionem*) qui leur sont dus, ils n'honorent pas le dieu des chrétiens, considérant aussi, à la lumière de notre infinie clémence, notre constante habitude d'accorder le pardon à tous, nous avons décidé qu'il fallait étendre à leur cas aussi, et sans aucun retard, le bénéfice de notre indulgence, de sorte qu'à nouveau ils pussent être chrétiens et rebâtir leurs lieux de réunions (*conuenticula*), à condition qu'ils ne se livrent à aucun acte contraire à l'ordre établi (*contra disciplinam*). [...]

5. En conséquence, et en accord avec l'indulgence que nous leur témoignons, les chrétiens devront prier leur dieu pour notre salut (*salute nostra*), celui de l'empire, et le leur propre, afin que l'intégrité de l'État soit rétablie partout et qu'ils puissent mener une vie paisible dans leurs foyers.

L'Édit de Galère commence en rappelant l'action réformatrice de l'empereur qui entendait suivre les *leges veteres* (« lois anciennes ») et la *publica disciplina* (« ordre public ») des Romains. Une fois encore, on remarque que, dans la pensée romaine, les réformes du présent passent par un retour au passé [→PARTIE I, n°1.5]. Galère avait initialement tenté de ramener les chrétiens à la religion traditionnelle ; face à l'attitude chrétienne qui est qualifiée de *stultitia*, « folie », et à leur nombre conséquent, l'empereur décide finalement de laisser aux chrétiens le choix de pratiquer leur religion, une autorisation exprimée par la possibilité qu'ils soient « à nouveau chrétiens », insistant ainsi sur l'importance de la dénomination du groupe religieux [→CHRÉTIENS]. L'empereur autorise également la mise en place de leurs lieux de réunion (*conventicula*), probablement en réponse aux confiscations subies par les chrétiens lors des années précédentes.

Bien que novateur, le texte de l'édit ne reflète pas une volonté de tolérance religieuse généralisée. L'objectif de Galère reste la *disciplina*, et les chrétiens ne doivent en aucun cas compromettre la paix sociale et l'équilibre politique de l'empire : c'est pourquoi ils sont contraints de prier pour le salut de l'empereur et pour la préservation de l'empire.

3. Le rescrit de Licinius et Constantin de 313

Galère meurt peu de temps après avoir promulgué son édit, ouvrant une nouvelle phase d'instabilité politique, notamment à cause du conflit entre Maxence, fils de Maximien, et Constantin, fils de Constance Chlore [→CONSTANTIN]. Sur le plan religieux, il semble que Maxence, lors de sa prise de pouvoir à Rome en 306, ait abrogé les mesures antichrétiennes

en Occident. Ce fait, mentionné par Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* 8, 14, 1), serait confirmé par deux lettres de l'empereur découvertes récemment dans un manuscrit de la Bibliothèque Marciana de Venise [Serra *et al.* 2021].

En février 313, après la défaite de Maxence près de Rome (au pont Milvius), les empereurs Constantin et Licinius se rencontrent dans la résidence impériale de Milan où ils scellent une alliance par le mariage de Licinius avec la demi-sœur de Constantin, Constantia. À cette occasion, ils auraient également décidé d'accorder aux chrétiens la liberté de pratiquer leur culte. Ces mesures prises en 313 sont souvent désignées sous le nom d'« Édit de Milan » ou d'« Édit de tolérance ». Cependant, à la différence du texte de Gallère, Constantin et Licinius n'ont pas promulgué un véritable édit [Barnes 2011, p. 93-97 ; Schmidt-Hofner 2016 ; Moreau 2022]. Les sources anciennes n'utilisent pas ce terme et il faut attendre le début du XVIII^e siècle pour voir apparaître l'expression « Édit de Milan ». D'après Lactance, il s'agissait d'une lettre envoyée par Licinius au gouverneur de Bithynie (*litterae ad praesidem datae : La mort des persécuteurs* 48, 1) qui exposait les décisions en matière de religion prises à Milan avec Constantin. Ce texte n'a pas été promulgué dans la cité italienne et Constantin n'en était pas l'auteur. Comme le rappelle encore Lactance, l'objet du rescrit était le « rétablissement de l'Église » (*de restituenda ecclesia*) et non l'instauration de la tolérance religieuse.

En raison du conflit qui éclata rapidement entre Constantin et Licinius, culminant avec la victoire de Constantin à la bataille de Chrysopolis (auj. un district d'Istanbul) en septembre 324, la tradition chrétienne a progressivement minimisé le rôle de Licinius en concentrant l'attention sur l'action de celui qui était entre-temps devenu le « premier empereur chrétien », Constantin.

Lactance, *La mort des persécuteurs* 48, 2-4 et 6-7 (trad. J. Moreau, SC n°39)

2. Moi, Constantin Auguste, ainsi que moi, Licinius Auguste, réunis heureusement à Milan pour discuter de tous les problèmes relatifs à la sécurité et au bien public (*ad commoda et securitatem publicam*), nous avons cru devoir régler en tout premier lieu, entre autres dispositions de nature à assurer, selon nous, le bien de la majorité, celles sur lesquelles repose le respect de la divinité (*divinitatis reverentia*), c'est-à-dire, donner aux chrétiens comme à tous la liberté et la possibilité de suivre la religion de leur choix (*liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset*) afin que tout ce qu'il y a de divin au céleste séjour puisse être bienveillant et propice, à nous-mêmes et à tous ceux qui se trouvent sous notre autorité.

3. C'est pourquoi nous avons cru, dans un dessein salubre et très droit, devoir prendre la décision de ne refuser cette possibilité à quiconque, qu'il ait attaché son âme à la religion des chrétiens (*observationi christianorum*) ou à celle qu'il croit lui convenir le mieux (*ei religioni mentem suam dederet*), afin que la divinité suprême (*summa divinitas*), à qui nous rendons un hommage spontané, puisse nous témoigner en toutes choses sa faveur et sa bienveillance coutumières.

4. Il convient donc que Ton Excellence sache que nous avons décidé, supprimant complètement les restrictions (*condicionibus*) contenues dans les écrits envoyés antérieurement à tes bureaux concernant le nom des chrétiens, d'abolir les stipulations qui nous paraissaient tout à fait malencontreuses et étrangères à notre mansuétude, et de permettre dorénavant à tous ceux qui ont la détermination d'observer la religion des chrétiens (*religionis christianorum*), de le faire librement et complètement, sans être inquiétés ni molestés. [...]

6. Ton Dévouement se rendant exactement compte que nous leur accordons ce droit, sait que la même possibilité d'observer leur religion et leur culte est concédée aux autres citoyens, ouvertement et librement, ainsi qu'il convient à notre époque de paix, afin que chacun ait la libre faculté (*habeat liberam facultatem*) de pratiquer le culte de son choix. Ce qui a dicté notre action, c'est la

volonté de ne point paraître avoir apporté la moindre restriction à aucun culte (*neque cuiquam honori*) ni à aucune religion (*necque cuiquam religioni*).

7. De plus, en ce qui concerne la communauté des chrétiens, voici ce que nous avons cru devoir décider : les locaux où les chrétiens avaient auparavant l'habitude de se réunir, et au sujet desquels les lettres précédemment adressées à tes bureaux contenaient aussi des instructions particulières, doivent leur être rendus sans paiement et sans aucune exigence d'indemnisation, toute duperie et toute équivoque étant hors de question, par ceux qui sont réputés les avoir achetés antérieurement, soit à notre trésor, soit par n'importe quel autre intermédiaire. [...]

Le texte rappelle que les mesures relatives au culte chrétien s'inscrivent dans les discussions qui ont suivi la victoire sur Maxence, visant à rétablir la « sécurité publique » de l'empire, tout en préfigurant la campagne militaire de Licinius contre Maximin, finalement vaincu à la fin d'avril de la même année. Les deux empereurs se sont accordés sur la nécessité de supprimer les dispositions légales (*condiciones*) contre les chrétiens et de laisser les citoyens romains, y compris les chrétiens, libres de choisir leur religion [→]. Comme pour l'Édit de Galère, ce texte ne détaille pas l'impact de cette liberté sur le fonctionnement de la vie publique qui était rythmée par les pratiques rituelles traditionnelles, notamment les sacrifices. L'idée de fond est que tous les cultes s'adressent à la « divinité suprême » (*summa divinitas*), une idée qui est propre aussi aux milieux polythéistes sans pour autant constituer un « monothéisme païen » [→PARTIE I, n°2.2.2].

Comme l'a montré Peter Van Nuffelen [2018, p. 51-52], l'objectif du rescrit de Licinius est notamment la restitution des biens confisqués aux églises, une question délibérément laissée en suspens par Galère en 311, mais devenue cruciale en 313. Les chrétiens se voyaient ainsi restituer leurs lieux de culte précédemment confisqués. Toutefois, les empereurs ont pris soin de préciser que ceux qui avaient profité de ces confiscations ne seraient pas contraints à des compensations économiques, afin d'éviter d'alarmer les païens. Une fois encore, la situation des chrétiens ne devait en aucun cas perturber l'ordre public et la paix sociale au sein de l'empire.

Code théodosien

En 429, l'empereur Théodose II (408-450) ordonne la création d'un recueil unique des constitutions générales émises depuis l'époque de Constantin jusqu'à son propre règne. Ce projet visait à pallier la dispersion des lois impériales qui compliquait le travail des juges et des avocats. Sous la Tétrarchie, deux codes législatifs avaient déjà été établis, le *Code grégorien* et le *Code hermogénien* (aujourd'hui perdus), contenant des « décisions impériales en matière de droit privé » [Delmaire 2005, p. 13]. Une commission de neuf membres, puis élargie à seize en 435, est nommée par Théodose II pour constituer le nouveau code. Au bout de neuf ans de travail, le *Code théodosien* est achevé en 438 et le texte est publié d'abord à Constantinople, puis à Rome. Il contient 2500 lois, dont la plus ancienne date de 311 et la plus récente de 437.

Trois mises en garde méthodologiques s'imposent dans l'utilisation du *Code théodosien*. D'abord, le *Code* ne contient pas la totalité de la législation impériale : les textes conservés sont le résultat d'une sélection opérée dans les années 430, parfois plusieurs décennies après la promulgation initiale de la loi [Huck 2012]. Ensuite, la commission chargée de réunir les lois devait laisser de côté les parties des lois considérées comme

non essentielles : « le droit seul sera conservé » (*solum ius relinquatur* : 1, 1, 6). Ainsi, les rédacteurs ont parfois sélectionné des phrases ; d'autres fois ils ont résumé le contenu de certains paragraphes ; d'autres fois encore ils ont paraphrasé les textes [Delmaire 2005, p. 17]. Enfin, des erreurs se sont inévitablement glissées dans la compilation, concernant les dates ou l'identification des destinataires des constitutions et des empereurs signataires.

Le *Code théodosien* est divisé en 16 livres, chacun avec des sous-sections. Le dernier livre du recueil est entièrement consacré aux questions religieuses : 201 textes y sont conservés. Ces textes traitent de la définition de la foi considérée comme orthodoxe, des privilèges judiciaires, économiques et juridiques accordés aux Églises et au clergé, des mesures contre les groupes chrétiens considérés comme schismatiques et hérétiques [→], de l'interdiction des pratiques traditionnelles, de la fermeture des temples, de la suppression du financement de la religion civique, du crime d'apostasie et des mesures relatives aux juifs. Toutefois, certaines lois religieuses sont également dispersées dans d'autres livres du code [Delmaire 2009].

La structure des textes législatifs contenus dans le *Code théodosien* suit généralement un ordre bien établi : d'abord l'indication de l'empereur (ou des empereurs) ayant promulgué la loi, suivie du nom du destinataire ; puis vient le texte de la loi et ; enfin, la souscription indiquant la date et le lieu d'émission. De manière générale, la procédure législative des constitutions suivait trois étapes [Honoré 1986, p. 137] : (1) un fonctionnaire (gouverneur, préfet, etc.) proposait un rapport sur une question (*suggestio*), comme le cas de l'édit de Dioclétien contre les manichéens ; (2) le questeur du palais sacré (*quaestor sacri palatii*) préparait une version préliminaire de la loi ; (3) le texte était ensuite présenté au consistoire impérial et finalement promulgué par l'empereur.

3. La politique religieuse de Théodose I^{er}

D'après le modèle qui s'est imposé dans l'historiographie [→PARTIE I, n°2.2.5], le règne de Théodose I^{er} (379-395) aurait marqué un tournant religieux irrévocable pour l'empire romain. Selon cette perspective, l'empereur aurait d'une part proclamé la foi nicéenne comme religion officielle de l'empire avec l'Édit de Thessalonique de 380 et, d'autre part, interdit définitivement le paganisme en 391-392 à travers une série de lois. Ces mesures, prises au début et à la fin de son règne, auraient achevé le processus de christianisation de l'empire romain, en éliminant les pratiques traditionnelles qui étaient en déclin au moins depuis l'époque constantinienne. Ce modèle est aujourd'hui remis en question.

3.1. L'Édit de Thessalonique (380)

En 378, l'empire romain subit l'une des défaites militaires les plus désastreuses de son histoire : à Andrinople (*Thracia*), l'armée romaine est détruite par une coalition de Terwinges, Greuthunges et d'autres Goths, et l'empereur d'Orient Valens (364-378) est tué sur le champ de bataille. L'année suivante Gratien, empereur d'Occident (367-383), fait proclamer Auguste d'Orient le général d'origine espagnole Théodose en reconnaissance de ses succès militaires contre les Goths. Alors qu'il prépare son arrivée à Constantinople,

Théodose promulgue une constitution, couramment appelée Édit de Thessalonique. Ce texte est encore aujourd'hui parfois interprété comme la proclamation du christianisme comme religion d'État, transformant profondément la nature religieuse de l'empire romain. Toutefois, l'édit avait une portée locale, car il visait à régler les rapports de force entre nicéens et ariens dans la cité de Constantinople [→DÉBATS, n°1]. Sous le règne de Valens, en effet, les ariens avaient acquis une influence importante. Théodose cherche donc à donner la primauté aux nicéens [Lizzi Testa 1996].

Il est également important de noter que les compilateurs du *Code théodosien* ont divisé en deux le texte original de l'édit (16, 1, 2 et 16, 2, 25) [Errington 1997, p. 411-412]. Contrairement à ce que l'on dit souvent, l'Édit de Thessalonique n'était pas la première intervention de Théodose en matière de religion : en 379 il était intervenu dans une affaire locale, en autorisant l'*alytarcha* d'Antioche (le magistrat chargé de la gestion des jeux publics) à couper un cyprès dans le bois de Daphné à condition d'en replanter d'autres (*Code théodosien* 15, 1, 12).

Code théodosien 16, 1, 2 (trad. J. Rougé, SC n°497)

Les empereurs Gratien, Valentinien et Théodose Augustes. Édit au peuple de Constantinople. Nous voulons que tous les peuples (*cunctos populos*) régis par le gouvernement de Notre Clémence pratiquent la religion transmise aux Romains par le divin apôtre Pierre, telle que se manifeste jusqu'à maintenant la religion qu'il a enseignée. Il est clair que c'est celle que suivent le pontife Damase et Pierre, évêque d'Alexandrie, homme d'une sainteté apostolique, à savoir que nous devons croire, selon l'enseignement des apôtres et la doctrine de l'Évangile, en une divinité unique (*unam deitatem*), Père, Fils et Saint-Esprit, dans une égale majesté (*sub parili maiestate*) et une Sainte Trinité (*sub pia trinitate*).

Nous ordonnons que ceux qui suivent cette loi soient rassemblés sous le nom de chrétiens catholiques (*Christianorum catholicorum nomen*) ; quant aux autres, insensés et fous, nous jugeons qu'ils doivent supporter l'infamie attachée au dogme hérétique, que leurs assemblées ne reçoivent pas le nom d'Églises, que, frappés tout d'abord par la vengeance divine, ils le soient ensuite par châtement de notre action inspirée par la volonté céleste.

Donné le 3 des calendes de mars, à Thessalonique, sous le consulat des Augustes Gratien pour la 5^e fois et Théodose pour la 1^{re} fois (28 février 380).

Un premier indice de la portée locale de l'édit réside dans le fait que le texte s'adresse très précisément « au peuple de Constantinople », où Théodose prévoit de se rendre depuis Thessalonique. À cette époque, la communauté nicéenne était relativement réduite, tandis que les ariens occupaient les églises de la ville. Lors de son arrivée à Constantinople en 379, le nicéen Grégoire de Nazianze, nommé évêque sans doute après la proclamation de Théodose en tant qu'Auguste, célèbre les rites chrétiens dans une salle privée appelée Anastasia (*Discours* 42, 26 ; Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* 4, 1, 16 e 5, 7, 1). L'objectif de l'empereur est de renverser les rapports de force entre ariens et nicéens dans la capitale.

Les évêques de Rome et d'Alexandrie sont désignés comme garants de l'orthodoxie nicéenne. L'édit utilise deux appellations différentes pour définir les deux figures : si Pierre, à Alexandrie, est *episcopus*, à Rome Damase est *pontifex*, un terme qui inscrit l'évêque dans la tradition des collègues pontificaux romains et qui continue d'être utilisé par les empereurs chrétiens [Cracco Ruggini 2009]. Théodose réaffirme également les principes fondateurs du crédo nicéen : l'unique et égale divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit et par

conséquent la doctrine de la Trinité. Nous retrouvons encore une fois l'importance de la dénomination, « chrétiens catholiques », exprimant par la force de la loi le soutien impérial à l'un des groupes chrétiens. Ce n'était pas la première fois qu'un empereur utilisait l'arme législative pour intervenir dans les controverses théologiques chrétiennes : dans les années précédentes, les Valentinieniens avaient à plusieurs reprises favorisé les ariens au détriment des nicéens et ce soutien impérial ne se termine pas avec l'Édit de Thessalonique, comme le montre un édit de Valentinien II émis en 386 (l'une des rares lois pro-ariennes conservées : *Code théodosien* 16, 1, 4).

L'expression « tous les peuples » (*cuncti populi*) exprime la volonté de l'empereur (« nous voulons ») d'encourager tous les sujets romains à adhérer au christianisme nicéen. Toutefois, l'ordre explicite contenu dans le paragraphe suivant (« nous ordonnons ») se limite à établir une différenciation stricte entre l'orthodoxie et l'hérésie. Les hérétiques [→], comme toute altérité religieuse, sont représentés comme étant fous et insensés. Il s'agit non seulement d'une question constantinopolitaine, mais aussi d'une question interne au christianisme. Les autres religions ne sont pas directement concernées par la promulgation de l'édit, qui ne contient aucune interdiction contre le paganisme ou le judaïsme et qui ne transforme pas le christianisme nicéen en religion d'État.

3.2. Les lois antipaiennes de 391-392

Au début des années 390, Théodose I^{er} fait face à une nouvelle crise politique. En Occident, en 391, peu de temps après la mort du jeune empereur Valentinien II dans des circonstances incertaines (probablement un suicide lié à la dégradation de ses rapports avec le maître des milices, Arbogast), Flavius Eugène, membre de l'administration impériale, est proclamé Auguste. Dans un premier temps, Théodose ne réagit pas à la tentative d'Eugène de se faire reconnaître comme empereur d'Occident. Ce n'est qu'en 394 que l'empereur d'Orient décide de prendre des mesures contre celui qu'il considère comme un usurpateur. Les 5-6 septembre, les deux armées s'affrontent dans la vallée du fleuve Frigidus (en Slovénie actuelle). Théodose en sort victorieux et cet événement fut interprété par les auteurs chrétiens de l'époque comme un signe de la victoire de la vraie religion contre les païens soutenus par Eugène (Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique* 11, 33).

Cette période de crise politique correspond à une phase de production législative contre les religions traditionnelles de la part de Théodose. Le *Code théodosien* recense trois lois émises entre février 391 et novembre 392 (16, 10, 10-12). Si les deux premières visent les fonctionnaires impériaux qui organisaient des sacrifices, la troisième est plus générale, car elle condamne tout acte associé aux cultes traditionnels. Néanmoins, ces lois ne constituent pas une condamnation irrévocable du paganisme [McLynn 2009, p. 576-577].

Code théodosien 16, 10, 12 (trad. J. Rougé, SC n°497)

Les empereurs Théodose, Arcadius et Honorius*, à Rufin, préfet du prétoire.

Que personne, absolument, quelle que soit sa naissance ou son rang dans les dignités humaines, qu'il exerce une charge ou soit revêtu d'un titre honorifique, puissant par le hasard de sa naissance, ou humble par son origine, sa condition, son sort, dans absolument aucun lieu et aucune ville, ne sacrifie à des statues privées de sentiment une victime innocente, ou par une impiété plus discrète, ne vénère un lare par le feu, un génie par le vin nouveau, les pénates par le parfum, n'allume des lampes, n'offre de l'encens, ne suspende des guirlandes. [...]

2. Si quelqu'un vénérât des images faites de la main d'homme [...] ou dressait un autel fait de mottes de terre et tentait d'honorer de vaines images par un présent qui, même de faible valeur, n'en serait pas moins une offense grave pour la religion, cet homme, coupable d'avoir violé la religion, sera frappé de la perte de sa demeure ou de cette propriété dans laquelle il s'est manifestement montré esclave de la superstition des gentils (*gentilicia ... superstitione*). De fait, tous les lieux où il est clair que se sont levées les fumées de l'encens, dans la mesure où l'on démontrera qu'ils appartiennent aux thuriféraires, Nous ordonnons qu'ils soient réunis à Notre fisc. [...]

3. Mais si c'est dans des temples ou des sanctuaires publics, dans des maisons ou sur des terres appartenant à quelqu'un d'autre que l'on avait osé pratiquer ce genre de sacrifice, s'il est établi que le propriétaire ignorait cette pratique, le coupable sera contraint de verser en guise d'amende vingt-cinq livres d'or ; de plus, on retiendra pour le complice de ce crime la même peine que pour celui qui a sacrifié.

4. Nous voulons aussi que les gouverneurs ainsi que les défenseurs et les curiales de chaque cité observent ce qui suit : que, aussitôt que ceux-ci découvrent le crime, ils le dénoncent et que ceux-là punissent aussitôt ce qui leur a été dénoncé. Mais si les premiers avaient cru bon de couvrir le crime par la faveur ou l'oublier par incurie, qu'ils soient passibles de la colère des tribunaux ; quant aux seconds, si, quoiqu'avertis, ils avaient négligé de punir, qu'ils soient frappés d'une amende de trente livres d'or et que leurs bureaux soient soumis au même châtement qu'eux.

Donné le 6 des ides de novembre à Constantinople, sous le consulat d'Arcadius Auguste pour la 2^e fois et de Rufinus (8 novembre 392).

Le texte propose une série d'interdictions contre les religions traditionnelles. Le changement de rhétorique est évident notamment dans le préambule de la loi, où non seulement les sacrifices sanglants, mais aussi toute action rituelle (comme allumer des lampes ou offrir de l'encens et des guirlandes) est condamnée. Aucune loi précédente n'avait été aussi détaillée dans l'énumération des pratiques considérées comme interdites. Le texte vise cependant notamment à réglementer le comportement des fonctionnaires publics. Dans cette perspective, on a souligné que l'occasion de l'émanation de cette législation était aussi liée à un conflit de pouvoir interne à la cour théodosienne : le destinataire de la loi est le préfet du prétoire de l'Orient, Rufin, qui voulait régler ses comptes avec son prédécesseur, le païen Tatianus [Lizzi Testa 2011, p. 483-484].

Nous ignorons les conséquences réelles des décisions prises par Théodose sur les pratiques traditionnelles. Il est intéressant de relever que les compilateurs du *Code de Justinien* [→JUSTINIEN, n°1] n'ont pas repris cette constitution théodosienne, ce qui laisse penser que son importance pour les anciens était relative. Nous savons en revanche que les cultes traditionnels, y compris les sacrifices, n'ont pas disparu après la promulgation de cette lé-

* L'adresse contient une erreur faite par les compilateurs du *Code* à l'époque de Théodose II car Honorius, fils de Théodose I^{er}, n'est pas encore nommé Auguste en novembre 392.

gislation : encore au v^e siècle des pratiques polythéistes sont attestées dans la plupart des régions de l'empire [→ORTHOPRAXIE]. De plus, la législation antipaïenne continue, non seulement sous Théodose II [→ASCLEPIODOTUS], mais aussi au vi^e siècle, sous Justinien. Cela ne signifie pas non plus que les décisions impériales de 391-392 n'aient pas eu un impact sur la religion traditionnelle, notamment dans sa forme publique et civique. Quelques années plus tard, le 7 décembre 396, le fils de Théodose I^{er}, Arcadius (empereur d'Orient), décide pour la première fois d'abolir les privilèges fiscaux des prêtres païens (*Code théodosien* 16, 10, 14). D'autres mesures avaient été prises contre le financement de certains collèges sacerdotaux, comme dans le cas des vestales [Lizzi Testa 2007], mais aucun empereur n'avait coupé le soutien financier de l'ensemble des prêtrises. Du point de vue des transformations institutionnelles, cette dernière loi fut sans aucun doute une étape fondamentale dans la déstructuration de l'ancienne religion publique.

Bibliographie

- Barnes 2011 : T. D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester.
- Belayche 2005 : N. Belayche, « *Realia versus leges ? Les sacrifices de la religion d'État au IV^e siècle* », dans S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (éd.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée antique*, Turnhout, p. 343-370.
- Cracco Ruggini 1983 : L. Cracco Ruggini, « Ebrei e Romani a confronto nell'Italia tardoantica », dans *Italia Judaica. Atti del 1^o Convegno internazionale (Bari, 18-22 maggio 1981)*, Roma, p. 38-65.
- Cracco Ruggini 2009 : L. Cracco Ruggini, « Pontifices : un caso di osmosi linguistica », *Cristianesimo nella storia* 30, p. 363-384.
- Delmaire 2005 : *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. I *Code théodosien XVI*, texte latin de Th. Mommsen, P. Meyer, P. Krueger, traduction de J. Rougé, introduction et notes de R. Delmaire, Paris (SC n°497).
- Delmaire 2009 : *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. II *Code théodosien I-XV, Code justinien, Constitutions sirmondiennes*, texte latin de Th. Mommsen, P. Meyer, P. Krueger, traduction de J. Rougé et R. Delmaire, introduction et notes de R. Delmaire, Paris (SC n°531).
- Errington 1997 : R. M. Errington, « Christian accounts of the religious legislation of Theodosius I », *Klio* 79/2, p. 398-443.
- Frakes 2011 : R. M. Frakes, *Compiling the Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum in Late Antiquity*, Oxford.
- Honoré 1986 : T. Honoré, « The making of the Theodosian Code », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte : Romanistische Abteilung* 103/1, p. 133-222.
- Huck 2012 : O. Huck, « Les compilateurs au travail : dessein et méthode de la codification théodosienne », dans S. Crogiez-Pétrequin, P. Jaillette (éd.), *Société, économie, administration dans le Code Théodosien*, Villeneuve d'Ascq, p. 79-98. En ligne : <https://books.openedition.org/septentrion/48464?lang=fr>.
- Kahlos 2009 : M. Kahlos, *Forbearance and Compulsion. The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*, London.
- Lieu 1999 : S. N. C. Lieu, *Manicheism in Mesopotamia and the Roman East*, Leiden – Boston.
- Lizzi Testa 1996 : R. Lizzi Testa, « La politica religiosa di Teodosio I. Miti storiografici e realtà storica », *Rendiconti. Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze Morali* 9, p. 323-361.
- Lizzi Testa 2007 : R. Lizzi Testa, « Christian emperor, vestal virgins and priestly colleges : Reconsidering the end of roman paganism », *Antiquité tardive* 15, p. 251-262.
- Lizzi Testa 2011 : R. Lizzi Testa, « Legislazione imperiale e reazione pagana. I limiti del conflitto », dans P. Brown, R. Lizzi Testa (éd.), *Pagans and Christians in the Roman Empire : The Breaking of a Dialogue (IVth-VIth Century A. D.)*, Zürich, p. 467-491.
- McLynn 2009 : N. B. McLynn, « Pagans in a Christian Empire », dans Ph. Rousseau (éd.), *A Companion to Late Antiquity*, Malden [MA], p. 572-587.

- Moreau 2022 : D. Moreau, « Quel sens donner au prétendu “Édit de Milan” ? », *ThéoRèmes* 18. En ligne : <https://doi.org/10.4000/theoremes.12061>.
- Roberto 2014 : U. Roberto, « *Beatissimum saeculum* : Diocleziano, la Persia e la persecuzione dei manichei », dans A. Marcone, U. Roberto, I. Tantillo (éd.), *Tolleranza religiosa in età tardoantica, IV-V secolo*, Cassino, p. 179-214.
- Schmidt-Hofner 2016 : S. Schmidt-Hofner, « Toleranz braucht Rechtfertigung : Zur Funktion des Mailänder Edikts und verwandter Texte des früheren 4. Jh. n. Chr. », dans M. Wallraff (éd.), *Religiöse Toleranz : 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand. Colloquium Rauricum XIV*, Berlin, p. 159-192.
- Serra et al. 2021 : D. Serra et al., *Marcianus Gr. II, 145 (1238 F. 1R) : nota preliminare a due inedite epistulae dell'imperatore Massenzio nel quadro dei rapporti tra Cristianesimo e Impero. Riflessioni sulla cronologia del primo editto di tolleranza*, Murcia.
- Shin 2018 : S. M. Shin, *The Great Persecution. A Historical Re-Examination*, Turnhout.
- Van Nuffelen 2018 : P. Van Nuffelen, *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Paris. En ligne : <https://books.openedition.org/ephe/1174?lang=fr>.

2. CONSTANTIN

Dario Cellamare

Constantin, fils de Constance Chlore [→PIÉTÉ, n°1] – le César de Maximien – et de Hélène, est né vers 270. Après la mort de son père en 306, il est acclamé par l'armée à *Eboracum* (*Britannia*) (auj. York), il est reconnu César par les autres empereurs et il s'établit en Gaule [*infra*, n°1]. Ensuite, Constantin vainc Maxence en 312 au pont Milvius et devient Auguste de la partie occidentale de l'empire. Il scelle à Milan une alliance avec Licinius [→LÉGISLATION, n°3] pour une division du pouvoir contre Maximin Daïa (ou Daza), qui revendique lui aussi l'autorité sur la partie orientale de l'empire. Après environ dix années de gouvernement partagé, Constantin bat Licinius et règne sur la totalité de l'empire jusqu'à sa mort (324-337). Le pouvoir passe alors à ses fils Constantin II (337-340), Constance II (337-361) et Constant (337-350).

Pour une partie de l'historiographie moderne et des sources antiques, Constantin est le « premier empereur chrétien », celui qui – après sa conversion – aurait envisagé d'avoir un rôle salvifique pour l'œcoumène. Dans ce dessein providentiel, il aurait coopté l'Église, élevée presque au rang d'infrastructure impériale [Veyne 2007]. Constantin aurait lié le christianisme à l'empire en favorisant l'unité de l'Église sous son égide [→CONCILES ; →DÉBATS, n°1]. Parallèlement aux privilèges pour les communautés chrétiennes [*infra*, n°2], il se serait opposé de plus en plus aux rites païens, jusqu'à la prohibition des sacrifices [Barnes 2011 ; *infra*, n°3].

Tout d'abord il vaut la peine de souligner que, dans les années entre Galère (305-311) et la mort de Constantin, une pluralité de récits parfois incohérente a été produite autour de certains événements cruciaux. Chacun visait à exalter, réécrire ou orienter le comportement des empereurs à leur avantage, dans un contexte de compétition et de fragmentation du pouvoir. Après que Constantin a vaincu tous ses adversaires et consolidé sa dynastie, les auteurs chrétiens ont projeté sur ce dernier l'image du souverain chrétien par excellence, en créant ainsi un récit triomphaliste, qui aplatit la richesse et la nature contradictoire du développement historique. Ils ont façonné le portrait d'un souverain grâce auquel l'empire romain dans son ensemble a été converti au christianisme.

Les premiers auteurs chrétiens mentionnant Constantin et son activité en faveur des chrétiens sont Lactance et Eusèbe de Césarée, ses contemporains. Toutefois, les récits de ces deux auteurs ne correspondent pas et varient d'un ouvrage à l'autre, en changeant au fil de la progressive monopolisation du pouvoir de la part de Constantin. Pour ne citer qu'un exemple, dans un premier temps, Lactance et Eusèbe de Césarée présentent tant Constantin que Licinius comme deux empereurs protégés et soutenus par Dieu. Pour Lactance, Dieu aurait envoyé des signes et des indications aux deux empereurs avant leurs batailles décisives, respectivement contre Maxence et Maximin. Constantin reçoit en rêve l'exhortation à marquer les boucliers du « signe céleste » (*caeleste signum*) et il « inscrit Christ sur les

boucliers » (*Christum in scutis notat*), un X traversé infléchi au sommet (*De la mort des persécuteurs* 44). De manière similaire, Licinius pendant son sommeil reçoit l'instruction de réciter, avec son armée, une prière à Dieu (*De la mort des persécuteurs* 45). Après avoir suivi ces directives, les deux battent leurs adversaires. Pour sa part, Eusèbe de Césarée dans l'*Histoire ecclésiastique* affirme que ces deux empereurs sont chers à Dieu, mais il ne parle d'aucune apparition ou injonction divine (9, 9-10). En revanche, dans la *Vie de Constantin* – achevée peu après la mort du souverain – il écrit que cet empereur et son armée entière voient à midi, la veille de la bataille, une croix dans le ciel et les mots « vainc par ceci » (*toutô nika*), mais personne ne comprend le sens de l'apparition. Dans la nuit, Christ avec la croix apparaît en rêve à Constantin, lui demandant de reproduire la croix elle-même pour la porter comme bannière de l'armée (*Vie de Constantin* 1, 28-32). Cela fait, le jour suivant Constantin triomphe contre Maxence.

Sans pouvoir entrer dans le détail, il convient de souligner que l'historiographie a souvent réduit ces récits divergents à un épisode unique, en créant le mythe de l'apparition de la croix et de la phrase *in hoc signo vinces* au pont Milvius [PARTIE I, 2.2.3]. D'ailleurs, les apparitions prodigieuses, signes du soutien divin, sont un thème fréquemment employé pour célébrer les empereurs dans la tradition littéraire païenne [*infra*, n°1] aussi bien que chrétienne. Dans le sillage de cette rhétorique, en 351 l'évêque Cyrille de Jérusalem écrit à Constance II pour l'informer qu'une croix lumineuse est apparue dans le ciel, signe de sa victoire contre Magnence (*PG* 33, 1170).

Déjà durant la vie de Constantin, donc, les textes chrétiens construisent cet empereur comme le souverain choisi par Dieu pour faire triompher le christianisme, en mentionnant sa conversion et son action politique novatrice, qui auraient changé à jamais les traditions rituelles de l'empire [Barnes 2006]. En revanche, les sources non chrétiennes, comme les panégyriques, les historiens latins ou les reliefs de son arc à Rome, célèbrent Constantin en l'inscrivant dans un code de comportement impérial standardisé. Il convient également de noter que Constantin a gardé toutes les fonctions et tous les attributs qui étayaient le pouvoir des empereurs, y compris celui de grand pontife ou de fils d'un empereur divinisé (p. ex. *CIL* 11, 6657 de 326-327).

Néanmoins Constantin, pendant son long règne, a progressivement façonné l'image d'un empereur qui était aussi chrétien, en recourant à des moyens variés (numismatiques, épigraphiques, etc.) [→ALLIANCE, n°1]. Par exemple, un célèbre médaillon en argent venant de Ticinum (*Liguria*,auj. Pavie) présente sur son avers Constantin avec un casque où est gravé le chrisme : il s'agit là d'un choix iconographique chrétien conscient [Bruun 1962], dont la datation reste débattue (315-316, 321 ou 326 [Lenski 2018]).

Pour mentionner un autre cas, une monnaie de Constantinople en 326-327 représente au verso un étendard militaire avec le chrisme – c'est qu'on appelle le « labarum » – qui transperce un serpent (*RIC* 7 Constantinople 19). La source numismatique semble donc donner un terme à partir duquel Constantin a employé cet élément chrétien. Toutefois Eusèbe de Césarée, dans un passage peu clair de la *Vie de Constantin* – qui, on l'a dit, a été achevée après la mort de l'empereur (337) – écrit que le labarum a été réalisé peu après la bataille contre Maxence en 312 et que l'empereur avait déjà pris l'habitude de porter un casque avec le chrisme (*Vie de Constantin* 1, 30-32).

Un remarquable témoignage épigraphique (*CIL* 3, 7000) de l'intégration du discours chrétien dans la communication de Constantin vient d'Orcistus (*Galatia* II, auj. Ortakoy), qui peut être daté de 331. Constantin se réjouit de rendre le statut de cité à cette commu-

nauté, en l'exemptant de payer des taxes à la ville de Nacolia, et parmi les nombreuses raisons de cette disposition il mentionne le fait que tous les habitants d'Orcistus sont « sectateurs de la très sainte religion » (*sectatores sanctissimae religionis*). Cette expression a été interprétée par l'historiographie comme une allusion au christianisme. De plus, dans certaines lois, Constantin se dissocie et critique des typologies des rites traditionnels [*infra*, n°3], mais cela n'implique pas qu'il ait révolutionné les procédures rituelles de la *res publica*.

Ce n'est qu'à partir de Julien [→], deux générations plus tard, que chez les auteurs païens se construit la mémoire de Constantin comme premier empereur chrétien, qui, de leur point de vue, agissait à l'encontre des traditions et de manière impie (p. ex. Julien, *Discours* 10, 38). Le seul récit païen qui évoque l'épisode de la conversion de Constantin au christianisme est rédigé par Zosime, presque 200 ans après les faits (*Histoire nouvelle* 2, 29, 5). L'historien, toutefois, présente une version totalement différente des récits chrétiens [Fraschetti 1986].

Une partie de l'historiographie a repris l'image chrétienne de Constantin et lui a attribué toutes sortes de dispositions en faveur des chrétiens : Constantin aurait, par exemple, interdit les sacrifices [*infra*, n°3] et fondé toutes les basiliques chrétiennes de Rome – même quand cela n'est corroboré par aucune source fiable [→ROME, n°2]. D'autres chercheurs et chercheuses ont souligné le caractère instrumental de la politique favorable aux chrétiens : Constantin aurait essayé d'utiliser ces communautés pour trouver un soutien à son règne. Devant la richesse des débats, il convient d'étudier la variété des récits sur Constantin sans prétendre les réduire à une image unique. De même, plutôt que chercher les intentions insondables de cet empereur, il vaut la peine d'analyser les différentes représentations de Constantin et leurs finalités rhétoriques. En outre, on peut enquêter sur ses mesures à l'égard des communautés chrétiennes et des autres cultes. Il ne s'agit pas d'évaluer la « sincérité » de Constantin, mais d'essayer de saisir s'il y a eu un engagement public pour remplacer toutes les procédures rituelles par le christianisme. Comme on le verra, les sources n'autorisent pas cette conclusion : Constantin a favorisé les communautés chrétiennes et ses agents rituels, mais il n'a jamais envisagé la disparition de tous les autres rites [→PARTIE I, 2.2.3 ; LÉGISLATION, n°3 ; *infra*, n°2]. Cela ne remet pas seulement en question la représentation de la « révolution » de Constantin « premier empereur chrétien », mais pousse à étudier les transformations de l'Antiquité tardive au-delà des projets des personnalités individuelles.

1. Le panégyrique de Trèves : Apollon veille sur un empereur en pleine ascension

En 310, dans le cadre des opérations visant à stabiliser son pouvoir, Constantin s'établit à Trèves (*Belgica I*). En présence de l'empereur ont lieu les célébrations de l'anniversaire de la fondation de la ville (*dies natalis*). Comme il est de coutume dans ces occasions, des jeux, des sacrifices et des panégyriques sont offerts.

Ces discours représentaient un moment crucial d'échange entre l'empereur, la cour et les notables locaux. En prenant comme point de départ une célébration ponctuelle et en réélaborant la tradition littéraire, l'habileté du rhéteur reposait sur sa capacité à transmettre – à travers l'éloge – des requêtes à l'empereur lui-même [Rees 2002]. Le texte qui suit est l'un des panégyriques récités pour le *dies natalis* de Trèves et il fait partie d'un recueil probablement de l'époque théodosienne de discours composés entre 289 et 389. Dans ce passage, le

rhéteur, après avoir évoqué la bataille victorieuse contre Maximien à Marseille, mentionne les déplacements de Constantin vers le Rhin. Il rapporte que l'empereur avait fait un détour pour visiter la ville d'*Augustodunum* (*Lugdunensis I* ; auj. Autun) et le temple d'Apollon.

Panegyrique de Constantin = Panégyriques latins 7 (6), 21-22

(trad. E. Galletier, CUF, légèrement modifiée)

21. La fortune elle-même réglait toute chose de telle façon que l'heureuse issue de tes affaires t'avertit de porter aux dieux immortels les offrandes que tu leur avais promises <et que la nouvelle t'en parvint> à l'endroit où tu venais de t'écarter de la route pour te rendre au plus beau temple du monde (*ad templum toto orbe pulcherrimum*), et même auprès du dieu qui y habite (*ad praesentem deum*), comme tu l'as vu. Car tu as vu, je crois, Constantin, ton Apollon (*Apollinem tuum*), accompagné de la Victoire, t'offrir des couronnes de laurier dont chacune t'apporte le présage de trente années. [...] C'est avec raison que tu as honoré ces temples augustes (*augustissima delubra*) de dotations si riches qu'ils ne regrettent plus les anciennes offrandes et que tous les temples (*omnia templa*) déjà semblent t'appeler de leurs vœux, en particulier celui de notre Apollon (*praecipue Apollo noster*) [...].

22. Dieux immortels (*Di immortales*), quand nous accorderez-vous ce jour où cette divinité si présente (*praesentissimus hic deus*), après avoir partout établi la paix, viendra là-bas aussi visiter les bois sacrés d'Apollon (*Apollinis lucos*), son temple vénéré (*sacras aedes*) et les bouches fumantes de ses fontaines [...]. Tu admireras sûrement là-bas aussi le sanctuaire de ta divinité (*numinis tui sedem*) [...]. Là encore tu feras des présents, tu établiras des privilèges, bref tu rendras son prestige à ma patrie en multipliant les marques de vénération pour le lieu même [...] afin que chez elle également les édifices publics (*loca publica*) et les temples les plus magnifiques (*templa pulcherrima*) se reconstruisent grâce à ta générosité (*tua liberalitate reparentur*). C'est ainsi que je vois ici une cité fortunée, cette cité dont ta piété célèbre (*tua pietate celebratur*) aujourd'hui le jour anniversaire (*dies natalis*), se relever [...] puisqu'elle est agrandie par tes bienfaits [...]. Les régions, en effet, que ta puissance divine (*tuum numen*) visite le plus fréquemment voient partout se multiplier la population, les villes, les faveurs. La terre n'a pas sous la couche de Jupiter et de Junon fait naître plus de fleurs nouvelles que tu ne fais, Constantin, surgir sur tes pas de villes et de temples (*tua vestigia urbes et templa consurgunt*).

L'orateur souligne la relation de Constantin avec les divinités, signalée par la visite de l'empereur au temple d'Apollon, pour réaffirmer son pouvoir face aux rivalités intra-impériales. Certaines critiques ont tenté de déterminer si ce récit était véridique et quelle est la relation entre cette apparition d'Apollon et celle du pont Milvius [Weiss 2003]. Au-delà de ces tentatives, ce cas nous montre que le motif de l'apparition et de la rencontre entre l'empereur et les dieux était un thème récurrent pour en signaler le soutien [→ALLIANCE]. On peut le voir, entre autres, pour Jupiter et Dioclétien, Hercule et Maximien (*Panégyriques latins* 3 (2), 3) ; le Genius public, Constance II et Julien (Ammien Marcellin, *Histoires* 17, 5, 10 ; 21, 14, 2 ; 24, 2, 3) ; Sol et Aurélien (*Histoire Auguste, Vie d'Aurélien* 25). Il convient de s'interroger alors sur les messages que cette réutilisation veut véhiculer. Il est remarquable que le temple soit conçu comme le lieu de résidence du dieu, où l'expérience de la présence de la divinité est la plus forte : la visite au temple devient une rencontre avec la divinité qui y est présente (*praesens*) parce qu'elle « habite » dans le temple et elle apparaît à Constantin qui l'avait enrichi. Pour cette raison Apollon est appelé « ton » (*tuus*), de Constantin. En outre, le lien particulier avec Apollon était l'un des motifs récurrents pour Auguste, sous le principat duquel Autun a été fondée. Le message qui semble se dégager est que Constantin est assimilé à Auguste et que la population lui est fidèle.

Le passage souligne également la relation entre la présence et l'intervention bénéfiques des puissances divines et de Constantin. Apollon et la Victoire, en effet, offrent trois couronnes de laurier qui représentent un pouvoir de 30 ans : un autre élément rapprochant Constantin d'Auguste, le seul empereur qui a régné plus de 30 ans. D'ailleurs, Constantin lui-même est célébré en tant que *praesentissimus deus*, dans la mesure où il est là et il vient d'agir en faveur de la ville et du temple. Cette représentation de l'empereur comme une figure quasiment divine, dotée d'une capacité d'action supérieure à celle des humains, mais plus proche des dieux, est un motif laudatif typique. Par exemple, un rhéteur l'avait déjà adopté pour Dioclétien et Maximien dans un panégyrique de 291, en recourant à la même dialectique entre les divinités et les empereurs, dieux « visibles et présents » (*Panégyriques latins* 3 (2) 10, 5). On le retrouve aussi chez les poètes augustéens : il suffit de rappeler qu'Ovide, de son exil à Tomi (*Scythia*,auj. Constanza), invoque l'aide d'Auguste en ces mêmes termes (Ovide, *Tristes* 2, 1, 54) [Rocco 2017].

Ce n'est donc pas un hasard si le rhéteur insiste ici sur le *numen*, la « puissance divine », de la divinité habitant son siège (*sedes*) et de Constantin lui-même, c'est-à-dire la capacité d'intervenir dans les affaires humaines. Ainsi le rhéteur peut passer d'un aspect élogieux à un aspect plus pragmatique. À partir de la visite du temple d'Apollon et des bienfaits que Constantin lui a dispensés, le rhéteur demande le même traitement pour d'autres lieux, en particulier pour sa ville d'origine et pour le temple local d'Apollon (*Apollo noster*). En effet, on attendait du bon empereur qu'il fasse des offrandes aux temples des régions qui étaient sous son contrôle. On peut observer des exemples de cette dialectique pour presque tous les empereurs tardifs : Dioclétien, Maximien, Licinius, Maximin [Tantillo 2020].

La critique voit ici la première attestation du lien entre Constantin et *Sol*, réduisant l'Apollon de ce panégyrique à une « figure » du dieu Soleil, qui aurait facilité plus tard la transition vers le dieu chrétien (→FIGURES PARTAGÉES, n°2). D'autres auteurs voient dans cette référence à Apollon le témoignage de la dévotion de Constantin envers une divinité transcendante très proche de celle des néoplatoniciens, aux fortes caractéristiques lumineuses-solaires. Ce dieu serait à la fois supérieur à toutes les autres puissances divines tout en pouvant se manifester comme Apollon, comme le dieu des chrétiens ou comme *Sol*, sans se réduire à l'un ou l'autre [Wienand 2013]. Constantin aurait ainsi conçu une sorte de monarchie solaire – à l'image de la sienne – au sein de laquelle tant les cultes anciens que le christianisme pouvaient cohabiter [Wallraff 2013]. À partir de cette hypothèse, on interprète et rapproche les références à Apollon dans ce discours, les nombreuses monnaies constantiniennes dédiés à *Sol*, des représentations chrétiennes de Constantin et Dieu s'inspirant du lexique de la lumière (voir p. ex. Eusèbe de Césarée, *Discours pour les trente ans de règne* 1, 5). Le débat historique et philosophique à ce sujet est très riche et complexe : il convient de souligner que, dans le panégyrique dont il est question ici, non seulement *Sol* ne figure jamais, mais la divinité évoquée est Apollon, sans aucune ambiguïté. Bien que l'Apollon romain et *Sol* aient en commun des prérogatives ou des attributs – comme c'est fréquent en régime polythéiste – les deux puissances divines sont distinctes, jusqu'à l'Antiquité tardive [PÉREZ YARZA 2021, p. 261-272]. En plus, bien que les monnaies de Constantin soient souvent dédiées à *Sol* (*RIC* 7 Sirmium 21), de nombreuses autres divinités apparaissent tout au long de son règne. Finalement, Apollon n'apparaît pas dans la production numismatique de Constantin. La visite de Constantin au temple d'Apollon et la représentation rhétorique de sa rencontre avec la divinité ne sont ni le signe d'une relation élective ni celui d'un monothéisme solaire, mais uniquement le résultat du contexte local.

La célébration de Constantin s'articule ensuite autour de deux vertus typiques du bon empereur en temps de paix : la *liberalitas*, l'acte d'accorder des dons et des avantages, dans ce cas à la ville de Trèves ; la *pietas*, la vertu civique de celui qui honore les liens qui unissent la société [→PIÉTÉ]. Constantin, en célébrant le *dies natalis* de Trèves, suit les fêtes civiques locales et honore publiquement la ville, en veillant au bon fonctionnement de la société. L'accomplissement de ces devoirs fait en sorte que, sous ses pas, les villes et les temples se lèvent ensemble (*consurgunt*) comme s'ils surgissaient de terre. L'image nous renvoie une fois de plus à l'imbrication de la vie civique et de l'activité culturelle : les temples sont dans les villes, s'élèvent avec les villes, et bénéficient de l'autorité publique. Cela ne signifie pas pour autant que ces mêmes institutions étaient abandonnées : le panégyrique emprunte à la rhétorique typique selon laquelle chaque nouvel empereur porte une renaissance après le déclin. La pluralité des termes employés par le rhéteur – temple (*templum*), sanctuaire, lieu de purification (*delubrum*), demeures sacrées, temples (*aedes sacrae*), espaces ouverts consacrés (*lucus*) – nous donne la variété des lieux des cultes dans laquelle une divinité pouvait s'installer et dans laquelle les humains pouvaient la rencontrer.

2. Exemption et privilèges pour les prêtres : Constantin empereur de tous

Le *Code théodosien* rassemble des textes de Constantin sur l'accomplissement des charges (*munera*), c'est-à-dire tous les services obligatoires qui imposaient à l'individu de contribuer aux activités publiques, en fonction de son statut social et politique (financer la construction ou l'entretien d'infrastructures, offrir des jeux et des spectacles, etc.) [→LITTURGIE]. En choisissant les sujets soumis à (ou exemptés de) ces charges, Constantin vise à constituer un groupe aussi large que possible qui soutienne le pouvoir et assure l'exercice le plus efficace de l'administration : propriétaires terriens, vétérans, fonctionnaires des bureaux impériaux.

À cet égard, Constantin réserve aux prêtres chrétiens une considération inédite, en leur accordant des privilèges jusqu'alors réservés à certains magistrats. Plusieurs sources signalent ces nouveaux avantages, mais nous ne disposons pas d'un décret général énumérant les exemptions spécifiques pour le clergé chrétien, et il reste difficile de bien cerner la portée et les spécificités de ces bénéfices (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 10, 7 ; *Code théodosien* 16, 2, 2). Il est clair, cependant, que Constantin avait à l'esprit un nouveau groupe à privilégier : ceux qui célébraient le culte chrétien.

À plusieurs reprises il a apporté des corrections à ces privilèges : en 326, peut-être à la suite du concile de Nicée [→CONCILES], l'empereur écrit au vicaire du préfet du prétoire pour l'Orient pour lui préciser que les hérétiques (*haeretici*) [→] et les schismatiques (*schismatici*) n'étaient pas exemptés des charges (16, 5, 1). Le texte suivant, probablement de 329, est adressé au préfet du prétoire Ablavius et montre une nouvelle série de dispositions.

Code théodosien 16, 2, 6 (trad. J. Rougé, SC n°497)

Le même Auguste à Ablavius préfet du prétoire. Que la dispense des charges publiques (*a muneribus publicis publicis vacatio*) ne soit accordée ni par consentement populaire ni à ceux qui la demandent sous prétexte d'appartenance au clergé (*sub specie clericorum*). Que des gens ne soient

pas rattachés à la légère et sans mesure au clergé (*populi clericis*), mais que, lorsqu'un clerc viendra à mourir, soit élu à sa place quelqu'un qui ne soit pas d'ascendance municipale et qui n'ait pas cette abondance de biens qui peut supporter le plus facilement les charges publiques (*publicas functiones*). De la sorte, s'il y avait hésitation entre la cité et le clergé (*inter civitatem et clericos*) sur le nom de quelqu'un, si l'équité l'entraîne vers les services publics (*ad publica obsequia*) et s'il est reconnu de famille municipale ou de patrimoine idoine, qu'il soit enlevé du clergé et attribué à la cité. Il convient en effet que les riches supportent les nécessités du siècle (*saeculi necessitates*) et que les pauvres soient soutenus par les richesses des Églises.

Affiché aux calendes de juin sous le consulat de Constantin Auguste pour la 7^e fois et de Constance César (1^{er} juin 326 = 1^{er} juin 329 ?)

L'empereur se plaint de l'accès trop facile aux charges ecclésiastiques de la part de ceux qui devraient se dédier – en raison de leur origine familiale et de leurs biens – au soin de leur cité (*civitas*) par l'exécution de charges publiques (*publicas functiones*). Pour cette raison, Constantin ordonne que les riches n'entrent pas dans le clergé et, s'ils en font déjà partie, qu'ils soient réaffectés à l'exécution de services pour les nécessités du siècle (*saeculi necessitates*). L'empereur limite aussi plus généralement le cercle des bénéficiaires des exemptions ecclésiastiques : on ne peut entrer dans le clergé que pour prendre la place d'un défunt. Constantin, tout en reconnaissant des privilèges aux prêtres, intervient sans difficulté dans les décisions internes à cette communauté : il n'y a pas de séparation entre le pouvoir « politique » et les institutions « religieuses ». Il convient de souligner le changement radical opéré par Constantin, qui considère le clergé chrétien comme étant au même rang que les prêtres publics. Un tel changement peut sans doute découler de la prédilection personnelle de Constantin pour le christianisme. Néanmoins, l'examen de deux autres lois relatives aux exemptions de *munera* permet d'inscrire ces dispositions dans une politique de consensus plus générale, reposant sur différents types de personnel religieux.

Code théodosien 16, 8, 4 (trad. J. Rougé, SC n°497)

Le même Auguste aux prêtres, aux chefs de la synagogue, aux pères des synagogues et à tous les autres desservants de ce même lieu. Nous ordonnons que les prêtres (*hiercos*), les archisynagogues, les pères des synagogues et tous les autres des servants des synagogues soient libres de toute charge corporelle (*ab omni corporali munere*).

Donné aux calendes de décembre à Constantinople sous le consulat de Bassus et Ablavius (1^{er} décembre 331 = 1^{er} décembre 330 ?)

Après que Constantin a aboli l'exemption des charges curiales pour tous les juifs par une disposition de 321 (*Code théodosien* 16, 8, 3), il précise par deux textes ultérieurs (16, 8, 2 de 330 et ce dont il est question ici, le 16, 8, 4) que ceux qui font partie du personnel sacerdotal juif ont droit à des exemptions de toute charge, qu'il s'agisse des services physico-personnels ou des émoluments patrimoniaux. La pluralité et la minutie des figures – parfois difficiles à reconstituer [→ JUIFS, n°1 ; PRÊTRE] – indiquent que l'intérêt de Constantin s'étend aux hiérarchies juives. En même temps, il se limite exclusivement à elles : aucune marge d'ambiguïté ne doit être laissée qui pourrait encourager l'abandon des curies et de leurs fonctions de la part des juifs qui n'ont pas de fonction religieuse. Comme cela a déjà été souligné pour le clergé chrétien, ici aussi Constantin semble coopter une autre catégorie de personnel sacerdotal dans l'édifice impérial [Nemo-Pekelman 2010, p. 26-42].

Code théodosien 12, 5, 2 (trad. J. Rougé, R. Delmaire, SC n°531)

Le même Auguste au conseil de la province d'Afrique. Nous décidons que les prêtres provinciaux (*sacerdotes*), les flamines perpétuels (*flamines perpetuos*) et aussi les anciens duumvirs soient dispensés des responsabilités des denrées annonaires et des charges (*muneribus*) inférieures. Pour que cette mesure soit observée à perpétuité, Nous ordonnons que cette loi soit affichée gravée sur des tables de bronze.

Affiché le 12 des calendes de juin à Carthage sous le consulat de Felicianus et Titianus (21 mai 337)

Cette loi – peut-être la dernière de Constantin – réitère les exemptions de charges pour tous les anciens duumvirs, les flamines perpétuels (*flamines perpetui*) et les prêtres provinciaux (*sacerdotes*). Ces trois charges représentaient le sommet des fonctions publiques provinciales et les deux dernières, en particulier, étaient consacrées à la célébration du culte impérial [→PRÊTRE, n°2]. Leur tâche consistait principalement à organiser des jeux – donc aussi des banquets et des sacrifices – au profit de l'empereur. L'occasion la plus importante était les réunions du conseil de la province, ici en l'occurrence l'*Africa proconsularis*, dont Carthage [→] était le centre administratif.

Ce n'est pas un hasard si le destinataire de ce texte est le conseil de la province, qui était l'assemblée fédérative de tous les représentants des différentes villes. Les prêtres et anciens prêtres du culte impérial jouaient donc un rôle crucial dans l'organisation romaine : ils assuraient un canal de communication entre les cités et le pouvoir de l'empereur. À travers ce culte on sollicitait la concession d'avantages par l'empereur [Goddard 2002]. Cette dialectique permettait de lier les acteurs locaux au souverain. Pour cette raison, Constantin insiste sur l'importance de ces sacerdoces et sur les honneurs qu'ils méritent.

3. Constantin et les sacrifices

Eusèbe de Césarée, dans la *Vie de Constantin* (2, 44), affirme qu'après la victoire contre Licinius (324), parmi ses premiers actes, Constantin interdit à tous ceux qui occupaient des fonctions administratives – gouverneurs de province, préfets – de sacrifier (*thuein*) et d'adorer les idoles (*eidôlolatrein*) [→]. De plus, selon l'évêque (2, 45), Constantin interdit par une loi (*nomos*) les souillures de l'idolâtrie (*ta musara eidôlolatrias*) [→PUR] qui avaient lieu dans les villes et dans les campagnes (*kata poleis kai chôras*), afin que personne n'ose faire des statues (*xoanôn poieisthai*), recourir aux oracles (*manteiai*) et en général sacrifier (*thuein katholou*). Constantin semble donc avoir interdit toutes les pratiques traditionnelles, et cette image est reprise par tous les auteurs qui font référence à l'œuvre d'Eusèbe.

Si l'on s'éloigne des textes chrétiens, le tableau devient plus complexe. Certains auteurs païens – Julien (*Discours* 7, 22), Libanios (*Discours* 30, 6) – ne parlent pas d'interdictions de Constantin, mais de spoliations des temples pour embellir Constantinople [→]. Cette ville, d'ailleurs, a été refondée par Constantin lui-même en recourant aux rites traditionnels et il y avait plusieurs temples actifs [Falcasantos 2020, p. 47-62]. Une loi de 341 de Constance II et de Constant (16, 10, 2) adressée à Madalianus, vicaire du préfet du prétoire pour le diocèse d'Italie, exige « que cesse la superstition » (*cesset superstitio*), « que soit abolie la folie des sacrifices » (*sacrificiorum aboleatur insania*) et fait allusion à une « loi du divin prince notre père » (*lex divi principis parentis nostri*). Ce même recueil ne conserve cependant aucune

trace d'une loi de Constantin qui interdirait de manière explicite et générale les pratiques païennes : le *Code théodosien* présente plutôt un dossier de textes contre les consultations divinatoires privées. Nous en présentons un, dont l'analyse et la comparaison avec d'autres lois constantiniennes sur le sujet permettront de préciser l'attitude de l'empereur à l'égard des rites traditionnels.

Code théodosien 16, 10, 1 (trad. J. Rougé, SC n°497)

L'empereur Constantin Auguste à Maximus. S'il arrivait qu'une partie de Notre palais ou de tout autre édifice public soit frappé par la foudre, que les haruspices recherchent le sens du prodige en respectant les formes de l'ancienne observance (*retento more veteris observantiae*) et qu'un rapport résumé soit porté en toute diligence à notre connaissance. Il est même permis à tous de se servir de cette coutume (*consuetudinis*) pourvu qu'on s'abstienne des sacrifices domestiques qui sont tout particulièrement interdits (*sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt*). 1. Sache que l'on Nous a transmis le texte du rapport et de l'interprétation sur la chute de la foudre sur l'amphithéâtre, au sujet duquel tu avais écrit au tribun et maître des offices Heraclianus.

Donné le 16 des calendes de janvier à Sardique, reçu le 8 des ides de mars sous le 2^e consulat de Césars Crispus et Constantin (17 décembre 320/8 mars 321).

L'empereur Constantin est informé que la foudre a frappé un bâtiment public à Rome, le Colisée. Pour faire face à un tel événement météorologique hors norme, la religion publique romaine envisageait un ensemble de rites pour interpréter si ce phénomène était le signe d'un acte communicatif de la part des divinités que les humains devaient décrypter. Pour cette raison dès l'époque d'Auguste (27 avant notre ère-14) ou de Claude (41-54) on avait créé le collège des haruspices [Loriot 2020]. Agents rituels désignés, ils étaient dépositaires de ce que les Romains appelaient la « discipline étrusque » [→SAC] : l'ensemble des pratiques et des connaissances permettant d'interpréter les entrailles des animaux sacrifiés, des foudres et d'autres événements qui perturbaient la vie quotidienne (phénomènes atmosphériques intenses, tremblements de terre, etc.). Ensuite, les haruspices recommandaient les rites pour rétablir l'état optimal de la communication entre les êtres humains et les divinités. Ils envoient un avis au Sénat, qui à son tour – après un vote positif – le transmettait au collège des pontifes (p. ex. Macrobe, *Saturnales* 1, 16, 22 et 24).

Constantin est loin d'interdire ces rites : au contraire, il exige qu'ils aient lieu « en respectant les formes de l'ancienne observance » (*retento more veteris observantiae*) afin que le sens de cet événement soit interprété et lui soit ensuite donné communication. À cet égard, il ne souhaite pas débattre des procédures délibératives ou influencer les votes du Sénat ou les décisions du collège pontifical : ces acteurs, au moins pour ces matières, conservent leurs prérogatives. Pour les questions d'ordre public, Constantin réaffirme la nécessité de recourir à cette coutume (*consuetudo*). Quant à l'utilisation de ces pratiques chez les personnes privées, en revanche, il réitère clairement leur interdiction : « qu'on s'abstienne des sacrifices domestiques qui sont tout particulièrement interdits » (*sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt*). En effet, à travers ces pratiques rituelles loin du contrôle public, pouvaient mûrir des complots contre les magistrats et les empereurs, et pouvaient prendre forme des conduites subversives à l'égard de l'ordre établi. Constantin rappelle à plusieurs reprises cette distinction : les pratiques rituelles à des fins divinatoires sont licites, à condition qu'elles soient accomplies dans les lieux publics selon les modalités coutumières. Dans certains cas, Constantin les critique, dans d'autres, il les encourage lui-

même, car elles permettent d'assurer le bien-être individuel et collectif [→RITUELS MAGIQUES, n°1]. En revanche, les pratiques des haruspices à titre privé sont condamnées (p. ex. *Code théodosien* 9, 16, 1-3). Les interdictions de ces pratiques privées, cependant, étaient typiques de Rome depuis l'époque archaïque et républicaine et avaient été particulièrement intensifiées sous le Principat, pour protéger le pouvoir et la sécurité des empereurs [Haack 2003, p. 171 s.J.].

Cette distinction entre rites publics licites et rites divinatoires privés interdits a été maintenue sous Constance II et les empereurs suivants, bien que cette frontière ait toujours été exposée à des fluctuations d'interprétation en fonction des acteurs impliqués (p. ex. Ammien Marcelin, *Histoires* 18, 2, 1-4 ; 19, 12, 1-18), et bien que la criminalisation des pratiques sacrificielles en général ait été progressivement étendue au cours de la fin du iv^e siècle. En conclusion, les interdictions constantiniennes ne sont pas motivées par des questions d'identité religieuse ; on ne peut donc pas parler d'interdictions chrétiennes antipaïennes. Il s'agit plutôt d'une question de contrôle de l'ordre public : une sphère qui, comme c'est typique dans le monde antique, impliquait également des aspects rituels que nous, modernes, appellerions « religieux ».

Même après sa conversion, Constantin agit toujours en tant qu'empereur, en respectant les rites traditionnels. Ce qui intéresse l'empereur, c'est que les rites, y compris les sacrifices, continuent de se dérouler sans qu'aucun sectateur d'autres religions ne soit violemment contraint d'y participer (p. ex. *Code théodosien* 16, 2, 5) [Goddard 2020]. Il maintient ce comportement jusqu'à sa mort [Cecconi 2012]. Ce qu'on peut observer, à partir de Constantin, n'est pas une politique antipaïenne militante, mais la diffusion chez les auteurs chrétiens post-constantiniens d'une rhétorique de la destruction [Belayche 2018], d'un changement dans la représentation narrative des transformations religieuses au sein de l'empire. Désormais on représente la victoire définitive du christianisme grâce à l'action répressive de Constantin [Massa 2023, p. 127].

Bibliographie

- Barnes 2006 : T. D. Barnes, « The young Constantine as judged by his contemporaries », dans A. Demandt, J. Engemann (éd.), *Konstantin der Grosse : Geschichte, Archäologie, Rezeption. Internationales Kolloquium vom 10.-15. Oktober 2005 an der Universität Trier zur Landesausstellung Rheinland-Pfalz 2007 "Konstantin der Grosse"*, Trier, p. 13-20.
- Barnes 2011 : T. D. Barnes, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Chichester.
- Belayche 2018 : N. Belayche, « Les discours chrétiens sur la "fin des cultes" publics au Levant », *Revue de l'histoire des religions* 235/2, p. 209-232.
- Bruun 1962 : P. Bruun, « The Christian signs on the coins of Constantine », *Arctos* 3, p. 5-35.
- Cecconi 2012 : G. A. Cecconi, « Il rescritto di Spello : prospettive recenti », dans G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa (éd.), *Costantino prima e dopo Costantino – Constantine before and after Constantine*, Bari, p. 273-290.
- Falcasantos 2020 : R. S. Falcasantos, *Constantinople. Ritual, Violence, and Memory in the Making of a Christian Imperial Capital*, Oakland.
- Fraschetti 1986 : A. Fraschetti, « Costantino e l'abbandono del Campidoglio », dans A. Giardina (éd.), *Società romana e impero tardoantico*, Roma – Bari, p. 59-98.
- Goddard 2002 : Ch. J. Goddard, « Les formes festives de l'allégeance au Prince en Italie centrale, sous le règne de Constantin : un suicide religieux ? », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 114/2, p. 1025-1088.

- Goddard 2020 : Ch. J. Goddard, « *Contagio superstitionis*. Les tentations de la pureté dans l'Antiquité tardive de Constantin à Honorius », dans B. Eckhardt, C. Leonhard, K. Zimmermann (éd.), *Reinheit und Autorität in den Kulturen des antiken Mittelmeerraumes*, Baden-Baden, p. 223-278.
- Haack 2003 : M.-L. Haack, *Les haruspices dans le monde romain*, Bordeaux.
- Lenski 2018 : N. Lenski, « The date of the Ticinum medallion », *Numismatica e Antichità Classiche – Quaderni Ticinesi* 47, p. 251-295.
- Loriol 2020 : R. Loriol, « Le prodige et le Prince. L'usage des signes publics, de la République au Principat », dans N. Belayche, S. Estienne (éd.), *L'autel et la toge. Religion et pouvoir dans le monde romain de la Deuxième guerre punique à la fin des Sévères*, Rennes, p. 295-317.
- Nemo-Pekelman 2010 : C. Nemo-Pekelman, *Rome et ses citoyens juifs (IV^e-V^e siècles)*, Paris.
- Pérez Yarza 2021 : L. Pérez Yarza, *El culto de Sol en el occidente romano*, Sevilla.
- Massa 2023 : F. Massa, *Les cultes à mystères dans l'Empire romain. Païens et chrétiens en compétition*, Paris.
- Rees 2002 : R. Rees, *Layers of Loyalty in Latin Panegyric AD 289-307*, Oxford.
- Rocco 2017 : M. Rocco, « Ottaviano Augusto nella panegiristica tardoantica. Dal *deus praesens* latino-ellenistico alla teologia politica cristiana », *Athenaeum* 105/1, p. 153-186.
- Tantillo 2020 : I. Tantillo, « I tetrarchi, le statue divine e i tesori dei templi », *Antiquité tardive* 28, p. 261-288.
- Veyne 2007 : P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris.
- Wallraff 2013 : M. Wallraff, *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen*, Freiburg im Breisgau.
- Weiss 2003 : P. Weiss, « The vision of Constantine », *Journal of Roman Archaeology* 16, p. 237-259.
- Wienand 2013 : J. Wienand, « Costantino e il *Sol invictus* », dans *Costantino I. Enciclopedia costantiniana*, vol. I, Roma, p. 177-195.

3. JULIEN

Dario Cellamare

Dans le cadre des compétitions religieuses pendant le IV^e siècle, l'empereur Julien (361-363) a joué un rôle central. Personnage aux multiples masques, il suscite déjà chez les auteurs anciens des réactions contrastées, soit l'admiration enthousiaste, soit la haine féroce, et il a été représenté par les chrétiens comme l'Apostat (« celui qui s'est éloigné [des chrétiens] ») par antonomase ; le dernier défenseur du monde ancien, nostalgique de la culture et des institutions gréco-romaines (y compris les cultes envers les dieux) ; un subtil et perfide persécuteur ; un philosophe sur le trône, sage et tolérant ; un fanatique du paganisme, obsédé par une forme toute personnelle de religion et de pureté ; un génial général d'armée ; un homme d'État expérimenté ; un visionnaire qui a mené Rome au bord du gouffre de la guerre civile à l'intérieur et à une des défaites les plus humiliantes à l'extérieur. Malgré la courte durée de son règne (dix-huit mois), Julien est l'un des rares empereurs dont nous lisons encore les ouvrages et dont des sources diverses rendent compte de son activité. Pour toutes ces raisons, il est difficile de distinguer entre les représentations (y compris l'autoreprésentation) de Julien et ses actes, et il convient d'évaluer ses actions au cas par cas [Rebenich, Wiemer 2020].

Dès son entrée à Constantinople (à la fin de 361), l'empereur déclare (Julien, *Discours* 7, 22, 231d-234c) que les dieux lui ont donné une « charge » (*leitourgia*) [→] : laver toutes les « impiétés » (*asebēmata*) [→PIÉTÉ, n°3] et « purifier la maison de ses ancêtres » (voir aussi *Lettre* 26). En plus, dans un discours dédié à la Mère des dieux de la même période, il prie la divinité afin que soit effacée « la tache de l'athéisme (*tēs atheotētos*) » (*Sur la Mère des dieux* 20, 180b) : comme il est typique du rapport entre divinités et êtres humains dans le monde romain, seul l'accomplissement des rites peut assurer de bonnes relations avec les dieux et garantir la prospérité de l'État. De ce point de vue, les seuls citoyens fiables – parce que fidèles aux traditions ancestrales – sont les « pieux » [*infra*, n°2]. En revanche, le christianisme n'est qu'une superstition irrationnelle et une forme d'athéisme et d'impiété, car il mène à négliger les cultes. En revanche, le judaïsme est jugé positivement [*infra*, n°1] en vertu de son ancienneté, des préceptes rituels et alimentaires qui façonnent une conduite de vie vouée à la pureté (Julien, *Contre les Galiléens* fr. 74 ; 85 ; 86), des pratiques culturelles proches de celles des païens (fr. 69) [→SACRIFICE, n°2].

Même si toutes ces caractéristiques rendent la religion juive supérieure au christianisme, pour Julien, elle reste une tradition inférieure par rapport au culte des divinités (fr. 5 ; 9 ; 36) : dans la comparaison des différentes traditions qu'il mène dans son traité polémique *Contre les Galiléens*, il affirme que le dieu des juifs n'est pas omnipotent (fr. 13-16), il est représenté par les écritures juives d'une manière indigne d'une divinité (fr. 17 ; 20 ; 30 ; 32). Finalement, les juifs se trompent parce qu'ils vénèrent leur dieu dans la conviction qu'il est le souverain de l'univers, lorsque son champ d'action n'est limité qu'à une popula-

tion négligeable dans une petite région de la terre (fr. 20 ; 21 ; 25 ; 26 ; 28). Il faut souligner, toutefois, que ces déclarations relèvent surtout de la polémique philosophique et il faut les lire à la lumière de leur construction rhétorique : de manière significative, Julien compare les écritures juives et chrétiennes et leurs représentations du monde divin aux récits du *Timée* de Platon.

Lorsqu'on passe à l'analyse des actes qu'il a entrepris en tant qu'empereur en matière de religions, il est difficile de reconstruire une politique globale : les sources contemporaines ne montrent que des cas précis où l'empereur a favorisé les (ou a pris part aux) rites typiques de l'administration du pouvoir romain, tels que les vœux publics (Julien, *Discours* 5, 13, 286d-287a) ; les sacrifices avec l'armée (Libanios, *Discours* 12, 90 ; Grégoire de Nazianze, *Discours* 4, 80-83) ; les cultes des cités qu'il a traversées (Julien, *Discours* 12, 15, 346b-c ; 12, 34, 362a ; *Lettre* 98, 399d). Dans d'autres cas, il a adopté des mesures pour le rétablissement de l'ordre public (p. ex. *Code théodosien* 9, 17, 5 ; Julien, *Lettres* 136b) et de certains temples : un genre de dispositions que ses opposants ont interprétées comme des actes antichrétiens [*infra*, n°3] (p. ex. Julien, *Lettre* 80 ; Jean Chrysostome, *Discours sur Babylas* 90, 5-16 ; Ammien Marcellin, *Histoires* 22, 12, 8 ; *Histoire acéphale* 3, 1, 1-4).

La première source qui attribue à l'empereur une disposition globale et homogène en matière de religions, outre les auteurs chrétiens, est Ammien Marcellin, qui écrit à Rome environ 30 ans après la mort de Julien. L'historien dit que l'empereur, une fois entré à Constantinople après la mort de Constance II (337-361), en décembre 361, « par des décrets nets et sans restrictions, décida de faire ouvrir les temples, conduire des victimes aux autels et rétablir le culte des dieux » (*Histoires* 22, 5, 2 : trad. J. Fontaine, CUF). Il faut signaler toutefois que Julien, dans ses ouvrages, ne parle jamais de quelque chose de semblable et – au contraire – affirme qu'il avait déjà accompli des sacrifices publics avant son arrivée à Constantinople (Julien, *Discours* 5, 13, 286d-287a ; *Lettres* 26). De plus, en raison des mécanismes mêmes de fonctionnement des pratiques juridiques et culturelles anciennes – pratiques contextuelles et spécifiques, segmentées entre différents acteurs –, une loi unique pour tous les territoires romains est assez improbable [→LÉGISLATION]. Au maximum, Ammien pourrait faire référence à des mesures à portée limitée, spécifique à la cité de Constantinople : il est plus plausible que Julien ait ordonné l'accomplissement des sacrifices dans la ville de Constantin et de son fils, le chrétien Constance II, où l'activité des temples pouvait avoir connu un affaiblissement.

D'ailleurs, on pourrait se demander si l'historien dépend des sources chrétiennes, qui représentent l'empire de l'époque comme étant déjà entièrement christianisé ou si Ammien projette de manière anachronique la situation politico-religieuse de son époque, l'empire post-théodosien, sur les années 360-362. Par-delà ces débats, il est quand même remarquable que pour un auteur de la toute fin du iv^e siècle les éléments structurant le culte envers les dieux sont toujours les sacrifices sanglants en contexte public, dans ses lieux et par les moyens typiques (temples et autels) [→ORTHOPRAXIE].

Concernant les chrétiens – parfois appelés « Galiléens » [→CHRÉTIENS, n°2] – Julien dans différentes lettres affirme avoir supprimé des privilèges et/ou des punitions précédemment accordés à certains évêques (*Lettres* 54 ; 110 ; 114) [→CONSTANTIN, n°2]. Dans ce cas aussi il est plus probable qu'il s'agisse de réponses spécifiques à des cas précis, plutôt que les résultats d'une stratégie uniformément antichrétienne [Fatti 2009]. Cela n'enlève rien au fait que, pour Julien, il est crucial que tous les peuples de l'empire sacrifient aux dieux et qu'il est souhaitable que les chrétiens le fassent également [→CONVERSION, n°2] : s'agissant de cultes

civiques, prouver que l'on fait partie de la cité et que l'on collabore à sa prospérité ne peut se faire – aussi – qu'en participant à ses rituels et en honorant ses concitoyens éminents, les divinités (p. ex. Julien, *Lettres* 83 ; 86).

1. Julien et les juifs : ritualisme partagé et soutien au culte ?

Même si, aux yeux de Julien, le culte juif a ses limites, il reste qu'il est bien accepté dans le territoire de l'empire et qu'il est supérieur au christianisme en raison de ses règles ritualistes et de son ancienneté : ces éléments font du judaïsme un culte traditionnel parmi les autres. Les affirmations élogieuses de Julien ont été lues par la critique moderne comme un élément qui confirmerait le projet que certaines sources attribuent à cet empereur de reconstruire le temple juif de Jérusalem [→], détruit en 70 par l'armée romaine de Titus. Selon cette hypothèse, le projet ferait partie de la politique plus générale de Julien de redressement des temples [→ CÉSARÉE PANÉAS, n°3] et de rétablissement des cultes traditionnels. En plus, ce faisant Julien aurait voulu montrer la fausseté de la prophétie [→] de Jésus à propos de la disparition du temple juif de Jérusalem (*Marc* 13, 2) et favoriser la restauration des pratiques sacrificielles des juifs, finalement ancrées dans un lieu de culte.

Malgré la quasi unanimité des spécialistes sur ce sujet [Levenson 2004], il est préférable d'aborder la question avec un certain degré de prudence. Les soins de Julien envers les cultes traditionnels et les temples sont incontestables (p. ex. *Code théodosien* 16, 1, 3 de 362), mais la plupart des inscriptions le célèbrent en général pour le rétablissement des rites. Il n'y en a que trois qui font mention spécifique des temples : l'une (*AE* 1969/70, 631) est une borne milliaire dédiée par l'assemblée provinciale de la *Phoenicia* à l'occasion des vœux publics où le titre de « restaurateur des temples » (*restaurator templorum*) fait système avec d'autres attributs honorifiques typiques des empereurs (vainqueur des barbares, celui qui a fait revivre les curies et l'État, etc.). Une autre (*SEG* 31, 641) vient d'un autel à Thessalonique (*Thracia*) et célèbre Julien en tant que « restaurateur des choses sacrées » (*ananeôtês tôn hierôn*), une expression qui peut faire référence, entre autres, aux temples. Le seul texte qui a été gravé à l'occasion de la reconstruction et de la consécration d'un temple (*ILS* 9465) vient de Bostra (*Arabia*,auj. en Syrie) [*infra*, n°2]. Si les témoignages sont peu nombreux, c'est peut-être la conséquence de la diminution générale de la pratique épigraphique dans l'Antiquité tardive. Néanmoins, la documentation invite à la prudence, lorsque nous utilisons des données isolées pour reconstruire la politique religieuse générale de l'empereur.

En plus, les textes juifs ne mentionnent pas ce projet. Les auteurs chrétiens sont les principales – presque uniques – sources à en parler, et il se peut qu'ils se citent l'un l'autre (Éphrem de Nisibe, *Hymnes contre Julien* 1, 16-17 ; Grégoire de Nazianze, *Discours* 5, 1-5 ; Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique* 10, 38-40 ; Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* 3, 20 ; Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 5, 22 ; Philostorge, *Histoire ecclésiastique* 7, 9, 9a). Ils inscrivent cette tentative de reconstruction dans le cadre d'une alliance antichrétienne plus générale entre juifs et païens, qui aurait pris corps à l'époque de Julien. Les seuls documents non chrétiens qui en font mention sont une lettre de Julien avec une tradition manuscrite troublée (89b) et Ammien Marcelin (*Histoires* 23, 1, 2-3), dont on a déjà signalé les anachronismes et incohérences.

Ce qui ne fait aucun doute, c'est la considération que Julien accorde aux pratiques alimentaires et rituelles juives. Le texte suivant est tiré de l'ouvrage polémique de Julien *Contre*

les *Galiléens*, composé à Antioche dans l'hiver 362-363, où l'empereur, en discutant de la doctrine et des pratiques chrétiennes, se réfère aussi à celles des juifs.

Julien, *Contre les Galiléens* fr. 72

[trad. A. Giavatto, R. Muller, Paris, 2018, éd. E. Masaracchia, Roma, 1990]

[...] Pourquoi en effet, après nous avoir abandonnés, n'êtes-vous [les chrétiens] pas satisfaits de la loi des Juifs et ne restez-vous pas fidèles aux paroles de Moïse ? Quelqu'un dira sûrement, fort de sa clairvoyance : les Juifs eux non plus n'offrent pas de sacrifices. Mais je prouverai, moi, que ce quelqu'un est terriblement myope et qu'il se trompe. Je vous ferai remarquer d'abord que vous n'observez non plus aucune autre coutume juive ; en second lieu, que les Juifs offrent des sacrifices chez eux, qu'aujourd'hui encore ils mangent de tous les aliments consacrés, prient avant les sacrifices, donnent aux prêtres l'épaule droite en guise de prémices, mais que, privés qu'ils sont du temple (*naou*) et de l'autel du sacrifice (*thusiastêriou*) ou, comme ils ont coutume de dire, de leur sanctuaire (*agiasmatos*), ils sont dans l'impossibilité d'apporter les prémices des offrandes au dieu. Mais vous qui avez inventé un nouveau genre de sacrifice (*kainên thusian*) et n'avez pas besoin, il me semble, de Jérusalem, pourquoi ne sacrifiez-vous pas ? À vrai dire, c'est une question superflue puisque j'y ai répondu au début, quand je cherchais à montrer que les Juifs s'accordent avec les nations (*ethnesin*), sauf qu'ils ne reconnaissent qu'un seul dieu. Cette croyance en effet leur appartient en propre et nous est étrangère, alors que le reste nous est d'une certaine manière commune : temples (*naoi*), enceintes sacrées (*temenê*), autels (*thusiastêria*), purifications (*agneiai*), ainsi que divers préceptes (*phulagmata*) sur lesquels nous ne différons en rien les uns des autres, ou alors faiblement.

Ce fragment, transmis par l'évêque Cyrille d'Alexandrie (*Contre Julien* 9, 305D), atteste tant le respect que l'empereur a pour les juifs, que ses efforts pour montrer les similitudes entre les pratiques juives et celles des autres cultes. Julien exprime très clairement la différence irréductible entre la religion juive et la sienne, à savoir le culte voué à un seul dieu, mais dans ce cas il ne s'attarde pas sur cet élément. L'empereur est bien plus intéressé par qui rapproche les deux cultes, notamment les pratiques sacrificielles, et ce qui est fondamental pour qu'elles aient lieu : du personnel spécialisé, des règles d'exécution et des lieux séparés et dédiés. Par cet argument, il vise à opposer des pratiques communes liées aux sacrifices sanglants contre les chrétiens, ceux qui ont abandonné ces mêmes pratiques en créant un « nouveau sacrifice » (*kainê thusia*) à leur dieu : une offrande immatérielle qui ne se déroule pas dans un lieu spécifique, car elle n'est pas ancrée dans les temples et sans aucun sacrifice animal [→PARTIE I, n°2.2.2]. Pareillement, Julien a bien conscience de l'importance du temple de Jérusalem dans la pratique sacrificielle juive, mais il note aussi l'abatage rituel que les juifs accomplissent à son époque : ces pratiques alimentaires sont vues par l'empereur comme des sacrifices [→SACRIFICE, n°2], une interprétation qui, bien que minoritaire, est aussi attestée en contexte juif [Attali 2019].

Pour conclure, le lexique employé par l'empereur est également remarquable : Julien définit lui-même et tous ceux qui rendent des cultes aux dieux des *ethnê* [→PAÏENS, n°1], les prescriptions presque identiques qu'ils partagent avec les juifs sont dites *phulagmata*, et il désigne l'autel et le sanctuaire des juifs respectivement avec les mots *thusiastêrion* et *agiasma*. Toutes ces expressions sont attestées pour la première fois dans la Septante [→JUIFS] et après on les retrouve exclusivement chez les auteurs juifs ou chrétiens : on peut supposer que Julien a volontairement utilisé ces termes familiers aux chrétiens pour mieux les convaincre de rejoindre les sacrifices sanglants, selon le modèle des juifs anciens.

2. Julien et les chrétiens : convaincre, associer et marginaliser

D'après Julien, alors que les dieux ont assuré à Rome une longue histoire (Julien, *Contre les Galiléens* fr. 51), la prédication chrétienne n'apporte aucun bien aux humains et à l'empire (*Lettre* 111). Pire, les « Galiléens » sont responsables du bouleversement qui trouble le monde romain (*Lettre* 83) et la conversion au christianisme de Constantin a été le début de la décadence (*Discours* 7, 22, 228b-d). L'empereur mène une polémique philosophique contre le christianisme : il en refuse la vérité et la rationalité, argumentation assez stéréotypée chez les philosophes [Zambon 2019], et il souligne les contradictions internes aux récits chrétiens. Ainsi, Julien essaie de montrer que la seule tutelle pour l'empire vient des dieux et que les chrétiens ne sont que des traîtres, tant de la religion juive (*Contre les Galiléens* fr. 58) que de la culture gréco-romaine. Au dire de Julien, ils sont « ceux qui se sont éloignés des dieux éternels et sauveurs » (*apostantes tòn aidiôn kai sôtêrôn theôn*) (*Lettre* 89a) et ils ont obligé les Romains à utiliser la violence pour défendre leurs « traditions ancestrales » (*patria*) [→PARTIE I, n°1.5.1] et conserver leur « piété » (*eusebeia*) [→] transmise depuis longtemps (*Contre les Galiléens* fr. 107). La subversion chrétienne arrive jusqu'à pervertir la nature humaine, puisqu'elle mène les hommes à une vie immorale, détourne la vénération innée à l'adresse du divin (fr. 7) vers des hommes misérables – Jésus et les martyrs (fr. 95) – et leur rite baptismal n'est capable d'assurer ni la santé corporelle ni le salut de l'âme (fr. 59).

Il faut en conséquence rendre les chrétiens inoffensifs, en réduisant leur influence. La correspondance de Julien montre plusieurs cas où l'empereur, en réponse à des interpellations particulières par des communautés urbaines, des gouverneurs ou des prêtres, adopte des mesures pour favoriser les païens et inviter les chrétiens à rejoindre les rites civiques. La lettre présentée ici a été envoyée par Julien aux citoyens de Bostra le premier jour d'août 362.

Julien, *Lettre 114 (aux Bostréniens)* (trad. J. Bidez, CUF, légèrement modifiée)

Je m'imaginai que les chefs des Galiléens auraient plus de reconnaissance pour moi que pour celui qui m'a précédé dans le gouvernement de l'empire. Sous son règne, bon nombre d'entre eux ont été exilés, persécutés, emprisonnés. Parfois même on a égorgé en masse ceux qu'ils appellent hérétiques (*hairetikôn*). [...] Sous mon règne, c'est le contraire [...]. Malgré cela, ces frénétiques en sont venus à un tel excès de démente (*aponoia*) que, se voyant empêchés d'exercer leur tyrannie et de continuer leurs violences, tout d'abord entre eux, puis contre nous, les pieux (*theosebeis*), ils s'exaspèrent ; ils remuent ciel et terre ; ils osent agiter les foules et les amener, sans respect pour les dieux, sans égard pour nos ordonnances, cependant si pleines d'humanité. En effet, nous ne tolérons pas qu'on les traîne de force aux autels, et nous leur déclarons formellement que si, de son plein gré, l'un d'entre eux se décide à prendre part à nos lustrations (*khernibôn*) et à nos libations (*spondôn*), il doit tout d'abord recourir à des rites expiatoires (*katharsia*) et supplier les dieux apotropaïques (*apotropaïous iketeuein theous*) : tant nous sommes loin, j'en atteste Zeus, d'avoir jamais eu la volonté ni la pensée d'admettre un seul de ces impies (*dussebôn*) à nos purs sacrifices avant qu'il ait effacé les souillures (*kathêrasthai*) de son âme (*psuchên*) par les supplications aux dieux (*litaneiais pros tous theous*), et celles de son corps par les traditions purificatrices (*nomimois katharsiois*).

Les séditions des foules trompées par ceux qu'on appelle clercs (*klêrikôn*) proviennent manifestement de la répression de cette licence. [...] C'est pourquoi il m'a paru bon de faire savoir à tous les peuples par le présent décret et de déclarer publiquement qu'il est interdit de s'unir aux clercs en révolte, de se laisser entraîner par eux à jeter des pierres ou à désobéir aux magistrats. Qu'ils tiennent leurs réunions tant qu'il leur plaira ; qu'ils fassent pour eux-mêmes les prières accoutu-

mées ; mais si le clergé, pour ses intérêts, leur prêche la rébellion, que l'accord cesse ; autrement, ils seront punis.

J'ai eu l'idée d'adresser cette proclamation spéciale à la cité des Bostréniens, parce que son évêque (*episkopon*) Titus et ses clercs, dans des suppliques qu'ils m'ont remises, se sont faits les accusateurs des masses qu'ils ont avec eux [...]. C'est malgré vous, dit-il, que vous êtes retenus par ses exhortations. Puisqu'il vous accuse ainsi, expulsez-le spontanément de votre ville. Maintenez la concorde entre vos foules. Point d'opposition, point d'illégalité. Vous qui êtes dans l'erreur, respectez ceux qui, en toute droiture et justice, rendent aux dieux un culte conforme à nos traditions séculaires, et vous, adorateurs des dieux (*therapeutai tôn theôn*), gardez-vous d'endommager ou de piller les maisons de gens qui se fourvoient par ignorance plus que par conviction. [...] ceux qui ont du zèle pour la vraie piété (*alêthê theosebeian*) ne molestent, n'attaquent, ni n'insultent les foules des Galiléens. Il faut avoir plus de pitié que de haine pour ceux qui ont le malheur d'errer en si grave matière. Si la piété est en vérité le plus grand des biens, par contre l'impiété (*dussebeia*) est le plus grand des maux. Il arrive à ceux qui se détournent des dieux pour s'adresser à des cadavres (*nekrous*) et à des restes humains (*leipsana*) de subir ce châtiment [...].

L'empereur répond aux plaintes que l'évêque local, Titus, lui a transmises en raison d'émeutes antichrétiennes. Selon le texte que Titus lui transmet – et que Julien dit citer – la cité connaîtrait une fracture religieuse au sein même du corps social, une opposition entre « chrétiens » et « païens », que l'évêque appelle respectivement *christianoï* et *hellènes* (437d). L'empereur déplore l'ingratitude des « Galiléens » (*Galilaïoi*) qui soulèvent des émeutes et des plaintes sous son règne, tandis que sous Constance II on assistait à un interventionnisme bien plus invasif à l'égard des différents courants chrétiens, « ceux qu'ils appellent hérétiques (*hairetikôn*) » [→]. Julien fait étalage du nouvel apaisement concédé et de l'ordre rétabli par ses actes ; en revanche, il reproche la « démence » (*aponoiā*) des « Galiléens », qui les amène à désobéir à lui-même et aux dieux, à faire violence contre « nous, les pieux » (*theosebeis*), c'est-à-dire ceux qui accomplissent les rites envers les dieux.

Ce texte a été interprété comme un cas de tolérance tactique de Julien dans une perspective antichrétienne, ou comme une manifestation de son obsession pour la pureté rituelle et morale, conséquence de sa formation auprès des platoniciens influencés par Jamblique [→CONVERSION, n°1.1 ; Scrofani 2010, p. 158]. Julien parle de manière générale des supplications aux dieux (*litaneïais pros tous theous*) pour purifier l'âme et des traditions purificatrices (*nomimōis katharsiois*) pour les corps. Cette imbrication d'aspect moral et action rituelle peut sans doute être le résultat d'une interprétation philosophique et allégorique des actes cultuels, mais il est typique du monde grec au moins depuis l'époque hellénistique. Il vaut la peine de souligner que dans les cultes anciens toute action doit être accomplie dans un état de pureté [→], c'est-à-dire de conformité aux règles rituelles, une condition nécessaire de la piété [→]. Si, par exemple, quelqu'un a commis des crimes ou n'a pas célébré le culte envers les dieux quand il aurait fallu (ou il ne l'a pas fait de manière correcte), automatiquement il est dans une condition incompatible avec l'accomplissement des rites. Il doit accomplir alors des purifications pour rétablir sa condition, afin qu'il puisse accomplir des « sacrifices purs » (*euagēis thusiai*), comme les appelle Julien, c'est-à-dire conformes aux normes et, en tant que tels, efficaces. L'empereur affirme que la violence de Bostra est à la fois une impiété envers les dieux et une désobéissance au souverain : dans l'inséparabilité de la politique et de la religion, la sédition citoyenne configure la rupture d'un ordre qui rend impossible de s'en rapporter aux divinités. Les recommandations rituelles de Julien, alors, ne découlent pas que d'une philosophisation du religieux, mais aussi des exigences d'ordre public en vue d'une réglementation de la société. L'empereur disqualifie discursivement les chrétiens au

moyen d'une stratégie topique : ils sont – platoniquement – ceux qui font le mal par ignorance, ils ont abandonné les traditions par erreur. Cependant, leur réintégration ne peut pas subvertir les règles de la vie communautaire, y compris celles du culte.

Julien reproche aux autorités chrétiennes d'élever le facteur religieux au rang d'un dispositif identitaire qui oppose une partie de la cité à l'autre, engendrant une insoumission politique. Le vocabulaire utilisé est significatif : lorsqu'il s'agit de stigmatiser les affrontements intra-civiques, les termes pour définir les chrétiens sont très précis. Les chrétiens sont les « Galiléens » (*Galilaiōi*) et, étant donné qu'ils négligent les rites envers les dieux, ils sont « impies » (*dussebeis*). Leurs autorités sont appelées « évêque » (*episkopos*) et « clercs » (*clērikoi*), mots utilisés dans les sources grecques et latines de l'époque pour désigner une personne exerçant une fonction au sein de la communauté chrétienne qui la distingue de la population générale (p. ex. Athanase d'Alexandrie, *Deuzième apologie*, 33 ; *Code théodosien* 16, 2, 2) [→PRÊTRE, n°3]. Ceux qui font partie de différents courants chrétiens sont « hérétiques » (*hairetikoi*) [→].

Toutefois, lorsque Julien parle des « autres », il emploie soit le mot « pieux » (*theosebēis*), soit la formule très rare « ceux qui pratiquent le culte envers les divinités » (*therapeutai tôn theôn*) [→PAÏENS, n°4] : deux expressions qui signalent les actions des citoyens de Bostra, plutôt qu'une identité religieuse séparée. On voit que, même dans un texte où l'empereur est confronté à des frontières identitaires très claires et est particulièrement attentif à veiller au bon fonctionnement de la cité, les dispositifs structurant la société ancienne reposent toujours sur l'appartenance civique.

À partir de cela, les citoyens qui accomplissent les rites envers les divinités sont loués parce qu'ils respectent des traditions séculaires. Les chrétiens, même si critiqués, ne sont pas obligés d'y participer : ce qui intéresse l'empereur, c'est que l'ordre public soit maintenu. Pour cette raison Julien note les violences commises par « ceux qui célèbrent les rites envers les dieux » (*therapeutai tôn theôn*). Il les critique, mais ne les punit pas : une telle attitude est assez commune chez les empereurs, généralement plus soucieux d'apaiser les violences locales que de les exacerber. D'ailleurs, Julien offre publiquement son soutien à ceux qui ont la « vraie piété » (*alēthē theosebeia*) et un culte transmis depuis longtemps. De l'autre côté pour l'empereur, il n'y a que des « impies » (*dussebeis*) qui, par erreur et ignorance, ont abandonné les dieux, pour se vouer à l'adoration des choses qui ne sont que des cadavres (*nekroi*) et des restes humains (*leipsana*) : ils sont libres de se réunir et de dire leurs prières, mais ils ne doivent pas protester ni répondre à la violence. Des impies que l'Auguste préférerait voir sans guide : conscient de l'importance du clergé et de l'évêque au sein des communautés chrétiennes, il cherche à ternir l'influence de Titus aux yeux des habitants de Bostra pour qu'ils l'expulsent. Ainsi, Julien essaie de recomposer le corps unitaire de la communauté politique.

Aux dires de plusieurs commentateurs, au moins à partir des recherches de Joseph Bidez [1914], la conduite de Julien à l'égard des chrétiens aurait subi une sorte de dégénérescence : il serait passé d'une tolérance initiale à un fanatisme qui aurait fait table rase de ses idéaux philosophiques de liberté et respect entre différentes religions. Plutôt qu'utiliser des catégories telles que « tolérance religieuse », il serait peut-être préférable de procéder à un examen historique des sources dans leur propre contexte, car ces catégories sont des produits de l'histoire moderne [→PARTIE I, n°2.1.1]. En ce qui concerne Julien [Bouffartigue 2007], il semble plutôt que l'empereur joue un rôle actif pour soutenir les cultes civiques, en adoptant des mesures différentes en fonction des différentes communautés.

3. Les chrétiens et Julien : le premier des apostats, le dernier des persécuteurs

Encore aujourd'hui, les commentateurs s'interrogent sur la possibilité de qualifier l'attitude de Julien envers les chrétiens comme une persécution. De manière générale, la critique distingue parmi la contrainte violente (p. ex. l'obligation aux sacrifices sous peine de mort) ; les mesures discriminatoires (p. ex. l'exclusion de quelques charges publiques) ; la tolérance face aux violences antichrétiennes par les populations locales. Il est difficile de trancher le débat à cet égard : quelques-uns soutiennent que, même s'il n'y a pas eu de persécution violente sous son règne, Julien aurait activement poursuivi des discriminations ou un climat général d'hostilité contre les chrétiens [Teitler 2017]. D'autre part, les études récentes de prosopographie ne montrent aucune « paganisation » du personnel administratif de l'empire [Schmidt-Hofner 2020]. Aux yeux des auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive, cette question et ces distinctions n'ont aucun sens : à leur avis, tous les événements et les mesures qui ont endommagé les chrétiens pendant le règne de Julien sont des persécutions violentes déclenchées par l'empereur lui-même.

Grégoire de Nazianze (*Cappadocia II*) a été un des premiers à écrire à ce sujet : nicéen [$\rightarrow$ DÉBATS, n°1], il avait connu le futur empereur pendant leurs études à Athènes (*Discours* 5, 23) [$\rightarrow$ MAÎTRE] et, dès la mort de Julien, il compose deux discours contre lui qui peuvent être considérés comme un ouvrage unique. Le but de Grégoire n'est pas de faire un récit historique, mais plutôt de donner une interprétation chrétienne du règne de Julien, en ridiculisant ce « monstre de l'empire romain » (*Discours* 5, 24). Il compose un ouvrage pour exposer et pérenniser la mémoire des méfaits de cet empereur, afin d'« apprendre à tous les autres hommes à ne pas avoir l'audace de fomenter une telle révolte contre Dieu, de peur de s'exposer aux mêmes châtiments en commettant les mêmes crimes » (*Discours* 5, 42 : trad. J. Bernardi, SC). À partir de Grégoire, les auteurs chrétiens présentent cette période comme une aberration inattendue : après la christianisation complète de l'empire que Constantin avait déjà accomplie, ils représentent les actes de Julien, dernier héritier de la dynastie constantinienne, comme un délire onirique et solitaire de « repaganisation » (*Discours* 4, 11 ; 51 ; 52). Le texte présenté ici est tiré du premier discours de Grégoire où l'évêque parle de la stratégie antichrétienne de Julien, que Grégoire appelle, entre autres choses, « le tyran, le dragon, l'adversaire commun, l'ennemi de tous, l'apostat » (*Discours* 4, 1) et qui sera pour la postérité l'Apostat par excellence.

Grégoire de Nazianze, *Discours* 4, 61 ; 96 (trad. J. Bernardi, SC n°309)

61. Dans l'intention de priver les chrétiens d'une grande gloire [...], ce qu'il attaque avant tout, c'est notre réputation. Il le fait sans grandeur : contrairement aux autres persécuteurs, il ne publie pas son impiété (*asebeian*) par un édit de poursuites ; à défaut d'agir en roi, il ne se comporte même pas en tyran à notre égard pour se parer du crime qu'il commettait en faisant violence à la population du monde [les chrétiens] et en opprimant une doctrine qui est supérieure à toutes les autres : c'est avec une bassesse d'âme parfaitement servile et avec lâcheté qu'il cherche à nuire à la foi (*eusebeian*), et il n'a pas hésité à faire entrer dans la persécution qu'il dirigeait contre nous les calculs artificieux et la duplicité. Aussi, des deux aspects que revêt l'exercice du pouvoir, la persuasion et la force, il abandonna celui qui comportait quelque cruauté, l'usage de la tyrannie, aux peuples et aux cités, dont la fureur est d'autant plus difficile à contenir qu'ils sont privés de raison et inconsidérément portés à toute espèce d'emportement. Il y parvient sans publier de

décision officielle, mais se contente, en ne réprimant pas les attentats, de conférer à sa volonté la force d'une loi non écrite.

[...]

96. Ce que ni Dioclétien, qui le premier fit subir des vexations aux chrétiens, ni Maximien, qui lui succéda et le surpassa, n'avaient jamais imaginé, pas plus que Maximin qui vint après eux et persécuta plus qu'eux [...], voilà ce qu'il projetait aux dires des complices et témoins de ses secrets. Mais il en fut empêché par la bonté de Dieu et par les larmes que nombre de chrétiens répandirent en abondance [...]. Ce projet consistait à priver les chrétiens de tout usage public de la parole, à les écarter de toutes les assemblées, des places publiques, des fêtes, des tribunaux même, car il ne serait permis à personne de paraître en ces lieux sans avoir fait brûler de l'encens sur les autels qu'on lui présentait, sans avoir payé un prix élevé pour un tel avantage.

Grégoire dénonce ici la « persuasion violente » de Julien [Marcos 2009] qui aurait été une vraie persécution, même si elle n'était pas fondée sur la contrainte. À son dire, Julien visait à répandre une violence antichrétienne à tous les niveaux de la société et à marginaliser les chrétiens. L'Auguste, loin d'agir comme un vrai souverain, ne proclame pas ouvertement une persécution violente, mais il préfère ne pas punir les troubles antichrétiens locaux. Ainsi Julien, en faisant mine de donner la liberté à tous, confère en vérité l'impunité aux violences antichrétiennes, et ne laisse aux « Galiléens » que la liberté de se plaindre. Grégoire prétend que l'empereur, même en l'absence d'un acte formel de persécution, est un vrai persécuteur puisque tout ce qui se passe sous le roi, si lui-même ne le condamne pas, il l'autorise. En plus – comme on peut lire dans le deuxième extrait – Julien est le pire des persécuteurs, car le plus rusé, encore pire que Dioclétien (284/285-305), Maximien Galère (305-311) et Maximin Daïa (ou Daza) (306-313) : quelques des empereurs qui, à partir de 303 et à différents moments, avaient pris des dispositions antichrétiennes [→ LÉGISLATION, n°2] et qui pour cette raison étaient devenus les persécuteurs par excellence. Or, au dire de Grégoire, Julien arrive même à dépasser ces empereurs : il ne tue pas, mais il soutient les émeutes populaires et il réduit les chrétiens au silence, en les excluant de l'espace public, des assemblées et même de la culture hellénique (*Discours* 4, 100-109). Ainsi, Grégoire représente les actes de Julien comme la dernière et la plus dangereuse des persécutions antichrétiennes. Dans ce cas aussi, la prudence est nécessaire. Il est vrai que certaines déclarations de Julien invitent à donner la préférence aux citoyens loyaux, donc ceux qui sacrifient aux dieux (*Lettre* 83), mais il est difficile de tirer des conclusions sur une politique discriminatoire systématique (il suffit de dire que le médecin de la cour de Julien était Césaire, frère de Grégoire de Nazianze, lui aussi chrétien).

Mais enfin, conclut Grégoire, Julien est mort, son armée a été vaincue en Perse et l'empire a dû céder maintes provinces à l'ennemi. L'évêque répond aux accusations que Julien avait adressées aux chrétiens : la prétendue sagesse de l'empereur s'est avérée être vaine folie ; ses dieux ne sont que des démons impuissants et sa religion est de l'impiété (*asebeia*). La mort de Julien et la défaite de Rome sanctionnent, pour Grégoire, la victoire du christianisme dans la compétition religieuse : le christianisme est la vraie piété (*eusebeia*), la prospérité de l'empire est seulement en Christ, les chrétiens sont désormais le pilier de l'État, et essayer de les éradiquer signifie faire tomber la *res publica* (4, 74). Dès les œuvres de Grégoire et des autres auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive, la pluralité des stratégies et des actes de Julien est réduite presque uniquement à une persécution, violente et astucieuse. Julien est réduit à un empereur apostat et persécuteur : une « légende noire » bien partagée tant en Orient [Trovato 2023] qu'en Occident, et qui ne sera remise en question qu'à

la Renaissance et – surtout – au siècle des Lumières, quand une nouvelle image de Julien va naître : l'empereur philosophe et tolérant [Braun-Richer 1978 ; Braun-Richer 1981].

Bibliographie

- Attali 2019 : M. Attali, « Les banquets dans la littérature juive d'Égypte : convivialité et commensalité intercommunautaires à l'époque hellénistique » dans M.-L. Arnette (éd.), *Religions et alimentation dans l'Égypte et l'Orient anciens*, Le Caire, p. 103-138.
- Bidez 1914 : J. Bidez, « L'évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse », *Bulletins de l'Académie royale de Belgique. Classe des lettres* 7, p. 406-461.
- Bouffartigue 2007 : J. Bouffartigue, « L'empereur Julien était-il intolérant ? », *Revue d'études augustinienes et patristiques* 53/1, p. 1-14.
- Braun, Richer 1978 : R. Braun, J. Richer (éd.), *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris.
- Braun, Richer 1981 : R. Braun, J. Richer (éd.), *L'Empereur Julien. De la légende au mythe : de Voltaire à nos jours*, Paris.
- Fatti 2009 : F. Fatti, *Giuliano a Cesarea. La politica ecclesiastica del principe apostata*, Roma.
- Levenson 2004 : D. V. Levenson, « The ancient and medieval sources for the Emperor Julian's attempt to rebuild the Jerusalem Temple », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 35/4, p. 409-460.
- Marcos 2009 : M. Marcos, « "He forced with gentleness". Emperor Julian's attitude to religious coercion », *Antiquité tardive* 17, p. 191-204.
- Rebenich, Wiemer 2020 : S. Rebenich, H.-U. Wiemer (éd.), *A Companion to Julian the Apostate*, Leiden – Boston.
- Schmidt-Hofner 2020 : S. Schmidt-Hofner, « Reform, routine, and propaganda : Julian the lawgiver », dans Rebenich, Wiemer 2020, p. 124-174.
- Scrofani 2010 : G. Scrofani, *La religione impura. La riforma di Giuliano Imperatore*, Brescia.
- Teitler 2017 : H. C. Teitler, *The last Pagan emperor : Julian the Apostate and the war against Christianity*, New York.
- Trovato 2023 : S. Trovato, *Julian the Apostate in Byzantine Culture*, London – New York.
- Zambon 2019 : M. Zambon, « Nessun dio è mai sceso quaggiù ». *La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Roma.

4. ASCLEPIODOTUS ET THÉODOSE II

Francesco Massa

Tout au long de la première moitié du v^e siècle, l'empire romain d'Orient est gouverné par un seul empereur, Théodose II. Promu au rang d'Auguste en 402, alors qu'il n'avait pas encore un an, le fils de l'empereur d'Orient Arcadius (395-408) devient unique empereur à l'âge de sept ans, à la mort de son père en 408. Son règne s'achève en 450. Depuis le xviii^e siècle, l'historiographie a souvent mis en avant la faiblesse de son pouvoir en suivant la plupart des historiens ecclésiastiques anciens, qui proposent une critique assez sévère de son règne : Théodose II aurait été influencé par les fonctionnaires de sa cour et par des membres de sa famille, notamment sa sœur Pulchérie et son épouse Eudocie. Aujourd'hui, la critique essaie de réévaluer la figure de cet empereur [Kelly 2013], mais son héritage demeure principalement associé à trois aspects : la promotion du recueil législatif passé sous le nom du *Code théodosien* publié en 438 [→LÉGISLATION, n°3] ; l'introduction du grec comme langue officielle de l'empire d'Orient [Millar 2006, p. 20-25] ; l'intérêt que l'empereur portait aux questions religieuses, comme lors du concile d'Éphèse de 431 [→DÉBATS, n°4].

Sans aborder en détail l'importante activité législative de Théodose II en matière de religion [Millar 2006, p. 116-129], les pages qui suivent se concentrent sur trois constitutions promulguées en 423 et adressées à un haut fonctionnaire de la cour de Constantinople, Asclepiodotus. Celui-ci est présenté par l'historiographie comme une figure clé dans la gestion des rapports entre les divers groupes religieux de l'empire d'Orient et comme un acteur ayant promu une politique « libérale » envers les juifs et les païens.

La prosopographie (à savoir l'étude de la biographie d'un personnage et de son réseau de relations au sein de la société) nous apprend qu'Asclepiodotus était l'oncle de l'impératrice Eudocie qui épousa Théodose II en 421. Le lien avec la famille impériale lui assure une carrière rapide : en 422, il est comte des largesses sacrées (responsable des trésors de l'empereur) ; en 423, il est consul avec Avitus Marinianus [PLRE II, p. 723-724] ; et de 423 à 425, il est préfet du prétoire d'Orient [PLRE II, p. 160].

Si les sources du v^e siècle s'accordent sur le fait que l'impératrice Eudocie était d'origine athénienne, qu'elle était la fille du maître de rhétorique Léontios et qu'elle avait reçu le baptême avant le mariage (p. ex. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* 7, 21, 8-9), les informations sur la biographie de son oncle Asclepiodotus sont bien plus rares. Certains savants ont déduit son adhésion à la religion traditionnelle à partir du contenu des lois qui lui sont adressées durant sa préfecture [*infra*, n°1-3] et d'un témoignage de la *Vie de Syméon le Stylite* [*infra*, n°4]. Nous savons en effet que le destinataire d'une loi était souvent celui qui avait proposé le sujet de la loi elle-même à l'empereur [→LÉGISLATION, n°3]. Comme nous le verrons cependant, ces lois reflètent moins l'appartenance religieuse d'Asclepiodotus que la diversité religieuse d'un empire, où les païens et les juifs continuaient d'occuper une

place importante. Elles montrent également que la production législative variait selon les circonstances et les hauts fonctionnaires en charge [→PARTIE I, n°1.2].

1. Loi de protection des synagogues (15 février 423)

Le *Code théodosien* compile plusieurs lois adressées à Asclepiodotus au cours de sa carrière au sein de l'administration impériale. Nous limiterons notre analyse aux trois constitutions portant sur des questions religieuses. La première concerne les synagogues. Elle a été promulguée à Constantinople le 15 février 423 au nom de Théodose II, Auguste d'Orient, et d'Honorius, Auguste d'Occident, lorsqu'Asclepiodotus et Marinianus sont consuls. Ce n'était pas la première intervention législative de Théodose II sur les édifices juifs : déjà en 412, puis en 418 (ou en 420, la datation restant discutée), l'empereur avait affirmé que les juifs ne devaient pas être opprimés et que leurs synagogues ou demeures ne devaient pas être endommagées ou incendiées (*Code théodosien* 16, 8, 20 et 21) [Nemo-Pekelman 2014, p. 154-155 ; Linder 1983, p. 262-267 et 283-286]. Ces lois sont souvent interprétées comme une réponse aux violences anti-juives survenues, d'après les historiens ecclésiastiques de l'époque, à Alexandrie (*Aegyptus*) en 414 et à Inmestar, près d'Antioche (*Syria I*), en 415 (Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* 7, 13, 13-15 et 7, 16) [→PARTIE I, n°2.1.1].

En 423, l'empereur revient sur la question des lieux juifs en se concentrant davantage sur leurs aspects matériels et économiques. Les sources antiques n'évoquent pas explicitement de nouvelles actions contre les juifs au début des années 420, à l'exception d'un passage de la *Vie syriaque de Barsauma* qui raconte le voyage fantasmé du moine à Jérusalem et au Sinaï pendant lequel il aurait, avec 40 compagnons, détruit les temples et les synagogues de la région [Palmer 2020]. Néanmoins, à l'instar des récits de destructions de temples, il est important de souligner les dimensions polémique et rhétorique de ces récits, sans les considérer comme des sources factuelles [Lanfranchi 2014 ; →PARTIE I, n°2.2.5 ; →SÉRAPÉUM].

Code théodosien 16, 8, 25

(trad. C. Nemo-Pekelman : <http://www.cn-telma.fr/relmin/extrait246440/>)

Les deux mêmes Augustes [= Honorius et Théodose II] à Asclepiodotus, préfet du prétoire.

Il nous plaît qu'à l'avenir absolument aucune synagogue des juifs ne leur soit enlevée ici ou là ni ne soit brûlée. Si, après la présente loi, par un nouveau crime, des synagogues étaient enlevées ou attribuées aux églises ou consacrées aux vénérables mystères (*venerandis mysteriis*), il faudra leur offrir, à la place de ces terrains, des lieux où ils pourront construire, qui évidemment seront à la mesure de ceux qu'on leur aura enlevés. Et si des offrandes votives (*donaria*) leur ont été enlevées, elles leur seront restituées si elles n'ont pas déjà été dédiées aux saints mystères. Si au contraire une vénérable consécration (*consecratio veneranda*) ne permettait pas leur restitution, on leur attribuera à la place le prix équivalent. Que désormais on ne bâtisse plus de synagogues et que les anciennes demeurent en l'état.

Donné le 15 des calendes de mars à Constantinople sous le consulat d'Asclepiodotus et de Marinianus.

La constitution s'ouvre sur la volonté de l'empereur d'empêcher que les synagogues soient incendiées ou confisquées, mais elle se concentre surtout sur les mesures à prendre en cas d'atteintes illégales contre les lieux de culte juifs [Delmaire 2005, p. 408-411]. Au cas où des synagogues seraient détournées pour être transformées en églises, les autorités romaines doivent s'engager à fournir un autre terrain pour permettre la reconstruction de la syna-

gogue. Au cas où du matériel liturgique confisqué serait consacré par les chrétiens, rendant ainsi ces objets inutilisables par les juifs, les responsables du détournement devront verser aux propriétaires le prix équivalent. Cette loi s'inscrit dans une tradition législative romaine qui réglementait les confiscations contre les adversaires : au début des années 310, une série de décisions impériales avaient mis fin aux mesures antichrétiennes et établi des règles précises sur la gestion des terrains confisqués aux chrétiens [→LÉGISLATION, n°s 2-3]. Le texte se termine par une interdiction de construire de nouvelles synagogues ou de réparer les anciennes, ce qui est interprété comme une tentative légale « pour entraver le développement des synagogues » [Nemo-Pekelman 2014, p. 155]. Nous savons cependant que dans les siècles suivants d'autres synagogues sont construites et restaurées dans plusieurs territoires de l'empire, par exemple à Beth Alpha, Chorazin, Gaza, Rehov, Jéricho, Umm el-Qanatir, dans les provinces de *Palaestinae* et *Phoeniciae*. Sur le plan linguistique, dans le langage juridique les cérémonies chrétiennes sont désormais qualifiées de « mystères », un terme issu de la tradition littéraire chrétienne depuis le II^e siècle [→MYSTÈRES].

2. Constitution sur les « abominables païens, juifs et hérétiques » (avril 423)

À peine deux mois après avoir condamné les confiscations des lieux de culte juifs, une nouvelle constitution est promulguée à Constantinople le 9 avril 423. Le destinataire est encore le préfet du prétoire Asclepiodotus. Lors de la compilation du *Code théodosien* dans les années 430, cette constitution fut divisée en quatre parties afin d'aborder distinctement les questions liées aux différentes catégories religieuses (païens, hérétiques, juifs) dans les sections du livre 16.

Malgré le découpage du *Code théodosien*, une lecture intégrale du texte permet de comprendre deux éléments essentiels : d'une part, la loi répond à une requête que les juifs avaient adressée à l'empereur afin de confirmer la loi du mois de février [Linder 1983, p. 290] ; d'autre part, la portée de la constitution est plus générale, puisque les païens, les juifs et les hérétiques sont regroupés dans une même catégorie, celle des autres, par-delà les différences de traitement qu'ils reçoivent (16, 8, 26 : « Nous avons réprimé l'orgueil et l'audace des abominables païens, des juifs et des hérétiques »). L'idée de l'existence de deux groupes – celui des chrétiens catholiques qui s'opposerait à une coalition d'hérétiques, juifs, païens – est attestée également chez les auteurs nicéens [→DÉBATS, n°1] de la fin du IV^e et du début du V^e siècle (p. ex. Augustin, *Sermons* 62, 18 : « les hérétiques, les juifs et les païens se sont unis contre l'unité [des catholiques] (*unitatem fecerunt contra unitatem*) »).

Code théodosien 16, 8, 26 (trad. J. Rougé, SC n°497)

Les deux mêmes Augustes à Asclepiodotus préfet du prétoire.

Sont connus et divulgués auprès de tous Nos décrets et ceux de nos aïeux (*maiora*) grâce auxquels Nous avons réprimé l'orgueil et l'audace des abominables païens, des juifs et des hérétiques (*abominandorum paganorum, Iudaeorum, etiam adque haereticorum*). C'est bien volontiers cependant que Nous voulons profiter de l'occasion de répéter la loi pour faire savoir aux juifs que Nous n'accordons à leurs misérables prières (*miserabiles preces*) rien d'autre que d'ordonner à ceux qui, sous le prétexte de vénérer le christianisme, commettent à la légère de nombreux méfaits de s'abstenir de les léser et de les persécuter (*ab eorum laesione persecutioneque*) ; que, maintenant comme à

l'avenir, personne ne s'empare de leurs synagogues, que personne ne les incendie. Cependant les juifs eux-mêmes seront condamnés et à la confiscation de leurs biens et à l'exil perpétuel s'il était établi qu'ils ont circoncis ou ordonné de circoncire quelqu'un de notre foi. *Et cetera*
*Donné le 5 des ides d'avril à Constantinople sous le consulat d'Asclepiodotus et de Marinanus**.

La première partie de la constitution affiche la volonté de Théodose II de s'inscrire dans la continuité législative de ses prédécesseurs, en particulier celle du fondateur de la dynastie, Théodose I^{er}. Les *maiora*, les ancêtres, avaient déjà réprimé les représentants des religions des autres et l'empereur ne fait que suivre leur exemple. Bien que la protection des synagogues soit réaffirmée, cette loi introduit une nouvelle interdiction pour les juifs : celle de circoncire des chrétiens, sous peine d'exil à vie ou de confiscation des biens. L'interdiction de la circoncision pour les non-juifs n'est ni une nouveauté du v^e siècle ni propre aux empereurs chrétiens : d'après le juriste romain Modestin, actif dans la première moitié du III^e siècle, l'empereur Antonin le Pieux (138-161) avait produit un rescrit autorisant les juifs à circoncire seulement leurs enfants (cité dans le *Digeste* 48, 8, 11) [Mimouni 2007, p. 310-319].

Il se peut que la réitération des décisions impériales – deux mois après la loi précédente – soit une preuve des protestations (ou du refus) de certains chrétiens de se plier aux ordres de l'empereur. La constitution d'avril 423 cependant se ne limite pas aux questions relatives aux juifs, ce qui suggère qu'Asclepiodotus et Théodose II visaient à offrir une vision d'ensemble du statut des autres religions. Du point de vue linguistique, il est intéressant de noter la rhétorique du mépris qui accompagne la dénomination des autres religions : les païens sont « abominables », les prières des juifs sont « misérables ».

Code théodosien 16, 9, 5 (trad. J. Rougé, SC n°497)

Après d'autres choses : qu'aucun juif n'ose acheter des esclaves chrétiens. Nous considérons en effet comme sacrilège (*nefas*) de voir des esclaves très religieux (*religiosissimos*) souillés (*inquinari*) par l'appartenance à des acheteurs très impies (*impiissimorum*). Si quelqu'un le faisait, qu'il soit, sans le moindre retard, livré au châtement fixé par les lois. *Et cetera*

L'extrait aborde un sujet qui existe dans la législation romaine depuis l'époque constantinienne : la possibilité ou l'interdiction pour les juifs d'acquérir des esclaves chrétiens. Si en 335 Constantin avait autorisé les juifs à posséder des esclaves chrétiens à condition que ceux-ci ne soient pas circoncis (*Code théodosien* 16, 9, 1), d'autres empereurs avaient émis des lois plus restrictives à cet égard (16, 9, 2, sous Constance II) [De Giovanni 2008, p. 121-122]. La constitution de Théodose II justifie cette interdiction par la nécessité d'empêcher la souillure d'individus chrétiens. L'opposition entre le pur et l'impur qui structurait déjà les religions polythéistes devient chez les chrétiens de l'Antiquité tardive une autre façon de distinguer la vraie religion des fausses religions, comme le montre l'utilisation de deux superlatifs : *religiosissimus*, « le très religieux », qui s'applique à l'esclave chrétien contre *impiissimi*, « les très impies » qui désignent les maîtres juifs [→PUR ; →PIÉTÉ, n°2].

* L'adresse et la date ne sont données que dans le premier extrait de cette constitution d'avril 423.

Code théodosien 16, 10, 22 (trad. J. Rougé, SC n°497)

Après d'autres choses. Que les païens qui subsistent (*paganos qui supersunt*), quoique Nous pensions qu'il n'en reste déjà plus, soient retenus par les prescriptions (des lois) depuis longtemps promulguées. *Et cetera*.

La partie concernant les cultes traditionnels de l'empire est la plus brève, pour le moins dans la version transmise par le *Code théodosien*. Le législateur rappelle les constitutions déjà promulguées, en ajoutant cependant que les païens auraient quasiment disparu. Il ne faut pas interpréter cette formule comme la preuve de la disparition des cultes traditionnels, car, comme on le verra dans la constitution suivante, les païens sont encore présents dans les territoires de l'empire malgré les restrictions imposées par la législation impériale. Il s'agit davantage d'une formulation rhétorique, à l'image d'expressions similaires que l'on retrouve un siècle plus tard dans le *Code de Justinien* (1, 11, 10) [→JUSTINIEN, n°1].

Code théodosien 16, 5, 59 (trad. J. Rougé, SC n°497)

Après d'autres choses. Que les manichéens et les phrygiens qu'on appelle pepyzites ou priscillanistes ou de quelque nom plus secret (*latentiore vocabulo*), ainsi que les ariens, les macédoniens, les eunomiens, les novatiens, les sabbatiens et tous les autres hérétiques sachent que, par cette constitution, leur est également refusé tout ce que l'autorité des sanctions générales refuse, par punition, à ceux qui tentent d'aller contre les interdits des constitutions générales.

Après avoir clarifié la position du pouvoir impérial à l'égard des juifs et des païens, la dernière partie de la constitution s'attache à la question des hérétiques [→]. L'ensemble des hérétiques est visé, même si la loi fait des choix spécifiques quant à la dénomination des groupes. Ce qui est intéressant est la tentative de classification : d'abord les manichéens [→], puis les montanistes (appelés « pepyzites » du nom de la ville phrygienne Pépouza d'où Montan a commencé sa prédication ou « priscillanistes » du nom de la prophétesse Priscille [→PROPHÈTES, n°21]), ensuite les ariens [→DÉBATS, n°1], les macédoniens (un groupe qui serait né d'une division interne aux ariens et dont le nom dérive de celui de Macédonios, évêque de Constantinople au milieu du IV^e siècle) et les eunomiens (un autre groupe d'origine arienne, lié à la figure d'Eunome, évêque de Cyzique en Mysie) ; enfin les novatiens (liés à la figure de Novatien, évêque de Rome au milieu du III^e siècle et représentés comme un groupe rigoriste) et l'un de leurs sous-groupes, les sabbatiens (qui suivaient le calendrier juif pour la célébration de la fête de Pâques ; [→CALENDRIERS]). Tous ces groupes sont mentionnés également chez les historiens ecclésiastiques contemporains (p. ex. Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* 7, 12 et 17). Les dénominations pourraient également refléter l'influence sur la législation impériale des traités antihérétiques qui, à partir du IV^e siècle, présentent de longues listes de groupes hérétiques – dont beaucoup avaient disparu depuis longtemps.

3. Une nouvelle constitution protégeant les païens et les juifs (8 juin 423)

Seulement deux mois après la promulgation de la constitution d'avril, une nouvelle loi est édictée par Théodose II le 8 juin 423, encore adressée à Asclepiodotus. Comme pour la loi d'avril, la constitution de juin est découpée par les compilateurs du *Code théodosien*, mais

la portée du texte ne se comprend que par une lecture de l'ensemble des extraits. Plusieurs passages ne font que répéter les décisions prises dans les mois précédents.

Code théodosien 16, 8, 27 (trad. J. Rougé, SC n°497)

Les deux mêmes Augustes à Asclepiodotus préfet du prétoire.

Que ce que Nous avons récemment décidé au sujet des juifs et de leurs synagogues demeure sans changement, c'est-à-dire qu'il ne leur soit jamais permis de construire de nouvelles synagogues et qu'ils n'aient pas à craindre de voir détruire les anciennes. Quant aux autres interdits, qu'ils sachent qu'ils doivent être conservés à l'avenir comme le déclare la teneur de la constitution promulguée récemment. *Et cetera.*

*Donné le 6 des ides de juin à Constantinople sous le consulat d'Asclepiodotus et de Marinianus**

Les juifs et leurs synagogues ouvrent à nouveau le texte de la nouvelle constitution, mais rien n'est ajouté en termes de contenu.

Code théodosien 16, 10, 23 (trad. J. Rougé, SC n°497)

Après d'autres choses. Quoiqu'ils dussent être soumis à la peine capitale, la confiscation de leurs biens et l'exil puniront les païens qui subsistent (*paganos qui supersunt*) si jamais ils étaient surpris en train de faire des sacrifices exécrationnels en l'honneur des démons (*in execrandis daemonum sacrificiis*).

L'extrait sur les païens est plus précis que celui de la constitution du 9 avril 423. Le texte mentionne ouvertement la pratique des sacrifices en l'honneur des divinités traditionnelles (appelées, dans le langage chrétien, des « démons »). Ces pratiques comportent des sanctions, mais la loi semble atténuer les dispositions plus sévères des constitutions antérieures qui prévoyaient la peine capitale, en limitant les mesures antipaïennes à la confiscation des biens et à l'exil. La critique a parfois interprété ce refus d'appliquer la peine de mort comme un signe de la protection qu'Asclepiodotus aurait accordé aux païens et aux juifs de l'empire. Néanmoins, les historiens ecclésiastiques de l'époque insistent plutôt sur la clémence de l'empereur : d'après Socrate de Constantinople, Théodose II n'aurait jamais appliqué la peine capitale (*Histoire ecclésiastique* 7, 22, 8-9). L'extrait de la loi doit plus probablement être lu comme la volonté d'afficher la mansuétude de l'empereur.

Code théodosien 16, 5, 60 (trad. J. Rougé, SC n°497)

Au sujet de tous les hérétiques dont nous exécrons l'erreur et le nom, c'est-à-dire les eunomiens, les ariens, les macédoniens et tous les autres dont Nous sommes dégoutés d'introduire dans une très pieuse sanction (*piissimae sanctioni*) les sectes qui ont toutes des noms divers, mais un égal manque de foi (*una perfidia*), Nous ordonnons que l'on doit maintenir ce que le divin aïeul et le divin père de Notre clémence [Théodose I^{er} et Arcadius] ont établi. Que tous sachent que, s'ils persistent dans la même folie, ils seront soumis à un châtement sans fin. *Et cetera ...*

* L'adresse et la date ne sont données que dans le premier extrait de cette constitution de juin 423.

L'extrait sur les hérétiques reprend une partie des groupes cités dans la constitution précédente, mais le législateur précise que, malgré la variété des dénominations, tous les hérétiques sont unis par leur absence de foi.

Code théodosien 16, 10, 24 (trad. J. Rougé, SC n°497)

[...] Mais Nous demandons particulièrement aux chrétiens qu'ils le soient réellement ou qu'ils affirment l'être, de ne pas oser porter les mains, en abusant de l'autorité de la religion (*religionis auctoritate*), sur les juifs et sur les païens qui vivent dans le calme (*Iudaeis ac paganis in quiete degentibus*) et qui ne tentent rien de séditieux et de contraire aux lois (*legibusque contrarium*). De fait, s'ils commettent des violences contre ceux qui se tiennent tranquilles ou s'ils pillent leurs biens, ils seront non seulement forcés de restituer ce qu'ils ont enlevé, mais encore astreints au triple et au quadruple de ce qu'ils ont volé. De même que les gouverneurs de province, leurs bureaux et les provinciaux sachent que s'ils ont permis ces actions, ils doivent être punis comme leurs auteurs.

La dernière partie de la constitution introduit une dimension nouvelle, rarement évoquée dans les lois du *Code théodosien*. Elle s'adresse aux chrétiens, les exhortant à ne pas abuser de leur position de pouvoir et de l'autorité qui leur vient de la « vraie religion ». Les juifs et les païens qui ne menacent pas l'ordre public doivent être respectés. Si tel n'est pas le cas, les chrétiens coupables seront contraints de payer une amende, très lourde (trois ou quatre fois la valeur de « ce qu'ils ont volé ») [Nemo-Pekelman 2015]. De plus, les fonctionnaires impériaux seront tenus responsables des violences contre les juifs et les païens. La loi montre clairement que l'objectif du pouvoir impérial est le maintien de l'ordre public, en accord avec l'ancienne tradition romaine. La conclusion de la constitution montre que, malgré le processus très avancé de christianisation institutionnelle de l'empire, les juifs et les païens continuent de faire partie intégrante du paysage religieux du monde romain.

4. L'appartenance religieuse d'Asclepiodotus

La protection des synagogues et de manière générale le respect qui est dû aux juifs et aux païens pacifiques ont été lus comme la preuve d'une attitude plus ouverte à l'égard des religions des autres de la part du préfet du prétoire Asclepiodotus. Nous savons en effet que les fonctionnaires destinataires des lois jouaient un rôle important dans la préparation des textes qui étaient ensuite travaillés dans le consistoire et approuvés par l'empereur [→ LÉGISLATION, n°3]. Si une partie de la bibliographie considère Asclepiodotus simplement comme un fonctionnaire plus favorable aux religions non chrétiennes [Linder 1983, p. 287], une autre partie interprète l'attitude du préfet du prétoire comme la conséquence de son identité païenne [Delmaire 2005, p. 324].

Puisque nous avons très peu d'informations sur la vie d'Asclepiodotus, l'idée de son appartenance au paganisme vient probablement d'un passage de la *Vie syriaque de Syméon le Stylite*, une biographie d'un moine qui aurait passé la dernière partie de sa vie sur une colonne (d'où le nom « stylite ») dans le village de Télanissos (auj. à 30 km au nord d'Alep, en Syrie), jusqu'à sa mort en 459. Nous disposons de plusieurs versions de la biographie de Syméon (en syriaque, grec, copte et latin), mais le manuscrit le plus ancien est en syriaque et date de 473, une quinzaine d'années après la mort du moine [Doran 1992].

Vie syriaque de Syméon le Stylite 130 (trad. M. Poiani, éd. P. Bedjan, *Acta Martyrum et Sanctorum*, vol. IV, Parisiis – Lipsiae, 1894, p. 636)*

En effet, il arriva une fois qu'une tempête de péché et une tourmente mauvaise s'abattirent sur l'église du Christ par l'action d'un homme impie et scélérat, dont le nom était Asclépiades. Il était l'oncle de l'impératrice et un préfet important durant les jours de l'empereur Théodose et les jours de Jean, évêque d'Antioche. L'esprit de ce méchant s'accorda avec les païens et les juifs, alors qu'il éprouvait de la haine contre les chrétiens. Il promulgua un édit selon lequel toutes les salles de réunion et les synagogues que les chrétiens avaient prises aux juifs auraient dû leur être rendues et selon lequel les chrétiens auraient dû bâtir [leurs églises] et les acheter eux-mêmes. L'édit de l'empereur et l'ordre du préfet sur cette [question] se diffusèrent dans plusieurs villes et ils furent proclamé publiquement. Et tous les chrétiens éprouvaient une grande tristesse et détresse, surtout lorsqu'ils voyaient les juifs et les païens habillés avec des vêtements blancs, joyeux et heureux.

Le nom Asclépiades est à interpréter comme la version syriaque du nom Asclepiodotus : l'indication qu'il était l'oncle de l'impératrice ne laisse pas de doutes. La référence à la loi sur les synagogues et lieux de culte juifs correspond à ce que les constitutions de l'an 423 avaient promulgué. D'après l'auteur de la *Vie*, le préfet était un ennemi des chrétiens et partageait le même esprit que les païens et les juifs. Ces derniers auraient célébré la promulgation des lois dans les villes d'Orient en portant des vêtements blancs, typiques des jours de fête. La *Vie syriaque de Syméon* semble confirmer l'opposition entre les chrétiens d'une part et les juifs et les païens de l'autre, déjà attestée dans le *Code théodosien*. Seuls les hérétiques sont absents du passage de la biographie.

Dans la construction littéraire de la *Vie*, Syméon devient l'antagoniste d'Asclepiodotus. Pour s'opposer aux mesures prises par Théodose II, le saint écrit une lettre à l'empereur dans laquelle il rappelle le jour du jugement divin. Effrayé par les paroles de Syméon, Théodose II aurait alors décidé de retirer les lois sur les juifs et les païens et Asclepiodotus aurait été relevé de son poste. La fiction de cette narration est confirmée par le fait qu'Asclepiodotus est toujours préfet du prétoire deux ans plus tard, en 425. À la fin du VI^e siècle, l'historien ecclésiastique Évagre le Scholastique rapporte également la même intervention de Syméon auprès de Théodose II pour s'opposer à la restitution des synagogues aux juifs : bien que l'auteur ne cite pas le nom d'Asclepiodotus, il écrit que l'empereur « releva aussi de son commandement le préfet qui lui avait conseillé ces mesures » (*Histoire ecclésiastique* 1, 13).

Comme nous l'avons vu, aucune source ne cite explicitement l'appartenance d'Asclepiodotus au groupe des païens même si la *Vie syriaque de Syméon Stylite* range le préfet du côté des païens et des juifs. Sur le principe, rien ne permet d'exclure qu'Asclepiodotus soit un représentant des païens mentionnés dans les constitutions promulguées en 423. Nous savons d'ailleurs qu'à la même époque des païens pouvaient exercer des fonctions politiques importantes. Néanmoins, la biographie de Syméon et les constitutions ne suffisent pas pour affirmer l'identité païenne d'Asclepiodotus. Il est vrai que l'extrait du *Code théodosien* qui interdit d'accomplir des actes violents contre les païens et les juifs qui vivent en paix n'est pas commun dans la législation de l'époque, mais il convient d'interpréter cette prise de position dans la tradition du pouvoir romain qui visait à faire respecter la paix sociale.

* Nous remercions Matteo Poiani (Université de Strasbourg) pour sa traduction inédite de ce passage.

Bibliographie

- De Giovanni 2008 : L. De Giovanni, « Per una lettura della legislazione di Teodosio II. Brevi note su alcune testimonianze normative in tema di religione », *Antiquité tardive* 16, p. 119-124.
- Delmaire 2005 : *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. I *Code théodosien XVI*, texte latin de Th. Mommsen, P. Meyer, P. Krueger, traduction de J. Rougé, introduction et notes de R. Delmaire, Paris (SC n°497).
- Doran 1992 : R. Doran, *The Lives of Simeon Stylites*, translated with an introduction, Kalamazoo, MI, 1992.
- Lanfranchi 2014 : P. Lanfranchi, « Des paroles aux actes : la destruction des synagogues et leur transformation en églises », dans M.-F. Baslez (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, p. 311-335.
- Linder 1983 : A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Jerusalem.
- Mimouni 2007 : S. C. Mimouni, *La circoncision dans le monde judéen aux époques grecque et romaine. Histoire d'un conflit interne au judaïsme*, Leuven.
- Nemo-Pekelman 2014 : C. Nemo-Pekelman, « Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ? », dans M.-F. Baslez (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, p. 139-152.
- Nemo-Pekelman 2015 : C. Nemo-Pekelman, *Rome et ses citoyens juifs (IV^e-V^e siècles)*, Paris.
- Kelly 2013 : Ch. Kelly, *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, Cambridge.
- Millar 2006 : F. Millar, *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Berkeley – Los Angeles – London.
- Palmer 2020 : A. N. Palmer, *The Life of the Syrian Saint Barsauma. Eulogy of a Hero of the Resistance to the Council of Chalcedon*, Oakland [CA].

5. 410 : LE SAC DE ROME

Dario Cellamare

Le 24 août 410 une armée de Goths menée par Alaric entre à Rome [→] : la ville, ancien centre politique de l'empire, est saccagée pendant trois jours. L'événement fut choquant pour une partie des habitants de l'empire de l'époque et, au fil des siècles, plusieurs savants ont vu dans ces vicissitudes un tournant fondamental de l'histoire romaine, signalant le début de la soi-disant décadence de l'empire [Van Nuffelen 2015, p. 328], en proie aux barbares assoiffés de richesses, et géré par une aristocratie incapable de se défendre elle-même.

En réalité il faut dépasser cette image impressionniste, très diffusée dans l'historiographie moderne et même dans les arts figuratifs, et étudier de plus près les acteurs, les événements, les causes. Tout d'abord, ceux que nous appelons « les Goths » étaient une fédération de maintes populations germaniques qui, bien qu'à leur origine extérieure à l'empire romain, étaient depuis longtemps en contact avec lui. Au IV^e siècle, Rome entretient avec ces populations des rapports économiques, culturels et diplomatiques. Les empereurs, plus enclins à utiliser les Goths pour leurs intérêts militaires et économiques qu'à les anéantir, après quelques affrontements militaires, donnaient fréquemment à ces populations l'autorisation de s'installer dans les territoires romains en échange d'impôts et de soldats [Dumézil 2016]. C'est le cas des Goths qui, à la suite de la victoire contre les Romains à Andrinople (378), conclurent un pacte avec Théodose I^{er} (379-395), qui les admit dans l'empire en tant qu'alliés. Il n'y a ni deux mondes opposés ni une opposition irréductible entre les « barbares » et les Romains. À cette époque, de nombreux Germains font partie de l'armée et de la cour impériale : Théodose I^{er} donna sa nièce Serena – devenue sa fille adoptive – en mariage au chef de l'armée romaine occidentale Stilicon, qui est à la fois un Germain et un des plus vaillants défenseur de Rome.

Dans ce contexte émerge Alaric : originaire d'une famille aristocratique germanique, il a grandi dans l'empire romain, il est chrétien et officier de l'armée de Théodose I^{er}. Lorsque les Goths ne reçoivent pas les territoires promis par les Romains, il prend la tête d'une armée rebelle qui – de 395 à 401, du Danube à la péninsule hellénique – traverse et pille les régions de l'empire. Vaincu par Stilicon, il obtient le droit de s'établir dans les territoires romains avec le titre de *rex Gothorum* et *dux per Illyricum*, c'est-à-dire chef de l'armée et des gens de la région, reconnu par son peuple et par l'autorité romaine. Alaric est donc parfaitement inséré dans les hiérarchies politiques et militaires de l'empire [Roberto 2015, p. 77-84]. Entretemps toutefois, tant à la cour d'Honorius (395-423) que d'Arcadius (395-408), les fils de Théodose I^{er}, se développe une nouvelle politique de rejet des peuples germaniques : Stilicon est condamné à mort, les soldats goths et leurs familles dans la péninsule italique sont massacrés. Devant ce volte-face des empereurs, Alaric – qui attendait encore les honneurs, l'argent et les territoires promis –, pour ne pas perdre son pouvoir de négociation, décide d'envahir la péninsule italique, en visant directement Rome (408).

Bien que depuis la moitié du III^e siècle, elle ne soit plus la résidence permanente des empereurs, la ville à cette époque est une cité vivante et prospère : vraie mégapole du monde ancien – avec ses 650.000-700.000 habitants [Roberto 2015, p. 31] –, remplie de monuments, palais impériaux et riches *domus* privées. À Rome habitent encore les familles sénatoriales les plus influentes de l'empire – qui, justement à cette époque, sont présentées par les sources comme ayant une intense activité politique [Roda 1996]. Ce sont précisément la richesse, la *paideia* partagée, les fonctions politiques, et les liens de parenté et d'amitié qui unissent les aristocrates romains. Au-delà des appartenances religieuses, ce qui prévaut est la conviction de faire partie d'un ordre privilégié de l'empire et de l'humanité entière : comme le dit le sénateur Symmaque à son collègue Prétextat [→PRÊTRE, n°1.2], le Sénat est la « meilleure partie du genre humain » (*Lettres* 1, 52 : *pars melior humani generis*).

Toutefois, Rome est aussi fragile : dès le démantèlement des cohortes prétoriennes de la part de Dioclétien et Constantin [→INTRODUCTION, n°3 ; →CONSTANTIN], il n'y a plus d'armées dans la ville et la plupart de ses habitants dépendent des approvisionnements alimentaires provenant de l'Afrique et distribués gratuitement. La seule défense est le Mur d'Aurélien, un anneau fortifié qui entoure toute la ville. Érigé sous Aurélien (270-275) et restauré sous Maxence (306-312) et ensuite sous Honorius, ses 18 kilomètres en font la fortification la plus longue du monde ancien, ce qui le rend en même temps difficile à protéger. Face au siège d'Alaric, les Romains ne peuvent pas résister et ils attendent une aide de l'armée impériale et d'Honorius qui, réfugié à Ravenne [→], n'arrivera jamais. L'interruption des approvisionnements mène rapidement la population à la famine puis à la mort et à l'épidémie.

Comme le raconte l'historien du VI^e siècle Zosime [*infra*, n°1], une délégation de sénateurs est envoyée pour négocier la capitulation et, refusant de recourir aux rites ancestraux pour sa protection, les aristocrates préfèrent payer une rançon. Alaric ensuite essaie d'obtenir une nouvelle fois d'Honorius les récompenses promises ; il utilise des ambassades de sénateurs et même de l'évêque de Rome Innocent, mais l'empereur refuse. Le général recommence le siège de Rome pour obliger Honorius à traiter avec lui, il envoie d'autres délégations à chaque fois en réduisant ses requêtes et, n'ayant aucune intention d'infliger d'autres peines à la ville, il incite le Sénat à proclamer un nouvel empereur, le sénateur Priscus Attale, pour défier la cour de Ravenne et obliger enfin Honorius à concéder un pacte aux Goths.

L'usurpateur est toutefois vaincu et destitué par Alaric lui-même, mais le fait reste quand même remarquable : l'aristocratie romaine, tant païenne que chrétienne, s'allie avec les Germains pour sauver celle qui dans les monnaies d'Attale est célébrée comme « Rome invaincue éternelle » (*Invicta Roma Aeterna*, RIC 10 Priscus Attalus 1404). Face au refus de l'empereur et aux échecs des sénateurs, Alaric entre à Rome pour la piller à travers la *Porta Salaria*, peut-être avec la complicité de quelques familles aristocratiques. Les troupes saccagent les temples et les *domus*, dérobent leurs trésors, font prisonniers beaucoup de Romains, mais – sur l'ordre d'Alaric lui-même – ils ne touchent pas les lieux chrétiens.

L'événement, bien que le résultat final d'une longue suite de négociations et de conflits, fut un choc et plusieurs sources parlent du « sac de Rome », qui devient un thème de la polémique entre païens et chrétiens, utilisé pour accuser les « autres » en tant que responsables de la crise de la ville (non plus) éternelle [Rinaldi 2016, p. 271-286]. Pour les païens, la chute de la ville est le signe de la rupture du pacte entre les humains et les dieux : lorsque les rites ancestraux qui avaient assuré à Rome la gloire et le pouvoir ont été abandonnés, il n'y a plus aucune protection pour aider les humains. Les dieux, trop longtemps déshono-

rés à cause des chrétiens, ont enfin envoyé leur manifestation de désapprobation qui est en même temps un appel pour le retour au *cultus deorum* contre le nouveau dieu des chrétiens [→PARTIE I, n°1.5.1], faible et incapable de sauver l'empire.

En revanche, face à la chute de Rome la position des chrétiens est plus nuancée : si les historiens ecclésiastiques de langue grecque n'en parlent presque pas, en Occident Orose [*infra*, n°2] reconnaît la bonté du projet divin même dans cette crise. Par ailleurs, Augustin [*infra*, n°3] ou Jérôme ne minimisent pas leur choc : ce dernier pleure le sort de la ville, qui est représentée comme le signe d'un monde entier voué à sa fin [Doignon 1990]. Pour Jérôme désormais « s'est éteinte la lumière la plus brillante de toute la terre et [...] dans une ville unique on voit périr le monde entier » (*Commentaire sur Ézéchiel*, préface 1, 1).

En réalité, même si le sac de Rome a eu des conséquences remarquables en ce qui concerne le déclin démographique et la diffusion des sépultures *intra-muros* [→ESPACES FUNÉRAIRES], les destructions ont été assez limitées et les bâtiments les plus célèbres ont été restaurés rapidement [Taylor, Rinne, Kostof 2016, p. 162-163]. La communauté chrétienne joue un rôle de premier plan dans la reconstruction de la ville, en soustrayant à la « Rome païenne » le rôle de protagoniste politique et l'initiative de construction : cela conduit à un changement radical du paysage religieux de Rome et de sa hiérarchie des lieux, l'un des aspects les plus novateurs de cette époque.

1. La perspective païenne : Zosime

Fonctionnaire impérial au tournant des v^e-vi^e siècles, Zosime est une source précieuse de l'Antiquité tardive. Actif à Constantinople alors que l'empire d'Occident est désormais désagréé, il écrit une *Histoire nouvelle* qui, en commençant par la guerre de Troie, retrace l'histoire de Rome jusqu'aux événements précédant le sac de la ville de l'année 410. En ajoutant progressivement des détails, Zosime approfondit les événements – militaires, politiques, religieux – qui ont amené Rome à l'état de faiblesse de la fin du iv^e siècle, quand l'empire doit faire face aux invasions des Goths et aux guerres civiles. Au dire de l'historien, la providence divine, qui avait poussé et soutenu les Romains et leur expansion, les a désormais abandonnés et l'empire va de plus en plus chuter sans possibilité de rachat. La responsabilité en retombe entièrement sur Constantin [→], le premier empereur à se convertir au christianisme, et sur ses successeurs qui ont abandonné les rites traditionnels de Rome pour des croyances incapables d'assurer le salut public.

En utilisant plusieurs sources littéraires aujourd'hui quasiment perdues, Zosime est presque le seul auteur dont on dispose qui appartienne au soi-disant courant païen de l'historiographie tardo-antique [Paschoud 2006], selon lequel les invasions des ennemis, la corruption de l'élite dirigeante, la décadence de l'empire est la conséquence de la fin des sacrifices [→ORTHOPRAXIE]. Il n'y a que de rares cas où les villes arrivent encore à se sauver de la menace des invasions, et cela seulement grâce aux dieux. C'est le cas d'Athènes (*Histoire nouvelle* 5, 5, 8) qui, visée par Alaric pendant son incursion en *Achaia*, même « en ces temps si impies » (*en houtô dussebesi kairois*) est protégée par une « divine providence » (*theia pronoia*) : la déesse Athéna et le héros Achille apparaissent sur les murs de la ville et le général goth est si effrayé qu'il préfère abandonner son projet de conquête et négocier son entrée (5, 6, 1-3).

Cela aurait pu être aussi le cas de Rome : Zosime rapporte, pendant le premier siège d'Alaric, des négociations entre ce dernier et le Sénat pour la paix. Face à l'échec diplomatique, la délégation se souvient « du secours dont la ville avait fréquemment bénéficié jadis dans les situations difficiles, et du fait qu'ils [les sénateurs] en avaient été privés pour avoir négligé les traditions ancestrales (*ta patria*) » (5, 40, 4 : trad. F. Paschoud, CUF). Après ces considérations, Zosime continue son récit que voici.

Zosime, *Histoire nouvelle* 5, 41, 1-3 (trad. F. Paschoud, CUF, légèrement modifiée)

Cependant qu'ils en étaient à ces réflexions, le préfet de la ville Pompéianus rencontra quelques hommes arrivés d'Étrurie à Rome, qui affirmaient avoir libéré une ville nommée Narni des dangers qui la menaçaient et chassé les Barbares qui la pressaient grâce aux prières adressées au divin et aux cérémonies religieuses célébrées selon les rites ancestraux (*kata ta patria therapeia*), après que se furent produits des coups de tonnerre et des éclairs extraordinaires. S'étant entretenu avec eux, il se tourne vers le genre de secours qui résulte des pratiques religieuses (*tôn ieratikôn*) ; se souvenant cependant de la croyance (*doxan*) qui prévalait et désireux de rendre son entreprise plus sûre, il fait part de tout à l'évêque de la ville – c'était Innocent ; celui-ci préféra le salut de la ville à sa propre croyance et autorisa les Étrusques à accomplir en secret les rites qu'ils connaissaient. Mais lorsqu'ils déclarèrent que leur célébration ne serait profitable à la ville que si les cérémonies traditionnelles étaient célébrées aux frais de l'État et si le Sénat montait au Capitole et accomplissait à cet endroit, ainsi que sur les places de la ville, toutes les solennités qu'il fallait, il n'y en eut pas un seul qui osât participer au culte selon le rite ancestral ; bien au contraire, ils ne tinrent pas compte des hommes venus d'Étrurie et entreprirent de courtiser le Barbare (*eis to therapeusai ton barbaron*) autant qu'ils purent.

Au-delà des débats concernant l'historicité de cet épisode, il convient de considérer plutôt que chez les Romains les Étrusques incarnent l'image du peuple le plus expert en matière de sacrifices et d'interprétation de la volonté divine. L'*Etrusca disciplina* était une modalité d'accomplissement des rites divinatoires romains, telles que l'observation et l'interprétation des entrailles des animaux sacrifiés, des phénomènes météorologiques et des autres signes prodigieux [→CONSTANTIN, n°3]. On peut supposer que Zosime puise dans cette réputation des Étrusques – déjà attestée chez Cicéron (*De la divination* 1, 93) ou Tite-Live (5, 1, 6) et encore dans l'Antiquité tardive (Ammien Marcelin, *Histoires* 25, 2, 7) – pour souligner l'aveuglement des Romains : même si Rome disposait des moyens pour se sauver, la cité ne cessa de refuser les cultes traditionnels.

Zosime souligne également la mutation des rapports de force entre les religions : le préfet Pompéianus, pour accomplir les rites, doit composer avec une ville où la croyance chrétienne (*doxa*) est majoritaire et l'évêque est devenu désormais un interlocuteur incontournable pour la gestion de la vie publique, un protagoniste de la vie sociale et politique de la ville. En dépit de sa religion, Innocent autorise les rites des Étrusques : face à la menace extérieure, ce qui prévaut est moins une opposition entre la « Rome païenne » et la « Rome chrétienne » que les intérêts collectifs de la cité et de l'aristocratie, une solidarité civique qui dépasse les appartenances religieuses. Néanmoins, il ne fut pas possible célébrer les anciens cultes : l'insistance des Étrusques (et de Zosime) sur la nécessité d'une participation massive aux rites, aux frais de la *res publica*, dans le lieu cultuel le plus important de Rome – ce Capitole que Constantin avait déserté pour ne pas sacrifier aux dieux (2, 29, 5) – souligne la nature publique du *cultus deorum*, l'imbrication de la politique et de la religion [→].

Le seul moyen pour échapper aux Goths, d'après Zosime, serait de rétablir le pacte entre les humains et les divinités : il est nécessaire que la *res publica* se voue aux anciens cultes et abandonne le christianisme. Mais personne n'ose vénérer les dieux. « Le culte selon les traditions ancestrales » (*kata ta patria therapeia*) [→PARTIE I, n°1.5.1] est abandonné et les sénateurs préfèrent « vénérer le barbare » (*therapeusai ton barbaron*), en payant à Alaric une rançon. Zosime décrit une aristocratie qui renonce à son histoire. Paroxysme de cet oubli, pour grappiller l'argent pour payer les Goths, les Romains dépouillent les temples et font fondre les statues des dieux, y compris celle de la divinité *Virtus*, signe que leur courage et leur vertu avaient disparu (5, 41, 7). Le dernier espoir pour Rome pourrait être une offre de paix qu'Alaric adresse à la cour impériale, mais les conseillers (chrétiens) d'Honorius refusent tout accord. La Cité est condamnée et Alaric entre à Rome : « tel était l'aveuglement de l'esprit de ceux qui gouvernaient alors l'empire, privés de la providence de dieu (*theou pronoias*) » (5, 51, 2).

2. La perspective chrétienne : Orose

Paul Orose est un prêtre originaire de la *Gallaecia*, province romaine dans le nord-ouest de la péninsule ibérique. Vers 411-414 il se rend à Hippone en *Africa Proconsularis* chez Augustin, pour approfondir la doctrine chrétienne et collaborer avec lui (Augustin, *Lettres* 166). Après un voyage en *Palaestina I* où il rencontre Jérôme et participe à un synode à Jérusalem, il revient à Hippone et, sous l'impulsion d'Augustin, il compose son ouvrage le plus important : les *Histoires contre les païens*, terminé en 417-418. Première histoire universelle écrite en latin, l'œuvre vise à encadrer tous les événements du monde – depuis la création jusqu'à l'époque de l'auteur – dans une perspective chrétienne, en soulignant l'action providentielle de Dieu et le déploiement progressif, dans l'histoire, de son dessein pour le salut des hommes [Van Nuffelen 2012].

Ce sont les événements contemporains qui ont poussé Orose à composer son ouvrage : pour répondre aux accusations des païens selon lesquelles le sac d'Alaric était la faute des chrétiens, l'œuvre cherche à montrer que même la prise de la ville faisait partie d'un plan divin pour le mieux. Orosius écrit les *Histoires* précisément pour démontrer que la crise actuelle (dont le sac de Rome est un élément crucial) ne peut pas être considérée comme une conséquence du christianisme. Tout d'abord, l'auteur rappelle qu'Alaric n'a pas été le premier chef goth à essayer de conquérir Rome : déjà Radagaise quelques années auparavant avait essayé, mais sans succès. Pour Orose, il est certain que ce fut le résultat de l'intervention divine : Radagaise était païen et son éventuelle conquête aurait fait de Rome un carnage pour satisfaire sa soif de sacrifices sanglants (7, 37, 4-16). La défaite du général païen était aussi un avertissement pour les païens de Rome, pour qu'ils se convertissent au christianisme.

Néanmoins, Rome est ingrate et l'aristocratie persévère dans ses rites impies : « ainsi, après un tel accroissement de blasphèmes et aucune repentance, ce châtiment ultime et longtemps en suspens atteint la Ville » (7, 38, 7). Dieu, comme un enseignant sévère, punit les Romains pour les corriger ; mais il est aussi un père miséricordieux, il récompense la foi chrétienne de l'empereur Honorius et il envoie le chrétien Alaric, qui traite la ville et ses habitants avec respect et piété.

Le passage suivant est tiré de la description de la prise de Rome par les Goths : Orose se concentre sur un épisode apparemment négligeable, mais qui va devenir le point culminant de l'invasion entière. Il décrit l'irruption d'un Goth chrétien dans une « demeure ecclésiastique » (*ecclesiastica domus*), où il découvre une « vierge consacrée à Dieu » (*sacra Deo virgo*). Le soldat, en ne voulant plus saccager, demande poliment les biens présents dans le lieu et trouve ce que la femme définit comme « les vaiselles sacrées de l'apôtre Pierre » (*Petri apostoli sacra ministeria*). Orose nous rapporte la réaction de l'envahisseur.

Orose, *Histoires (contre les païens)* 7, 39, 6-10 ; 15-18 (trad. M.-P. Arnaud-Lindet, CUF)

6. Mais le barbare, poussé au respect de la religion par la crainte de Dieu (*ad reverentiam religionis timore Dei*) et par la foi de la vierge (*fide virginis*), en référa par l'intermédiaire d'un messenger à Alaric ; et celui-ci ordonna que tout ce qu'il y avait de vases fût immédiatement rapporté à la basilique de l'apôtre (*ad apostoli basilicam*), et également que la vierge et tous les chrétiens qui se joindraient à elle fussent emmenés au même endroit sous protection. Cette demeure ecclésiastique était loin des saints sièges, à ce qu'on dit, et distante de la moitié de la Ville. Ainsi donc, au grand émerveillement de tous, les vases d'or et d'argent distribués un par un à chacun et levés au-dessus des têtes sont transportés à la vue de tous ; le pieux cortège est protégé par des glaives brandis de toutes parts pour la défense ; un hymne à Dieu est chanté publiquement par les Romains et les barbares qui chantent en cœur ; la trompette du salut résonne largement au sein de la destruction de la ville : elle appelle et entraîne ceux qui se dissimulent encore dans des cachettes ; les vases du Christ accourent ensemble de toutes parts vers les vases de Pierre, un bon nombre même de païens se mêlent aux chrétiens par la profession de foi (*Christianis professione admiscentur*), même si ce n'est pas par la foi, et ainsi ils s'échappent cependant momentanément, pour que, par là, ils soient davantage confondus ; plus abondamment se réunissent les Romains qui se réfugient, plus avidement sont entourés leurs protecteurs barbares (*barbari defensores*). [...]

15. Le troisième jour après l'entrée des barbares dans la Ville, ils s'en allèrent de leur propre gré après avoir incendié un certain nombre d'édifices, il est vrai, mais il n'y eut là rien d'importance comparable à ce qu'avait causé le hasard pour la sept-centième année de sa fondation. De fait, si j'examine en détail l'embrasement accompli par l'empereur Néron pour se distraire, sans aucun doute cet incendie qu'avait provoqué la débauche du Prince ne pourra en rien être mis sur le même plan que celui que causa de nos jours la colère du vainqueur. Je ne dois pas non plus, dans un rapprochement de ce genre, rappeler l'incendie des Gaulois, qui, pendant presque toute la durée de l'année qui le suivit, eurent en leur possession les cendres écrasées de la Ville incendiée et détruite. Et, afin qu'il ne vienne à personne l'idée de douter que cela a été permis aux ennemis pour la correction de la cité orgueilleuse, débauchée et blasphématrice, au même moment les lieux les plus prestigieux de Rome qui n'avaient pu être incendiés par les ennemis furent détruits par la foudre.

Cette représentation sanctionne pour Orose le plan providentiel de Dieu pour Rome, pour la correction salutaire de ses citoyens : tandis que les armes et les soldats échouent dans la défense des Romains, la crainte de Dieu et la foi de la vierge poussent le barbare – et toute l'armée – à respecter la religion chrétienne, ses objets et ses fidèles. Le christianisme, comme un nouveau gardien de la ville, transforme l'invasion en un cortège pacifique et les barbares deviennent paradoxalement les protecteurs (*defensores*) des Romains.

Avec l'hymne à Dieu, un nouveau type de procession triomphale, sans vainqueurs ni vaincus, ratifie et célèbre la nouvelle unité du corps civique : les Romains et les Goths disparaissent en tant qu'étrangers et ennemis et une communauté inédite naît, où tous sont frères grâce à la foi en Dieu, sauvés pour la vie éternelle, indifférents aux massacres de ce monde. Ce salut est pour tous, y compris les païens : même si la plupart d'entre eux simulent

la conversion [→], Orose souligne le renversement de la situation politique et religieuse. Si les dieux et les rites des païens sont impuissants, ce qui assure le salut est de se déclarer chrétiens [→].

L'historien semble tourner dans une perspective chrétienne le récit virgilien : si Énée s'échappant de Troie emportait les « objets sacrés » (*sacra*) jusqu'au Latium pour engendrer la lignée qui allait dominer le monde (*Énéide* 2, 293-297 ; 717-720), désormais les « vaisselles sacrées » (*sacra ministeria*) de l'apôtre Pierre deviennent le signe de la nouvelle protection divine ; leur transport à la basilique Saint-Paul-hors-les-murs se transforme en un rite de fondation de la nouvelle ville du peuple du Christ.

Orose évoque aussi le sac de Rome mené par les Gaulois (au début du iv^e siècle avant notre ère). Comme le raconte Tite-Live sous Auguste, à l'époque, les Romains cherchèrent refuge – en vain – sur le Capitole pendant que les vestales et le flamme de Quirinus fuyaient Rome en portant les « objets sacrés publics » (5, 39, 11 : *sacra publica*), appelés ailleurs les « objets sacrés du peuple romain » (5, 40, 7-9). Huit siècles plus tard, d'après Orose, le seul salut se trouve dans l'*apostoli basilicam*. L'historien présente une nouvelle topographie – urbaine, religieuse, politique – où la basilique a remplacé le Capitole [→ROME]. Celui-ci, qui a été le centre de la vie de Rome, est maintenant abandonné, il a perdu son rôle et il n'est même pas mentionné. Le Capitole devient, paradoxalement, un lieu périphérique au cœur même de la ville – tandis que la basilique chrétienne, bien qu'éloignée, est devenue le nouveau centre.

La Rome païenne, détruite et reconstruite à plusieurs reprises, était victime des caprices du hasard, des ennemis et des empereurs ; la « nouvelle » Rome, la Rome chrétienne, grâce à la protection de Dieu – et de ses agents, les barbares – peut se maintenir solidement : c'est pour cela que « cette invasion de Rome avait été conduite par l'indignation de Dieu plus que par la force de l'ennemi » (7, 39, 2).

3. La sublimation au-delà des événements et de l'histoire : Augustin

Choqué par les événements romains, Augustin aborde plusieurs fois le sac d'Alaric dans ses lettres, sermons et traités. Il ne minimise pas la catastrophe de l'événement, mais il essaie notamment d'encourager les chrétiens à ne pas céder au désespoir ou, pire, aux récriminations contre Dieu. D'abord, Augustin rappelle la bonté de Dieu, qui a seulement envoyé à Rome un amendement pour corriger la ville avant le jugement final, contrairement à Sodome, la ville pécheresse par antonomase de la tradition biblique qui a été entièrement détruite (*Sermons* 397, 2). En outre, il rappelle que les tourments que les habitants ont subis ne seront jamais comparables à ceux du patriarche Job (*Sermons* 397, 3) ou de Jésus (*Sermons* 397, 9). Dans un autre sermon, l'évêque répond directement aux païens et à leurs accusations antichrétiennes : Rome n'a pas été saccagée à cause de la destruction des idoles, car par exemple Alexandrie – qui a fait table rase des dieux [→SÉRAPÉUM] – ou Constantinople [→] – qui depuis sa fondation n'a jamais eu de temples païens – sont toujours solides et prospères (*Sermons* 105, 12-13).

Une réflexion exhaustive sur la question est ensuite proposée dans *La cité de Dieu*. Comme le dit Augustin lui-même, cet ouvrage a été composé, poussé par un correspondant (Augustin, *Lettre* 136), pour défendre la « maison de Dieu » et pour répliquer au fait que

« les adorateurs d'une multitude de faux dieux, que nous appelons ordinairement les païens, s'efforcèrent de faire retomber ce désastre [le sac de Rome] sur la religion chrétienne et se mirent à blasphémer le vrai Dieu avec plus d'âpreté et d'amertume que d'habitude » (*Les révisions* 2, 43 : trad. G. Bardy, SC).

Bien qu'elle soit liée à un événement précis, l'œuvre remet plus largement en cause la culture et l'histoire de Rome. Le traité apologétique et polémique se transforme en une grande interprétation théologique de l'histoire : Augustin s'interroge sur les destins, la raison d'être des humains et de leurs institutions face au message de salut du Christ, un message qui a ouvert pour tous une réalité ultérieure et supérieure, une nouvelle patrie céleste – la cité de Dieu.

Composé entre 412 et 425/426, cet ouvrage comprend 22 livres : dans les dix premiers, l'évêque réfute l'idée selon laquelle le polythéisme garantissait la moralité des citoyens et le salut de Rome ; les livres suivants sont consacrés à l'exposition de la doctrine chrétienne concernant l'homme et l'histoire. En citant Salluste, Cicéron et d'autres auteurs qui déplorent la corruption des coutumes et de la *res publica*, Augustin montre que la décadence de Rome a débuté bien avant l'avènement de Jésus : face à la mollesse engendrée par le luxe et aux débâcles militaires qui jalonnent toute l'histoire de Rome, aucun dieu n'a jamais rien fait (*La cité de Dieu* 2, 19-22). L'évêque énumère tous les carnages que les Romains ont infligés ou subis quand ils pouvaient encore dévouer un culte envers leurs dieux et il conclut que, à l'époque des guerres civiles, les massacres étaient bien plus violents que celui d'Alaric. Les dieux, nombreux jusqu'au ridicule (4, 8-10), n'ont qu'encouragé l'indécence car les dieux romains ne sont que des démons et leurs mythes sont des histoires de crimes et d'immoralité ; ils n'ont aucun pouvoir sur le destin de Rome et il est absurde de croire que la vénération de leurs images aurait pu arrêter Alaric (3, 18, 2).

En conclusion, toute la religion païenne ne constitue qu'un crime avec un masque divin (2, 25). Néanmoins, le peuple romain connut une longue période de prospérité : guidé par l'honneur, la vertu et le respect pour la justice, il est parvenu à édifier une cité glorieuse et puissante. Le passage suivant est tiré du cinquième livre de *La cité de Dieu*, où Augustin compare cet honneur obtenu par les Romains avec l'honneur du peuple du Christ.

Augustin, *La cité de Dieu*, 5, 15-17, 1 (trad. G. Combès, rev. G. Madec, BA n°3)

15. [...] Ils [les Romains] ont certes sacrifié leurs intérêts privés à l'intérêt général, c'est-à-dire à l'État et à son trésor public, ils ont résisté à l'avarice, ils ont veillé au bien de la patrie avec un esprit libre, ils ont été exempts des crimes et des vices punis par leurs lois ; par tous ces moyens comme par un chemin légitime, ils se sont portés vers les honneurs, le pouvoir et la gloire [...].

16. Tout autre est, même ici-bas, la récompense des saints qui souffrent des opprobres pour la vérité de Dieu, odieuse, elle, à ceux qui aiment ce monde. Cette Cité est éternelle : là personne ne naît parce que personne ne meurt ; là est la véritable et pleine félicité, qui n'est pas une déesse, mais un don de Dieu ; de là nous avons reçu le gage de notre foi pour tout le temps où, pérégrinant (*peregrinantes*), nous soupignons après sa beauté ; là le soleil ne se lève plus sur les bons et les méchants (*Matthieu* 5, 45), mais le soleil de justice ne protège que les bons ; là, plus d'efforts laborieux pour enrichir le trésor public aux dépens de la fortune privée, car le trésor commun sera la vérité.

Par suite, ce n'est pas seulement pour qu'une telle récompense fût accordée à de tels hommes que l'empire romain s'est développé et a conquis la gloire humaine, c'est aussi pour que les citoyens de cette cité éternelle, au long de leur pèlerinage d'ici-bas (2 *Corinthiens* 5, 6), fixent sur ces exemples un regard attentif et sage et voient quel amour est dû à la patrie céleste en vue de la vie éternelle, quand la cité terrestre est tant aimée de ses citoyens en vue de la gloire humaine.

17. Quant à cette vie mortelle, en effet, qui s'écoule et s'achève en peu de jours, qu'importe sous quelle autorité vit l'homme fait pour mourir, si ceux qui commandent ne le contraignent pas à des actes impies et iniques ? Si les Romains ont nui de quelque façon aux nations à qui ils ont imposé leurs lois après les avoir subjuguées, n'est-ce pas uniquement parce qu'ils l'ont fait au prix d'atroces carnages ?

Augustin ne se contente pas de montrer l'inutilité des dieux païens pour la conservation de l'État, ni comme Orose [*supra*, n°2] d'essayer seulement de souligner l'action bénéfique de Dieu pour Rome. Il force la perspective humaine, trop liée aux destins matériels, en introduisant une nouvelle dimension : celle de la cité de Dieu, la seule vraiment éternelle. Elle est au-delà des vicissitudes humaines et au-delà de l'histoire, mais elle n'est pas moins réelle : quelques-uns des citoyens de cette ville – les saints – sont déjà dans ce monde, étrangers (*peregrinantes*) et en quête de leur propre pays. La gloire obtenue par ces derniers est bien supérieure à celle des Romains, mais cela ne signifie pas qu'il y a nécessairement une incompatibilité entre la cité humaine et la cité de Dieu. Il peut y avoir des moments historiques de collaboration entre les deux réalités, mais Augustin invite les chrétiens à se rappeler qu'ils ont une vraie patrie de béatitude éternelle, qui a été déjà annoncée par l'évangile et qu'il faut attendre avec espoir.

Par ailleurs, bien qu'Augustin parle d'un peuple du Christ et d'un peuple romain, ces deux modèles théologiques ne correspondent pas précisément à des réalités historiques, telles que la *res publica* ou l'Église : les citoyens de toutes les nations sont appelés à faire partie de la cité de Dieu, et la cité de Dieu accepte toutes les institutions humaines du moment qu'elles poursuivent la paix sur terre, la justice, la vénération de Dieu (19, 17). Mais, si les sociétés humaines perdent leur aspiration à la justice, les royaumes se révèlent n'être rien que de « vastes brigandages » (4, 4) : telle est la supériorité de la gloire des saints comparée à celle des Romains, car ces derniers ont souffert pour un État à la morale inconstante, en gagnant des honneurs éphémères. En revanche les chrétiens, en se sacrifiant pour la demeure céleste, sont les héritiers des Romains et leur perfectionnement, car leur récompense est éternelle. Ce qui compte, donc, ce n'est pas Rome qui est saccagée, mais les honneurs qu'on peut obtenir dans la seule ville éternellement glorieuse : le vrai refuge pour les errants ce n'est pas l'asile de Romulus dans la cité des humains, mais la rémission des péchés pour la cité de Dieu, dont les plans sont insondables (4, 17, 2).

Ces derniers tendent vers le bien et le bonheur, mais ce n'est pas aux humains de les juger, puisque les créatures sont incapables de saisir le dessein divin. En effet, c'est le même Dieu qui a donné le pouvoir à Constantin [→], le chrétien, et à Julien [→], l'Apostat (5, 21) ; le même Dieu qui a soutenu Rome et l'a punie ensuite, mais on en ignore la raison. Finalement, conclut Augustin en s'adressant à ses interlocuteurs païens, il faut reconnaître que les destinées humaines – y compris celles de Rome – sont intrinsèquement affectées par le mal, car les humains sont ontologiquement imparfaits : Augustin exhorte les païens à l'admettre et donc à mettre fin à leur spécieuse polémique antichrétienne. Au mieux, les humains ne peuvent qu'observer le plan divin et pressentir le Bien à partir des biens terrestres, en remontant des signes terrestres au sens final.

Bibliographie

- Doignon 1990 : J. Doignon, « Oracles, prophéties, “on-dit” sur la chute de Rome (395-410). Les réactions de Jérôme et d’Augustin », *Revue des études augustinienes* 36, p. 120-146.
- Dumézil 2016 : B. Dumézil, « L’Antiquité tardive, discours et réalité des “Grandes Invasions” », dans *Id.* (éd.), *Les barbares*, Paris, p. 43-65.
- Paschoud 2006 : F. Paschoud, *Eunape, Olympiodore, Zosime : scripta minora. Recueil d’articles*, avec addenda, corrigenda, mise à jour et indices, Bari.
- Rinaldi 2016 : G. Rinaldi, *Pagani e cristiani. La storia di un conflitto*, Roma – Bari.
- Roberto 2015 : U. Roberto, *Rome face aux Barbares. Une histoire de sacs de la Ville*, Paris (1^{ère} éd. italienne Roma – Bari, 2012).
- Roda 1996 : S. Roda (éd.), *La parte migliore del genere umano. Aristocrazie, potere e ideologia nell’occidente tardoantico*, Torino.
- Taylor, Rinne, Kostof 2016 : R. Taylor, K. W. Rinne, S. Kostof, *Rome : An Urban History from Antiquity to the Present*, New York.
- Van Nuffelen 2012 : P. Van Nuffelen, *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford.
- Van Nuffelen 2015 : P. Van Nuffelen, « Not much happened : 410 and all that », *Journal of Roman Studies* 105, p. 322-329.

6. CONCILES

Mantë Lenkaitytė Ostermann

Les communautés chrétiennes de l'Antiquité tardive ne disposaient pas d'un code de lois ecclésiastiques unique. Les instances législatives ecclésiastiques étaient les conciles (gr. *sunodoi*, lat. *concilia*). Depuis le II^e siècle, il existe des attestations des réunions des représentants des Églises d'une même région pour délibérer sur des questions doctrinales et pratiques : à Rome en 144, pour juger le cas de Marcion (Tertullien, *Contre Marcion* 1, 19), en Asie Mineure vers 170 pour juger les disciples de Montan (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 5, 16) [→PROPHÈTE, n°2], dans différentes régions quelques années plus tard pour régler sur la date de Pâques (*ibid.* 5, 23).

Toutefois, on ne peut véritablement parler de conciles qu'à partir du III^e siècle, si l'on définit un concile dans le sens qui deviendra habituel, c'est-à-dire une assemblée délibérative des évêques accompagnés de leur clergé, qui entendent des témoignages, discutent en matière de doctrine, de rites et d'organisation interne (avec la discussion mise en procès-verbal), parviennent à de solutions par voie de vote et publient les résultats par une lettre synodale. Cette procédure, qui visait à obtenir l'unanimité, était une adaptation du modèle civique romain, tel qu'il était connu d'après le fonctionnement des assemblées municipales et provinciales [Hess 2002, p. 14 ; 24-27].

Le canon 5 du concile de Nicée en 325 avait prescrit de tenir les conciles provinciaux deux fois par an, mais en réalité les conciles ecclésiastiques n'ont eu aucune régularité. Leur ampleur pouvait également varier entre un concile provincial, un concile régional réunissant des évêques de plusieurs provinces et un concile général convoqué par un empereur et rassemblant des évêques d'une grande partie de l'empire. Depuis Constantin (312-337) [→] en effet, les empereurs, soucieux de résoudre les conflits qui pouvaient farouchement opposer certaines Églises ou leurs évêques [→DÉBATS], prenaient parfois l'initiative de convoquer un concile pour rétablir la paix sociale (p. ex. Constantin a convoqué les conciles à Arles en 314, à Nicée en 325 et à Tyr en 335). Pour ce faire, les empereurs n'hésitaient pas à mettre à disposition des évêques l'infrastructure impériale, tel le *cursus publicus* (service de poste et de transport) et le financement du séjour, mais l'implication impériale signifiait aussi une surveillance, voire une influence sur les décisions prises.

La postérité a associé à certains conciles généraux de l'Antiquité tardive l'épithète « œcuméniques » qui renvoie à l'autorité de ses décisions, car des évêques de l'ensemble du « monde habité » (gr. *oikoumenē*) y auraient pris part*. La tradition occidentale a ainsi retenu comme œcuméniques sept conciles : Nicée (325), Constantinople (381), Éphèse (431),

* L'expression « concile œcuménique » (gr. *oikoumenikē sunodos*) a été empruntée par les chrétiens au vocabulaire des associations grecques [Chadwick 1972].

Chalcédoine (451), Constantinople II (553), Constantinople III (681), Nicée II (787). En réalité, la participation de l'ensemble des évêques dans un concile n'a jamais existé et une grande partie des conciles convoqués par les empereurs n'a pas été retenue comme œcuménique. Les critères théologiques d'un concile œcuménique ont été élaborés seulement au VI^e siècle [L'Huillier 1991]. D'ailleurs, la distinction terminologique faite par l'historiographie entre, d'un côté, « conciles » (terme d'origine latine) appliqués aux assemblées de l'Église universelle et, d'un autre côté, « synodes » (terme d'origine grecque) appliqués aux assemblées ecclésiastiques régionales, n'existait pas dans l'Antiquité.

Les décisions conciliaires portaient soit sur la doctrine exprimée à travers les définitions de la foi [→ DÉBATS], soit sur la discipline définie dans les canons. Un canon désigne une décision de nature législative prise par un concile ecclésiastique au sujet de la discipline relative soit aux domaines propres à l'Église (institutions, culte, intégration des hérétiques), soit à la vie des fidèles (comportement et discipline).

Les premiers canons conservés datent du IV^e siècle, tant en Orient qu'en Occident. Ils nous sont parvenus à travers les collections canoniques. Or, ces collections canoniques « sont toutes postérieures aux conciles dont elles rapportent les canons, et cela parfois après un intervalle de plusieurs siècles » [Gaudemet 1985, p. 42]. Compilée, corrigée et interpolée à différents moments historiques, chacune de ces collections avait sa propre raison d'être, résultant d'un processus semblable à celui de la compilation des codes législatifs impériaux [→ LÉGISLATION]. Il faut ainsi tenir compte du fait que l'information véhiculée par ces textes « n'est ni complète ni sûre » [Gaudemet 1994, p. 44].

Avec le temps, les canons incorporés dans les collections ecclésiastiques ont pris la valeur de règles générales, mais à l'origine les décisions conciliaires répondaient à des situations précises et des questions concrètes qui souvent nous échappent. Aussi, pendant très longtemps on ignorait que la première collection des canons grecs a été constituée par Euzoïos, l'évêque arien d'Antioche entre 360 et 376, ce qui n'a pas empêché son appropriation quelques années plus tard par les nicéens, qui en ont fait le noyau du droit canonique pour les siècles à venir [Schwartz 1960 ; Mardirossian 2010].

Il est difficile de savoir quelle était l'application immédiate des décisions disciplinaires d'un concile. On tend à admettre que les décisions d'un concile régional ont eu un caractère obligatoire pour toute la région concernée, malgré le fait que cette obligation était essentiellement de caractère moral et non juridique [Gaudemet 1994, p. 45]. Certaines dispositions conciliaires pouvaient être reprises dans des constitutions impériales, surtout sous forme de lois coercitives au sujet des hérétiques. L'avènement de Théodose I^{er} a marqué une nouvelle étape de l'implication de plus en plus exprimée de l'empereur dans les affaires ecclésiastiques [→ CHRÉTIEN, n°4], mais c'est seulement Justinien (527-565) [→] qui en 545 a déclaré donner valeur de loi impériale aux canons des quatre premiers conciles « œcuméniques » (*Novelles* 131, 1).

Contrairement aux œuvres polémiques qui visent un public diversifié, le discours législatif ecclésiastique s'adresse aux membres d'une ou de plusieurs communautés chrétiennes bien précises. Celles-ci pouvaient par exemple être confrontées à des cas d'apostasie massifs dans le cadre des persécutions du début du IV^e siècle [*infra*, n°1]. Ces mêmes persécutions ont laissé des traces durables sur les communautés de l'Afrique romaine qui, déchirées par des conflits d'ordre idéologique, cherchaient à s'attirer des membres du groupe opposé [*infra*, n°3]. D'une façon plus générale, on remarque le souci soit d'intégrer les autres groupes (hérétiques, païens, juifs) dans la communauté, soit de s'en distinguer en

traçant des frontières en matière de rites et de comportement pour affermir une identité chrétienne [*infra*, n°2].

1. Intégrer ceux qui ont participé aux sacrifices païens lors des persécutions

Très probablement en 314, un concile a eu lieu à Ancyre, le centre administratif de *Galatia I* en Asie Mineure. C'est le premier concile grec dont les canons nous sont parvenus. Aucune autre source ne parle explicitement de ce concile, les canons et les noms des évêques qui y ont participé livrant la seule information disponible. Entre 12 et 18 évêques provenant des provinces d'Asie Mineure et de Syrie y ont pris part [Ohme 2012, p. 39-41]. Le concile a adopté 25 canons dont dix (canons 1 à 9 et 12) traitent de la réintégration des chrétiens qui ont accepté de sacrifier lors des cultes païens afin d'échapper à la persécution, toute récente, de Dioclétien et des autres tétrarques (plusieurs édits entre 303 et 313) [→LÉGISLATION, n°2 ; →PARTIE I, n°2.2.3].

Les canons du concile d'Ancyre imposent des sanctions pour différents cas de fautes liées à la participation au sacrifice : l'acte lui-même de sacrifier (canons 1, 2, 4, 6, 8 et 12), le fait d'avoir reçu dans les mains une offrande ou d'avoir mangé de la nourriture issue du sacrifice (canon 3) [→PUR, n°3], la participation à un banquet à la suite d'un sacrifice (canon 4), avec un accent mis sur le fait d'avoir mangé (canon 5), ainsi que le fait d'avoir participé au banquet, même en ayant apporté et consommé ses propres mets (canon 7). Ce dernier cas est traité avec plus d'indulgence (une pénitence plus courte) que celui d'avoir mangé de la nourriture issue du sacrifice.

Les cas problématiques traités dans les canons d'Ancyre doivent être interprétés dans un contexte plus large, celui de l'intégration des chrétiens dans la vie civique de l'empire, ponctuée de pratiques rituelles comprenant les sacrifices. Déjà depuis le 1^{er} siècle, les sources attestent de discussions pour déterminer si un chrétien pouvait manger de la viande d'un animal offert comme sacrifice dans un culte païen (voir *1 Corinthiens* 8-10). La question est devenue particulièrement disputée à partir du milieu du III^e siècle, depuis que certains empereurs ont ponctuellement imposé de sacrifier aux divinités de l'empire. Bien qu'à partir de la deuxième décennie du IV^e siècle il n'y ait plus eu de mesures antichrétiennes, la participation des chrétiens aux banquets sacrificiels est attestée tout au long du IV^e et au début du V^e siècle [Rebillard 2010 ; →ORTHOPRAXIE].

Concile d'Ancyre, canon 4 (trad. Mardirossian 2010, p. 267, modifiée)

À propos de ceux qui ont sacrifié de force et qui, en outre, ont pris un repas (*deipnêsantôn*) dans des lieux des idoles (*eidôleia*), ceux donc qui, y étant emmenés, y sont montés avec une attitude joyeuse, ont fait usage d'un habit somptueux, et ont participé avec indifférence au repas (*deipnou*) préparé, il a été décidé qu'ils seront auditeurs (*akroasthai*) pendant un an, qu'ils se prosterneront pendant trois ans, qu'ils prendront part seulement à la prière pendant deux ans, et qu'alors ils viendront à la perfection.

Le canon 4 est dédié à la réintégration de ceux qui, tout en étant forcé de sacrifier, ont manifesté « une attitude joyeuse ». Pour les législateurs du concile, l'attitude des accusés comporte un indice que la contrainte fut supportée d'une façon presque volontaire. Le luxe des

vêtements et « l'indifférence » avec laquelle ces chrétiens ont participé au repas sacrificiel doivent contraster avec l'attitude plus appropriée décrite dans le canon suivant de ceux qui ont profondément regretté d'avoir eu à manger des repas de sacrifice.

Le lieu du culte païen est désigné comme le « lieu des idoles » (*eidôleion*), une expression péjorative forgée par le judaïsme hellénistique (voir *Daniel* 1, 2 ; *1 Maccabées* 1, 47) et reprise par les chrétiens (*1 Corinthiens* 8, 10) qui exprime la conviction que les temples païens sont habités par de faux dieux. Le vocabulaire du repas (*deipneô*, *deipnon*) renvoie à la pratique des banquets publics. La condamnation porte certes sur le fait d'avoir consommé de la nourriture issue du sacrifice, mais la proximité d'un lieu de culte païen est un facteur aggravant aux yeux des législateurs ecclésiastiques [Lenkaityė Ostermann 2023].

La peine prononcée pour de telles personnes comporte plusieurs étapes désignées d'après les catégories des pénitents (les canons d'Ancyre en étant une des plus anciennes attestations) lors de la célébration eucharistique : d'abord, pendant un an, le pénitent est admis seulement à la première partie de la célébration qui consiste en la lecture des Écritures chrétiennes (il est *akroasthês*, « auditeur ») ; puis, pendant les trois années suivantes, il fera partie des « prosternés » (ceux-ci pouvaient participer à la célébration jusqu'à la partie eucharistique) ; les deux années suivantes, il pourra participer à l'ensemble de la célébration (« la prière » ; [→]), mais sans pouvoir communier ; à la fin de ce parcours de six ans, il pourra finalement communier (participer « à la perfection »).

La seule autre interdiction des sacrifices dans la législation ecclésiastique se rencontre dans la collection des canons qui ont longtemps été attribués au concile d'Elvire (*Baetica*, aujourd'hui un quartier de Grenade en Espagne) que l'on datait vers 303-305. Toutefois, si l'on soutient qu'il s'agit plutôt d'une compilation du VI^e siècle comprenant des lois ecclésiastiques provenant de la deuxième moitié du IV^e et du V^e siècle [Vitella 2014], les cinq canons se prononçant contre les sacrifices dans le cas précis de la religion publique d'une colonie romaine (canons 1 à 4 et 55) doivent être interprétés sur le fond des évolutions des pratiques et de la législation impériale au sujet des sacrifices traditionnels au IV^e siècle.

2. Tracer des frontières à l'encontre des païens, des juifs et des hérétiques

Les collections canoniques nous ont conservé 60 (dans certaines collections 59) canons attribués au concile de Laodicée en *Phrygia Pacatiana* (aujourd'hui Denizli en Turquie). Exception faite des canons eux-mêmes et d'une courte notice qui les précède dans les manuscrits, aucune autre information n'est parvenue au sujet de ce concile. Son canon 35 est toutefois cité par Théodoret de Cyr vers 430 (*Commentaire sur l'Épître aux Colossiens* 2, 18). Deux formes différentes des formules initiales des canons permettent d'en identifier deux groupes distincts, le premier comprenant les canons 1 à 19, et le deuxième les canons 20 à 60. On propose de les dater entre 360 et 380, et de les attribuer à deux conciles différents de tendance arienne qui auraient pu se tenir à Laodicée [Ohme 2012, p. 47-49].

Pour la première fois, on trouve dans les canons de Laodicée une claire distinction et dénomination des groupes religieux [→IDENTITÉS] par des législateurs ecclésiastiques. Parmi d'autres canons qui décrètent la pénitence, la liturgie, les institutions et les mœurs, dix parlent des hérésies et des hérétiques, quatre mentionnent des juifs ou des pratiques judai-

santes [→JUDÉO-CHRÉTIENS], et cinq traitent des pratiques associées au paganisme. Un bloc de onze canons (29 à 39) s'occupe tout particulièrement d'établir ce qu'est un vrai chrétien en fonction de son comportement.

Concile de Laodicée, canons 34-39 (trad. Mardirossian 2010, p. 309-311)

34. Que l'on ne va pas auprès des pseudo-martyrs (*pseudomarturas*) des hérétiques. Que nul chrétien ne doit abandonner les martyrs du Christ et s'en aller vers les pseudo-martyrs, c'est-à-dire ceux des hérétiques, ou vers les susdits hérétiques devenus évêques ; car ceux-ci sont étrangers à Dieu. Que soient donc anathèmes ceux qui s'en vont auprès d'eux.
35. Qu'on n'adore pas les anges. Que des chrétiens ne doivent pas abandonner la gloire de Dieu et son Église, pour invoquer des anges et [leur] faire des synaxes, actes qui sont défendus. Si donc il arrive qu'on trouve quelqu'un s'adonnant à cette idolâtrie (*eidôlolateia*) cachée, qu'il soit anathème, car il a abandonné notre Seigneur Jésus-Christ le Fils de Dieu, et s'est donné à l'idolâtrie.
36. De ceux qui utilisent des amulettes ou des phylactères (*phulaktêrioi*). Que des membres du sacerdoce ou des clercs ne doivent être ni magiciens ni enchanteurs ni mathématiciens ni astrologues, et qu'ils ne doivent pas faire ce qu'on appelle des phylactères, qui sont des prisons pour leurs âmes. Ceux qui en portent, nous avons ordonné qu'ils soient jetés hors de la sainte Église.
37. Qu'on ne reçoit pas des présents festifs de la part de juifs ou d'hérétiques. Qu'on ne doit pas recevoir de la part des juifs ou des hérétiques des envois [de présents] festifs ni non plus célébrer des fêtes avec eux.
38. Que des chrétiens ne mangent pas d'azymes. Qu'on ne doit pas recevoir des azymes de la part des juifs ni prendre part à leurs impiétés (*asebeiai*).
39. Que des chrétiens ne célèbrent pas des fêtes avec des paganisants (*hellênizousin*). Qu'on ne doit pas célébrer des fêtes avec des païens (*hellêsin*) ni prendre part à leur athéisme (*atheotêti*).

Tous les canons se présentent sous la même forme d'un titre suivi d'une interdiction, celle-ci se référant à un acte ou un comportement considérés comme inappropriés pour un membre de la « sainte Église ». Dans certains canons, la pratique visée est associée à un groupe adverse, soit des païens, soit des juifs, soit des hérétiques.

Ainsi, le canon 34 interdit de visiter les lieux de culte dédié aux martyrs d'un groupe chrétien adverse – ils ne seraient que « pseudo-martyrs » parce que vénérés par des « hérétiques » – ; le canon 35 défend les rituels destinés à la vénération des anges (les « synaxes » désignant des assemblées de culte), ce qui est vu comme une expression d'idolâtrie [→] ; le canon 36, spécialement destiné aux clercs, se prononce contre les pratiques divinatoires et le port des amulettes. Le mot grec *phulaktêria* (« amulette ») peut renvoyer aussi bien à la pratique cultuelle juive de porter les phylactères (hébr. *tefilin*) – des petites boîtes contenant des passages de la Torah – qu'à une pratique générale très répandue de porter des pendentifs auxquels on attribuait des vertus protectrices magiques [→RITUELS MAGIQUES]. Les trois derniers canons du groupe, 37 à 39, défendent des coutumes ou des pratiques, comme l'échange des cadeaux, liées aux fêtes soit des autres Églises chrétiennes (des « hérétiques »), soit du calendrier juif (les pains azymes étant liés à la fête de Pessah) ; soit du calendrier civique (fêtes des « païens ») [→CALENDRIERS]. Alors que les pratiques juives sont associées aux « impiétés » (*asebeiai*, canon 38 ; →PIÉTÉ), celles des païens (*hellênes* ; [→]) relèvent de l'« athéisme » (*atheotês*, canon 39). On aperçoit ainsi une terminologie polémique employée pour confondre l'attitude et les pratiques déclarées comme inacceptables.

Il est certes difficile d'interpréter ces interdictions, car le contexte historique précis du concile est inconnu. Il est toutefois évident que les législateurs ecclésiastiques de Laodicée ont voulu affirmer une véritable identité chrétienne distincte de toutes les autres, qu'elles soient juive, païenne ou hérétique [Lenkaitytė Ostermann 2020-2021, p. 104-112]. L'identité affirmée, contre toutes les autres, est celle de « l'Église ». Celui en effet qui n'obéit pas aux décrets du concile abandonne « la gloire de Dieu et son Église » (canon 35) et mérite un anathème (*anathema*, canons 34 et 35), une expression solennelle désignant l'exclusion de la communauté ecclésiale.

3. Convertir les donatistes à l'Église catholique

Tout au long du iv^e et au début du v^e siècle, les communautés chrétiennes de l'Afrique romaine ont été déchirées par un profond conflit opposant les « donatistes » et les « catholiques ». Ce conflit parmi les chrétiens relevait non seulement de l'ordre religieux, mais également des divisions socio-économiques, impliquant des interventions impériales à de nombreuses reprises. Ainsi, le premier concile convoqué par un empereur était celui convoqué par Constantin à Arles en 314 pour régler l'affaire donatiste [Frend 2013].

Le nom de donatistes, donné par leurs adversaires, provient du nom de Donat, évêque de Casae Nigrae (*Numidia*), qui dès 312 était devenu le chef de file des chrétiens réclamant la pureté morale de l'Église contre ceux qui avaient failli pendant la dernière persécution [*supra*, n°1] en livrant aux autorités romaines les livres sacrés chrétiens (ils étaient accusés d'être *traditores*), et depuis se sont même accommodés avec le pouvoir impérial. Les donatistes se réclamaient de l'héritage de la grande figure de l'Église africaine, Cyprien de Carthage (249 – 258) : comme lui, ils soutenaient que la validité des sacrements dépendait de la sainteté de celui qui les administre, en se positionnant ainsi en conflit doctrinal avec les évêques de Rome. Tout au long du iv^e siècle, les deux Églises, la donatiste et la catholique, ont coexisté en Afrique du Nord avec des institutions ecclésiastiques parallèles en continuelle compétition et, souvent, des édifices de culte de chaque groupe installés dans une même cité.

Le iv^e et le début du v^e siècle ont été marqués par une intense activité conciliaire des deux Églises rivales. Seulement une petite partie des documents donatistes nous est parvenue [Maier 1989]. En revanche, la tradition postérieure a conservé des dispositions ecclésiastiques au sujet du donatisme provenant des conciles catholiques, convoqués régulièrement à partir de la fin du iv^e siècle [Marone 2002]. Cette activité conciliaire ne peut pas être séparée de deux figures : Aurèle, évêque de Carthage entre 393 et 430, un habile organisateur qui a entrepris de renforcer la discipline ecclésiastique, et Augustin, évêque d'Hippone en Numidie (396-430) qui a contribué de façon décisive par ses écrits, sa prédication, sa formation des prêtres et ses débats publics à ce que les donatistes soient finalement vaincus.

Le premier de nombreux conciles « pléniers » africains convoqués par Aurèle de Carthage a été tenu à Hippone le 8 octobre 393. La totalité des canons, conservés dans une version abrégée rédigée en 397 (*Breviarium Hipponense*), vise à installer une discipline morale parmi les clercs africains. Seul le dernier canon, le canon 37, est dédié à la question donatiste.

Concile d'Hippone [8 octobre 393], canon 37 (trad. Maier 1989, p. 83)

De plus, puisque des conciles précédents ont décidé que nous recevriions tout donatiste (*quis donatistarum*) non avec sa dignité, mais au nombre des laïcs, en raison du salut qui ne doit être refusé à personne – or, en Afrique, les Églises (*ecclesiae*) souffrent d'une telle pénurie de clercs à ordonner que certaines localités ont été entièrement abandonnées –, il a paru bon que, certes, on observe à propos de ces gens ce qui a été fixé antérieurement, mais excepté pour ceux qui, manifestement, n'auront pas rebaptisé ou qui voudront passer à la communion catholique avec leurs fidèles [...].

Les rédacteurs du canon constatent la pénurie de prêtres catholiques. Afin de remédier à ce manque du clergé, surtout face à la compétition venant des Églises donatistes, ils adoptent une disposition permettant de faciliter la (ré)intégration des donatistes et de leur clergé. Or, d'après le canon lui-même, des conciles précédents avaient décidé que les clercs venant des groupes dissidents devaient être acceptés seulement en l'état laïc, leur dignité sacerdotale étant annulée.

Les législateurs d'Hippone contournent toutefois la règle en se justifiant par le manque de prêtres et en énonçant deux exceptions. La première concerne les évêques qui « n'auront pas rebaptisé ». Il s'agit ici d'un des points les plus débattus entre les donatistes et les catholiques : les donatistes postulaient que, en étant la vraie Église qui avait sauvé la pureté, ils étaient seuls à pouvoir administrer les sacrements valides ; par conséquent, les catholiques entrant chez les donatistes devaient recevoir un deuxième baptême comme s'ils n'avaient pas été baptisés auparavant, ce qui paraissait inacceptable aux yeux des catholiques. Le canon permet donc l'admission chez les catholiques des prêtres donatistes qui n'auraient pas pratiqué le deuxième baptême. La deuxième exception énoncée par le canon est ouvertement orientée vers une concurrence quantitative : si la conversion d'un évêque donatiste entraîne la conversion de ses fidèles, on ferme les yeux sur son passé donatiste.

Pour les législateurs du concile, le terme « donatistes » (*donatistae*) n'exige aucune explication, alors que le terme « Églises » (*ecclesiae*) est réservé au groupe tenant le concile. Dans les canons d'autres conciles de cette époque relatifs à la question donatiste, on rencontre souvent l'expression « Église catholique » (*ecclesia catholica* ; [→CHRÉTIENS]) qui doit marquer la différence avec les donatistes (p. ex. le canon 3 du concile de Carthage de 401).

Des conciles catholiques suivants, tenus à Carthage en 401 et 403, avaient décidé des démarches plus globales en vue de rétablir la paix entre les Églises d'Afrique. Ce sera finalement la convergence des circonstances politiques (la position favorable aux catholiques des empereurs) et des facteurs ecclésiastiques qui décidera du sort victorieux des catholiques en Afrique.

Bibliographie

- Chadwick 1972 : H. Chadwick, « The origin of the title "Oecumenical Council" », *Journal of Theological Studies* 23, p. 132-135.
- Frend 2013 : W.H. C. Frend, « Donatism », *Encyclopedia of Ancient Christianity*, I, Downers Grove [IL], p. 735-741.
- Gaudemet 1985 : J. Gaudemet, *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e au VII^e siècle*, Paris.
- Gaudemet 1994 : J. Gaudemet, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Paris.
- Hess 2002 : H. Hess, *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford.

- L'Huillier 1991 : P. L'Huillier, « The development of the concept of an Ecumenical Council (4th-8th centuries) », *Greek Orthodox Theological Review* 36/2, p. 243-262.
- Lenkaitytė Ostermann 2020-2021 : M. Lenkaitytė Ostermann, « Références à des groupes religieux dans les canons des conciles grecs du IV^e siècle, une enquête terminologique », *Revue des études tardo-antiques* 10, p. 73-120.
- Lenkaitytė Ostermann 2023 : M. Lenkaitytė Ostermann, « The non(sharing) of religious sites in the Greek canonical sources of the 4th century », dans F. Massa, M. Attali (éd.), *Shared Religious Sites in Late Antiquity : Negotiating Cultural and Ritual Identities in the Eastern Roman Empire*, Basel, p. 73-95.
- Maier 1989 : J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme, 2 : De Julien l'Apostat à saint Jean Damascène (361-750)*, Berlin.
- Mardirossian 2010 : A. Mardirossian, *La collection canonique d'Antioche : droit et hérésie à travers le premier recueil de législation ecclésiastique (IV^e siècle)*, Paris.
- Marone 2002 : P. Marone, « Le deliberazioni conciliari della chiesa occidentale del IV e V secolo relative ai donatisti convertiti al cattolicesimo », dans *I concili della cristianità occidentale, secoli III-V. XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio 2001)*, Roma, p. 269-287.
- Ohme 2012 : H. Ohme, « Sources for the Greek canon law to the Quinisext council (691/2). Councils and Church Fathers », dans W. Hartmann, K. Pennington (éd.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington D. C., p. 24-114.
- Rebillard 2010 : É. Rebillard, « “Vivre avec les païens, mais non mourir avec eux” : le problème de la commensalité des chrétiens et des non-chrétiens (I^{er}-V^e siècles) », dans É. Rebillard, C. Sotinel (éd.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Roma, p. 151-176.
- Schwartz 1960 : E. Schwartz, « Die Kanonensammlungen der alten Kirche », dans *Id., Gesammelte Schriften*, IV, Berlin, p. 159-275.
- Vilella 2014 : J. Vilella, « The Pseudo-Illiberritan canon texts », *Zeitschrift für Antikes Christentum* 18/2, p. 210-259.

7. THÉODORIC ET L'ITALIE OSTROGOTHE

Tessa Canella

Avec la fondation des royaumes barbares, les questions religieuses ont eu tendance à se polariser, en particulier lorsque les peuples envahisseurs ont fait de l'appartenance religieuse un élément fort de leur identité. Dans les régions où les nouveaux dominants s'installaient, l'adoption d'une nouvelle foi impliquait souvent la mise en place d'un comportement intolérant envers les minorités : en Afrique, les évêques catholiques* furent persécutés par le roi vandale arien Thrasamund [→CARTHAGE], et l'Espagne wisigothique fut le théâtre d'affrontements fréquents, peut-être moins vifs, mais importants, entre Wisigoths et Romains. De même, après la conversion au catholicisme du roi Récarède I^{er} (en 587), les juifs furent contraints de se convertir et l'arianisme, au moins dans les intentions du souverain, aurait dû être complètement éradiqué (nous savons cependant que ce courant chrétien a survécu jusqu'à la chute du royaume wisigothique). Entre-temps, en Orient, de 511 à 513, les plus importants patriarchats furent persécutés par les autorités anti-chalcédoniennes, comme l'attestent les lettres des évêques prochalcédoniens Macédonios I^{er} de Constantinople, Élie de Jérusalem et Flavien de Constantinople [→]. Dans ce paysage politico-religieux, le règne de Théodoric (493-526) présente des caractéristiques qui le rendent unique [Moorhead 1992 ; Noble 1993 ; Sardella 1997 ; Arnold, Bjornlie, Sessa 2016].

L'Ostrogoth et arien Théodoric [→] (déjà citoyen romain et *magister militum*, « maître des soldats »), avec son armée de *foederati* (« peuples fédérés »), avait entrepris de conquérir l'empire d'Occident avec l'autorisation légale de l'empereur d'Orient, Zénon. Conformément aux accords avec ce dernier, il devait régner en Italie (*praeregnare*) jusqu'à l'arrivée de Zénon lui-même. Après sa victoire sur le général Odoacre en 493, la mort de Zénon et la succession au trône d'Anastase I^{er} (491-518), Théodoric a dû se tourner vers l'Église de Rome et le Sénat comme interlocuteurs irremplaçables dans les difficiles relations avec l'Orient, afin d'obtenir d'Anastase une reconnaissance partielle de son pouvoir. Flavius Théodoric devint ainsi à la fois *rex Gothorum* et titulaire du *principatus Romani populi* (Jordanès, *Histoire romaine* 349, p. 45 : « [Théodoric] réunit le royaume de son peuple et la principauté du peuple romain »). Il s'agit d'un double titre qui rendait le *rex* responsable des deux groupes ethnico-politiques (les Goths et les Romains) et le royaume ostrogoth supérieur aux autres royaumes barbares, tout en demeurant une composante à part entière de l'empire romain.

Bien que son pouvoir dépende de l'empereur d'Orient, le règne de Théodoric lui-même est perçu – et souvent représenté par ses contemporains – à la manière impériale : le

* Par « catholiques », nous entendons les tenants de la théologie affirmée par le concile de Chalcédoine (451) [→JUSTINIEN, n°3 ; →DÉBAT, n°4].

roi avait assumé des tâches et des prérogatives qui l'apparentaient à un empereur, au point d'être complètement assimilé aux empereurs romains les plus éclairés. La politique de réconciliation adoptée par le *rex* s'adressait au groupe catholique dominant dans la péninsule et aux minorités religieuses (comme le judaïsme). Le choix de favoriser l'intégration des barbares et des Romains sous le signe de la préservation de la *civilitas romana*, dont il reconnaissait ouvertement la supériorité, et à laquelle ses Goths devaient également se conformer, était certainement gagnant [Picotti 1956 ; Saitta 1993].

Le contexte politique et religieux de l'Italie ostrogothe du VI^e siècle demeurait néanmoins particulièrement complexe : outre le problème de la coexistence entre les souverains ostrogoths ariens et la population catholique majoritaire, de fortes tensions internes existaient entre les différentes factions catholiques présentes à Rome (schisme laurentien, 498-506) et entre celles-ci et l'Orient (schisme acacien, 484-519). En outre, les contrastes sont fréquents entre les groupes chrétiens et, d'une part, les communautés juives de la péninsule [*infra*, n°2], d'autre part, les cercles païens qui, surtout dans l'*Urbs*, continuent à cultiver les sagesses et les cultes anciens – notamment, pour autant que l'on sache, les pratiques magiques – et qui en subissent de graves conséquences [*infra*, n°3].

Dans ce panorama multiculturel, Théodoric a fait appel aux anciennes valeurs romaines de *civilitas* et de *libertas* pour créer un climat de coexistence pacifique et d'équité, même s'il n'y est pas toujours parvenu : les sources laissent entrevoir à quel point ce « rêve théodoricien » reposait sur un équilibre fragile et dissimulait des conflits latents, parfois déjà perceptibles sous la domination gothique et certainement lors de la reconquête byzantine. La *civilitas* théodoricienne constitue donc un idéal de référence dans une brève parenthèse historique qui, pour cette raison même, est extrêmement fascinante en tant qu'expérience de coexistence et de cohabitation entre différents peuples et options religieuses [*infra*, n°1].

Une fois établi en Italie, Théodoric doit faire face aux troubles qui éclatent à Rome à la suite de la double élection épiscopale de Symmaque et de Laurent (le schisme laurentien). Cette fracture dans la communauté chrétienne de Rome était liée au schisme acacien, né du refus des évêques romains de souscrire à l'acte d'union, *Hénotique*, publié par l'empereur Zénon en 482 sur proposition du patriarche de Constantinople Acace. Laurent était en effet soutenu par les loyalistes de Constantinople [→], menés par le sénateur Flavius Rufius Postumius Festus, tandis que Symmaque était soutenu par les partisans de l'autonomie ecclésiastique. La superposition du schisme acacien et du schisme laurentien rendait alors la situation à Rome entre la fin du V^e et le début du VI^e siècle extrêmement tendue. L'attitude de Théodoric, ainsi que ses interventions dans les différends qui divisaient la péninsule, dépendait souvent des rapports de force, des pressions des parties en présence et, enfin, de la situation politique du gouvernement goth vis-à-vis de l'empereur : sur ce point, les sources ne sont pas toujours claires [Sardella 1997 ; Wirbelauer 1996].

Lorsque le schisme laurentien éclate en 498, le Sénat oblige les deux adversaires à se rendre à Ravenne [→] pour être soumis au jugement de Théodoric (*iudicium aequitatis*), et le *rex* est par la suite appelé à plusieurs reprises à convoquer des synodes et à proposer des solutions (p. ex. par la nomination exceptionnelle d'un *visitator*). Une telle situation continue jusqu'à ce que, après les synodes romains de 499, 501 et 502, le parti de Symmaque triomphe lors de la session dite de « Palmare », probablement nommée d'après un espace du Forum romain appelé *Palma*. Théodoric était donc activement impliqué dans la résolution des controverses, souvent à la demande des parties en conflit elles-mêmes. Le schisme

avec l'Orient avait évidemment facilité les relations de Théodoric avec le pontife romain, qui avait besoin d'un soutien stable et d'une force militaire capable de préserver son autonomie par rapport à Constantinople [Noble 1993].

Malgré ce système d'ingérence en matière de foi (héritage typiquement constantinien [→] ou considéré comme tel), Théodoric ne fit rien pour imposer l'arianisme [→ DÉBATS, n°1] face aux autres options religieuses disponibles et plus populaires dans la péninsule, en particulier le catholicisme. Nos sources affirment que Théodoric s'était distingué comme un exemple de « tolérance », en lançant un programme de gouvernement fondé sur l'idée de *civilitas*, qui garantissait une sorte de continuité des traditions les plus glorieuses de l'empire au royaume goth : « Louer les Goths, c'est préserver la *civilitas* » (*Gothorum laus est civilitas custodita*), écrivait Cassiodore, préfet prétorien du royaume ostrogoth, en 526/527 (*Variae* 9, 14, 8).

Dans les projets des souverains goths et dans les paroles de leur partisan le plus proche et le plus convaincu, Cassiodore, il est possible d'entrevoir l'espoir d'une union heureuse des deux civilisations, la romaine et la gothique, fondée moins sur leur assimilation que sur la préservation de certaines caractéristiques identitaires, tout en reconnaissant la supériorité de la *civilitas* romaine. Cette hypothèse semble également ressortir de la déclaration d'intention de la *Guerre des Goths* (aujourd'hui perdue) de Cassiodore lui-même, dans laquelle se manifeste l'intention de faire du récit des origines des Goths une œuvre d'histoire romaine (*originem Gothicam historiam fecit esse Romanam* : *Variae* 9, 2). Ce propos laisse entendre, outre la volonté de fondre l'histoire des deux peuples en un seul destin, un indéniable présupposé hiérarchique de supériorité des Romains sur les Goths, évident dans le choix des termes *origo* pour les Goths et *historia* pour les Romains [Giardina 2006, p. 37-38].

La libéralité des rois goths en matière religieuse est confirmée par de nombreux témoignages. Les sources de ces épisodes sont les lettres des rois goths conservées dans le *Variae* de Cassiodore (un recueil de lettres et formules officielles) et l'Anonyme de Valois (un recueil local d'*excerpta*). La *Guerre des Goths* de Procope peut également nous fournir des données utiles, tout comme les œuvres de l'évêque Ennode de Pavie, le *Livre pontifical* (un recueil de biographies des évêques de Rome) et quelques œuvres apocryphes écrites pendant le schisme laurentien. Certaines d'entre elles, considérées comme représentatives des interactions religieuses de l'époque, seront examinées ci-dessous.

1. La « tolérance » de l'arien Théodoric à l'égard de la *religio catholica*

Pour aborder le sujet des controverses et des interactions religieuses dans l'Italie ostrogothe, on peut partir d'un passage devenu emblématique dans les travaux scientifiques. Il est tiré de l'Anonyme de Valois, un recueil d'*excerpta* de Ravenne, fragmentaire et parfois confus, mais considéré dans l'ensemble comme assez fiable, qui transmet l'image d'un *rex* extrêmement clément : on y souligne comment Théodoric a pu régner à la fois sur le peuple romain et sur le peuple goth et qu'il n'a pris aucune mesure contre le catholicisme malgré son identité arienne. Pour cette raison, il est comparé aux empereurs Trajan et Valentinien.

Anonyme de Valois 2, 33, 60 (trad. M. Festy, CUF)

Ainsi il gouverna deux peuples (*duas gentes in uno*) en même temps, les Romains et les Goths, et bien qu'il appartint lui-même à la secte arienne (*Arrianae sectae*), il ne fit cependant aucune tentative contre la religion catholique (*contra religionem catholicam*). Il prescrivit que l'administration civile fût pour les Romains comme sous les empereurs (*sub principes*). Il dispensa généreusement les dons et les distributions de blé, et bien qu'il eût trouvé le trésor public totalement sur la paille, il réussit par ses efforts à le renflouer et à le rendre opulent ; il donna des jeux du cirque et de l'amphithéâtre, au point même que les Romains l'appelaient Trajan et Valentinien, dont il prit les époques pour modèle, et que les Goths, à la suite de l'édit qu'il institua pour eux, le jugeaient comme le plus puissant de leurs rois en tout point.

Dans ce passage, l'auteur inconnu souligne le fait que Théodoric a régné sur deux peuples distincts, les Romains et les Goths, faisant d'eux presque un seul peuple (*duas gentes in uno*), et créant un milieu de coexistence pacifique. Le passage établit également un lien étroit entre l'identité des peuples et le facteur religieux, car bien que Théodoric se soit ouvertement qualifié d'arien, il n'a pris aucune mesure contre la religion catholique, méritant ainsi d'être comparé par les Romains eux-mêmes à des empereurs devenus des figures idéales de la fonction impériale, tels Trajan ou Valentinien. Le lien entre compétition religieuse et identité ethnique, d'une part, simplifie la situation parce qu'il rend les deux camps plus reconnaissables (les ariens sont désormais pleinement identifiables aux dominateurs goths) ; d'autre part, il complique le tableau parce qu'il oblige à élargir le cadre des représentations de l'appartenance religieuse en prenant en compte l'identité des peuples, de la comparaison entre les cultures et les mécanismes d'enculturation et d'acculturation. Il convient de relever, même dans l'appréciation générale de la politique religieuse du *rex*, la claire affiliation catholique de la source, qui définit le choix arien comme *secta*, un terme péjoratif par rapport au choix catholique, défini comme *religio* [→RELIGION].

Si l'Anonyme de Valois, tout en soulignant son impartialité, ne cache pas les préférences religieuses du *rex*, les *Variae*, source officielle de la chancellerie royale, ne soulignent jamais l'appartenance arienne de Théodoric, et le terme *haereticus* n'y est bien sûr jamais utilisé. Cassiodore, favorable au pouvoir gothique, mais sans doute catholique, a influencé l'élaboration formelle des mesures gothiques, en assouplissant autant que possible la distance entre les catholiques et les ariens pour accentuer la coexistence pacifique dans l'Italie ostrogothe [Canella 2022]. En effet, dans les lettres qu'il a écrites, le choix de la foi n'apparaît que pour souligner à quel point il n'avait rien à voir avec la politique religieuse des souverains, comme dans *Variae* 3, 17, où il est dit que le roi n'avait pas encouragé la conversion et l'adhésion à l'arianisme, se démarquant ainsi de la politique religieuse des autres *nationes barbaricae*. L'auteur lui-même invitait ces dernières, dans une lettre adressée à tous les habitants des Gaules (*universis provincialibus Galliarum*), qui est une sorte de manifeste politique, à bannir la « barbarie », à rétablir un contexte d'équité et à restaurer l'ancienne *libertas*.

Cassiodore, *Variae* 3, 17 (trad. F. Massa, éd. Giardina, Cecconi, Tantillo 2004-2023)

Vous devez vous conformer de bon gré à la coutume romaine (*romanae consuetudini*), à laquelle vous avez été rétabli (*restituti*) après un long moment, puisqu'il est agréable de revenir là où on constate que vos ancêtres ont eu un profit (*provectum*). Par conséquent, réclamez-vous – avec le soutien de Dieu – de l'ancienne liberté (*in antiquam libertatem*), portez vos toges (*moribus toga-*

tis), débarrassez-vous de la barbarie, fuyez la cruauté des esprits, car selon l'équité de notre époque, il ne convient pas que vous viviez dans des mœurs étrangères (*moribus alienis*).

Théodoric, conscient de la distance qui le séparait de la conduite suivie dans les autres *nationes* barbares, se pose en guide, en essayant de les sensibiliser aux idéaux de l'antique *libertas*. Il incite les provinciaux des Gaules à se conformer à la « coutume romaine » (*Romana consuetudo*), présentant cette assimilation comme un retour, après une longue période (*post longa tempora*), sur un chemin que leurs ancêtres avaient déjà commencé à emprunter, et dont ils tireraient profit. Grâce à l'aide de Dieu (*deo prestante*), les provinciaux peuvent recommencer à porter le *mos togatum*, c'est-à-dire les vêtements romains, qui sont le vecteur de la restauration de l'*antiqua libertas*. Au point culminant du discours, Théodoric exhorte les destinataires de la lettre à se dépouiller de la barbarie, à se détourner de la « cruauté des esprits » (*mentium crudelitas*), présentée comme un trait distinctif de la barbarie, ainsi que des « mœurs étrangères » (*mores alieni*). La transition a eu lieu. Théodoric ne se sent plus barbare ; il ne se présente plus comme un barbare. Au contraire, il assume le rôle de guide des barbares, représentés par des caractères de cruauté, de dureté, de férocité, sous le signe de la *civilitas* romaine [Arcuri 2011].

Le climat d'équité est souligné à plusieurs reprises par la chancellerie impériale. Plus tard, en 535, Cassiodore, alors préfet du prétoire, rédige une lettre adressée par Théodat (le neveu et successeur de Théodoric) à Justinien [→], dans laquelle le roi garantit à l'empereur qu'aucun mal ne sera fait à Ranilda, une gothique convertie au catholicisme, en condamnant ceux qui se comportent autrement.

Cassiodore, *Variae* 10, 26 (trad. Dumézil 2005, p. 234, légèrement modifiée)

Puisque la divinité permet qu'il y ait de diverses religions (*diversas religiones*), nous n'avons pas l'outrecuidance d'imposer (*imponere*) l'une d'entre elles. Nous nous souvenons en effet d'avoir lu que c'est de sa propre volonté que l'on doit sacrifier à Dieu (*voluntarie sacrificandum esse domino*), et non sous la contrainte du pouvoir (*cogentis imperio*) de quiconque. Celui qui tenterait de faire autrement contreviendrait à l'évidence aux injonctions divines.

Dans ce cas, Cassiodore essaie de donner une justification théologique à la liberté de culte accordée par les autorités politiques. Dieu, qui permet (*patiatur*) l'existence d'autres religions que le christianisme, ne veut pas que les hommes adhèrent à son credo sous la contrainte, mais seulement spontanément. De même, les gouvernants ne peuvent que conformer leur conduite politique aux mêmes principes et, par conséquent, exclure l'hypothèse de la coercition. L'expression *voluntarie sacrificandum esse domino*, comme l'a justement souligné Mauro Pesce [1999a], est tirée de la version latine d'une citation biblique (Psaume 53, 8) : *voluntarie sacrificabo tibi et confitebor nomini tuo, Domine, quoniam bonum est* (« de ma propre volonté, je t'offrirai le sacrifice et je louerai ton nom, Seigneur, car il est bon »). Cassiodore, défenseur de la conduite tolérante des souverains goths en matière religieuse, s'appuie sur une tradition biblique répandue et accueillie en contexte chrétien, surtout apologétique, concernant l'importance de la spontanéité et du caractère volontaire du choix religieux, dont l'usage à l'époque, cependant, était plutôt à contre-courant. Cette solution apparaît d'autant plus dérangeante sur le plan politique si l'on considère que le destinataire de la lettre était en l'occurrence l'empereur Justinien, promoteur d'une poli-

tique religieuse coercitive. Il se pourrait que la dernière phrase du passage cité soit une note polémique adressée précisément à l'égard de cette politique justinienne.

Un passage de la *Guerre des Goths* de Procope illustre cette ligne de conduite des Goths : quelques années plus tard, lorsqu'ils demandent la paix à Bélisaire, les Goths invoquent à l'appui de leur demande le fait que, sous leur domination, personne n'a été contraint de changer de religion et que l'on n'a pas attaché d'importance aux Goths qui s'étaient convertis. Les temples des Romains avaient été respectés à tel point que le droit d'asile était resté en vigueur.

Procope, *Guerre des Goths* 2, 6, 18-19 (trad. D. Roques, « La roue à livres »)

Par ailleurs, en matière de piété religieuse (*eusebeias*) et de foi (*pisteôs*), nous avons si scrupuleusement respecté celles de Romains que, des habitants de l'Italie, aucun n'a jusqu'à ce jour, bon gré mal gré, changé de croyance (*doxan ... metebale*), pas plus qu'aucun des Goths qui en avaient changé n'a, à un moment ou à un autre, été amené à s'en repentir (*epistrophê*).

Il est bien établi, en outre, que les sanctuaires des Romains (*Rhōmaiōn hiera*) ont obtenu de nous les marques d'honneur les plus éminentes puisque, des Romains qui y ont trouvé refuge, aucun, absolument aucun n'y a jamais subi de violences de la part de quiconque.

2. Théodoric et les juifs

La justification biblique de la liberté religieuse était en partie déjà évoquée dans des lettres rédigées par Cassiodore pour expliquer la protection accordée par Théodoric aux juifs et aux synagogues, à l'occasion des nombreux conflits entre chrétiens et communautés juives dans plusieurs villes de la péninsule (Rome, Gênes, Milan, Ravenne) de 509 à 526. Ces affrontements étaient le signe d'une tension croissante, également dans les couches moins aisées de la population [Canella 2017 ; Pesce 1999b ; Someck 1995]. Les synagogues étaient considérées comme des *religionum loca*, sans pour autant être soumises aux mêmes droits que les *aedes sacrae* [Berger 1965 ; Nemo-Pekelman 2023]. Elles n'étaient pas protégées pénalement sur le même modèle que les temples, et leur destruction était, au mieux, sanctionnée par l'obligation de les reconstruire, comme le prévoyait le droit commun protégeant la propriété privée. Leur tutelle a d'ailleurs fait l'objet d'une réduction progressive, en raison des pressions exercées par les hiérarchies ecclésiastiques sur le pouvoir impérial, comme celle concernant les droits des juifs en général avec les restrictions introduites par Théodose II et qui aboutira à l'imposition du *Code de Justinien* [→ JUSTINIEN]. Le *rex arien* décida de respecter ces lois traditionnelles pour défendre les juifs et les synagogues, en assurant une garantie pendant trente ans de respect des droits précédemment acquis. Il ignorait par conséquent les réglementations restrictives du *Code théodosien*, en opérant un revirement qui fut perçu comme tel par ses contemporains. Dans l'une de ces lettres, Cassiodore ajoute à la liberté de culte une motivation religieuse évidente, sans pour autant renoncer à son reproche d'erreur en matière religieuse.

Cassiodore, *Variae* 2, 27 (trad. Dumézil 2005, p. 330)

Pourquoi désirez-vous ce que vous devriez fuir ? Certes, nous vous donnons cette permission, mais nous désapprouvons, avec raison, le vœu de ceux qui se trompent : nous ne pouvons imposer une religion (*religionem imperare non possumus*), parce que personne ne peut être obligé à croire contre son gré (*nemo cogitur ut credat invitus*).

Dans ce cas, l'intervention de Cassiodore apparaît clairement dans sa désapprobation de l'erreur juive, clairement exprimée dans les premières phrases du passage cité. Malgré cela, les droits civils et politiques des juifs sont garantis en vertu du principe selon lequel l'autorité ne peut et ne doit pas imposer une croyance religieuse, puisque le choix confessionnel ne peut et ne doit pas être forcé [Saitta 1993].

Les normes précédemment établies pour protéger le culte juif, qui trouvaient leur raison d'être dans la tradition juridique romaine, sont désormais soutenues par le principe de la *civilitas*, à savoir l'idée que les choix religieux des individus doivent être autonomes par rapport à l'autorité politique. Il s'agit d'un principe, comme nous l'avons dit, qui est loin d'être évident, si l'on considère le contexte historique, politique et culturel de l'époque. Pour ce faire, Cassiodore utilise à la fois l'héritage romain traditionnel et l'héritage apologétique chrétien sur le sujet des conversions. Athalaric a suivi les traces de son prédécesseur en permettant aux juifs de conserver leurs droits antérieurs : les conséquences s'en feront à nouveau sentir pendant la guerre gréco-gothique, lorsque les juifs fourniront de la nourriture aux Goths assiégés dans Naples par Bélisaire, le général envoyé par Justinien pour reprendre l'Italie, et prendront les armes pour défendre la ville, pourtant dans une situation critique.

Dans une autre lettre transmise au nom des rois goths dans les *Variae* de Cassiodore, il est répété que les bénéfices de la justice ne doivent pas être refusés même à ceux qui errent dans la foi, pour la préservation de la *civilitas* [Giardina, Cecconi, Tantillo 2104, p. 458].

Cassiodore, *Variae* 5, 37 (trad. F. Massa, éd. Giardina, Cecconi, Tantillo 2004-2023)

Nous acceptons volontiers ce qui est demandé sans enfreindre les lois (*sine legum iniuria*), surtout parce qu'au nom du respect de la coexistence pacifique (*civilitas*), les bienfaits de la justice ne doivent pas être refusés à ceux dont on sait qu'ils se trompent encore dans la foi.

Cette sorte de patronage envers les juifs de la part de Théodoric et de ses successeurs s'inscrit dans l'atmosphère de libéralité religieuse que les rois gothiques souhaitaient véhiculer. Il pourrait aussi s'agir d'un indice du fait que la coexistence pacifique entre ariens et catholiques (présentée par les sources) ne semble pas avoir été aussi limpide que Théodoric lui-même a eu tendance à la présenter. Dans ce sens, on peut considérer comme indicatif un épisode controversé, très discuté par les spécialistes, également transmis par l'Anonyme de Valois, et datant de 519, qui nous projette dans un contexte de prosélytisme chrétien à l'égard des juifs, achevé par l'incendie de certaines synagogues [→ RAVENNE, n°2].

Anonyme de Valois 2, 14, 80-82 (trad. M. Festy, CUF)

Après cela, alors que Théodoric séjournait à Vérone par crainte des peuples <voisins>, il se produisit une querelle entre les chrétiens et les juifs de Ravenne. En effet des juifs, refusant le baptême, jetèrent à plusieurs reprises, tout en chantant des psaumes, les offrandes dans l'eau du fleuve. Par la

suite, le peuple s'enflamma et, sans égard pour le roi, Eutharic ou Pierre, qui était alors évêque, se déchaîna contre les synagogues et bientôt y mit le feu. Ce fait se produisit aussi de façon semblable à Rome*. Peu après, les juifs coururent à Vérone, où était le roi, à l'instigation du grand chambellan (*praepositus cubiculi*) Triwa ; lui aussi hérétique (*haereticus*) et favorable aux juifs (*favens Iudaeis*), il fit au roi un rapport de l'affaire hostile aux chrétiens (*adversus Christianos*). Le roi ordonna aussitôt que l'ensemble de la population romaine de Ravenne, pour avoir osé cet incendie, reconstruisit à ses frais les synagogues qu'elle avait incendiées et réduites en cendres.

D'après l'interprétation la plus récente, l'auteur voudrait soutenir que les juifs de Ravenne avaient jeté dans le fleuve l'eau de baptême que leur offraient les chrétiens. Ceux-ci auraient par conséquent mis le feu aux synagogues de la ville. Théodoric ordonna, sous peine de flagellation, que les coupables contribuent financièrement à la reconstruction des lieux de culte juifs. Il est particulièrement intéressant de noter que, selon le texte, les juifs pourraient être favorisés par Théodoric grâce à l'intercession de ce personnage, Triwa, qui, en plus d'être appelé *praepositus cubiculi*, est clairement désigné comme *haereticus*, et donc, pour l'auteur, favorable aux juifs. La stigmatisation de Triwa en tant qu'hérétique confirme le point de vue catholique de la source. En outre, l'auteur suggère que l'identité hérétique de Triwa pourrait avoir facilité l'acceptation des revendications des juifs, puisque, étant opposé aux catholiques, le fonctionnaire a rapporté l'incident à Théodoric en blâmant ces derniers. Le texte définit génériquement les catholiques en les nommant *christiani*, comme si les ariens n'étaient pas eux aussi des chrétiens [→CHRÉTIENS ; DÉBATS]. Une alliance entre ariens et juifs serait donc à craindre, ce qui pourrait compliquer la toile des intersections et des compétitions religieuses de l'époque. L'auteur laisse entrevoir un rapprochement possible entre ariens et juifs en vertu de leur rivalité commune avec les catholiques, ce qui était déjà courant dans le contexte politico-religieux de la fin du IV^e siècle [Canella 2022]. À tout le moins, il est intéressant de noter une possible interprétation catholique de la protection accordée aux juifs par les Goths.

3. Théodoric et les arts magiques

Un autre signe clair des tensions qui traversent la période est ce qui s'est passé à l'occasion du procès et de la condamnation de deux illustres sénateurs de Rome, Basile et Prétextat, accusés de pratiquer les arts magiques [→RITUELS MAGIQUES], en particulier la nécromancie, en 510-511, selon les *Variae* de Cassiodore et les *Dialogues* de Grégoire le Grand [Ceconi 2014 ; Roberto 2023a et b]. Il s'agit probablement de pratiques nécromantiques liées à l'interprétation de l'avenir, une sagesse antique dont les aristocrates de Rome se prévalaient probablement pour accroître leur influence sur la population de l'*Urbs*, en concurrence avec les autres institutions politico-religieuses de la cité. Les pratiques païennes semblent encore répandues parmi les représentants de l'élite sénatoriale, stigmatisées par les factions rivales sous l'accusation d'« arts magiques », un crime bien codifié dans la tradition juridique romaine. Théodoric intervient pour faire taire « le murmure des âmes condamnées aux peines

* La tradition manuscrite conserve plusieurs leçons : entre autres, « à Rome » (*Romae* ou *in Roma*) ou « pendant la cène » (*in cena*). Nous modifions ici la traduction de l'édition CUF, en choisissant la première leçon.

éternelles » (*conticescat poenale murmur animarum*). Il confie le traitement de l'affaire à un tribunal sénatorial présidé par le préfet de la ville Argolicus, qui avait inculqué les deux sénateurs, et son exécution au comte Arigernus, son représentant dans la ville.

Cassiodore, *Variae* 4, 22

(trad. T. Canella, F. Massa, éd. Giardina, Cecconi, Tantillo 2004-2023)

Il est un excès intolérable qui blesse la majesté céleste et après avoir oublié la piété (*oblitus pietatis*) il suit les cruautés de l'erreur (*pietatis crudelia sectatur erroris*). Car quelle possibilité de pardon pourrait espérer qui a méprisé celui qui doit être honoré ? Que le rite profane soit supprimé (*Abscedat ritus e medio iam profanus*), que le murmure des âmes condamnées aux peines éternelles se taise : il n'est pas permis de se vouer aux arts magiques (*magicis artibus*) à l'époque chrétienne (*temporibus Christianis*). Nous avons donc appris d'un rapport de votre grandeur que Basile et Prétextat, déjà depuis longtemps pollués par la contagion d'un art néfaste (*artis sinistrae*), ont été entraînés devant ton jugement sur la dénonciation de certaines personnes. [...]

Et préservée à tous égards la procédure de la loi, si l'accusation qui est portée est prouvée, qu'il soit également puni d'après la rigueur de ces mêmes lois, afin que les acteurs cachés et secrets de cet art, ceux qu'une information incertaine ne peut traîner devant la loi, soient éloignés de tels crimes par ces punitions. Sur cette affaire, nous avons envoyé des instructions à l'illustre comte Agrigernus pour qu'il puisse, éliminées toutes les formes de résistance, amener les accusés au tribunal, s'ils se cachent, et, collaborant avec vous dans ce procès, il puisse donner l'assurance que les innocents n'ont pas été opprimés et que les coupables ne peuvent pas se soustraire à la loi.

Les termes de la lettre expriment tout le mépris du souverain gothique et de Cassiodore pour les anciens rites profanes, pour lesquels il n'y a pas d'espoir de pardon, surtout si l'on considère que l'on est désormais dans des temps chrétiens ; de telles pratiques expriment le mépris pour « celui qui doit être honoré ». Malgré cela, Théodoric recommande le respect de la loi et de la justice, et le maintien strict des procédures légales : à cette fin, le chef des Goths décide de confier l'affaire à une commission de cinq patriciens, supervisée par Arigernus, afin d'éliminer tout usage abusif de la force (les sénateurs avaient manifestement suffisamment de moyens pour se cacher ou fuir le jugement), d'empêcher les coupables d'échapper aux lois, mais aussi d'empêcher les innocents d'être injustement persécutés. La capacité d'influencer les accusés est confirmée par la lettre suivante, envoyée directement au comte Arigernus pour juger les accusés qui avaient échappé à leurs gardiens. Dans cette lettre, l'intention est réitérée de garantir le respect de la justice, en vérifiant soigneusement les accusations, afin que les accusés subissent la peine prévue, s'ils sont reconnus coupables, mais aussi d'éviter, s'ils sont innocents, qu'ils soient punis en tant que cible d'une « autorité détestable » (*detestabili invidia*).

De toute évidence, on cherchait à éviter que l'accusation religieuse ne se mêle à l'accusation politique, un risque fréquent dans des contextes aussi complexes que celui de la Rome de la première moitié du VI^e siècle. La préservation des lois et de la justice apparaît à nouveau comme le principal moteur de la politique religieuse des *reges* goths, qui visaient en même temps à renforcer l'opinion sur la piété de leur gouvernement (*opinionem nostrae pietatis*).

(texte traduit de l'italien par F. Massa)

Bibliographie

- Arcuri 2011 : R. Arcuri, « *Romanitas e barbaritas* nell'Italia ostrogota : aspetti culturali e socioeconomici », *Mediterraneo Antico* 14/1-2, p. 477-498.
- Arnold, Bjornlie, Sessa 2016 : J. Arnold, S. Bjornlie, K. Sessa (éd.), *A Companion to Ostrogothic Italy*, Leiden.
- Berger 1965 : A. Berger, « The Jewish Synagogue and the *Aedes Sacrae* in Roman Law », dans A. Guiffre (éd.), *Studi in onore di Biondo Biondi*, Milano, p. 145-163.
- Canella 2017 : T. Canella, *Il peso della tolleranza*, Brescia.
- Canella 2022 : T. Canella, « *Tria genera hominum*. Controversie e convergenze dottrinali fra giudei, pagani ed eretici fra IV e VI secolo », *Henoch* 44/22, p. 365-387.
- Cecconi 2014 : G. A. Cecconi, « Politiche religiose dei regni romano-barbarici e presenze pagane nei secoli V e VI », dans A. Marcone, U. Roberto, I. Tantillo (éd.), *Tolleranza religiosa in età tardoantica, IV-V secolo*, Cassino, p. 283-309.
- Dumézil 2005 : B. Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe*, Paris.
- Giardina, Cecconi, Tantillo 2004-2023 : A. Giardina, G. A. Cecconi, I. Tantillo (éd.), *Flavio Magno Aurelio Cassiodoro Senatore. Varie, I-VI*, Roma.
- Giardina 1993 : A. Giardina, « Cassiodoro politico e il progetto delle *Variae* », dans *Teoderico il Grande e i Goti in Italia*, Spoleto, p. 45-76.
- Giardina 2006 : A. Giardina, *Cassiodoro politico*, Roma.
- Moorhead 1992 : J. Moorhead, *Theodoric in Italy*, Oxford.
- Nemo-Pekelman 2023 : C. Nemo-Pekelman, « "Law as a Weapon". The Status of Temples, Heretic Churches, and Synagogues and the Legal Mechanisms for their Confiscation and Reallocation to Catholic Churches (4th-5th c.) », dans F. Massa, M. Attali (éd.), *Shared Religious Sites in Late Antiquity. Negotiating Cultural and Ritual Identities in the Eastern Roman Empire*, Basel, p. 53-72.
- Noble 1993 : T. F. H. Noble, « Theodoric and the Papacy », dans *Teodorico il grande e i Goti in Italia*, Spoleto, p. 405-407.
- Pesce 1999a : M. Pesca, « *Cum divinitas patiatur diversas religiones esse*. Alle origini di una fondazione biblica della libertà religiosa », dans G. Luongo (éd.), *Munera parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, Napoli, p. 339-361.
- Pesce 1999b : M. Pesca, « Cassiodoro e gli ebrei : provvedimenti politici e riflessione teologica. Dalle *Variae* al Commento ai Salmi », *Annali di Storia dell'Esegesi* 16/2, p. 379-401.
- Picotti 1956 : G. B. Picotti, « Osservazioni su alcuni punti della politica religiosa di Teoderico », dans *I Goti in Occidente. Problemi*, Spoleto, p. 173-226 et 235-262.
- Roberto 2023a : U. Roberto, « L'aristocrazia senatoria romana e la trasmissione di oracoli e prodigi sulla fine dell'impero tra Roma e Costantinopoli (sec. V-VI) », dans R. Lizzi Testa, G. Marconi (éd.), *The Collectio Avellana and the Development of Notarial Practices in Late Antiquity*, Turnhout, p. 181-212.
- Roberto 2023b : U. Roberto, « Il processo contro i senatori Basilio e Pretestato e la gestione dei conflitti politico-religiosi a Roma durante il regno degli Ostrogoti (510-511) », *Mythos* 17. En ligne : <https://journals.openedition.org/mythos/6288?lang=fr>.
- Saitta 1986 : B. Saitta, « *Religionem imperare non possumus*. Motivi e momenti della politica di Teoderico il Grande », *Quaderni Catanesi* 8, p. 63-88.
- Saitta 1993 : B. Saitta, *La civiltas di Teoderico. Rigore amministrativo, « Tolleranza » religiosa e recupero dell'antico nell'Italia ostrogota*, Roma.
- Sardella 1997 : T. Sardella, *Società Chiesa e Stato nell'età di Teoderico. Papa Simmaco e lo scisma laurenziano*, Soveria Mannelli.
- Sardella 2019 : T. Sardella, « Gli spazi dell'eresia in Italia ai tempi di Teoderico », *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 85/1, p. 177-188.
- Someck 1995 : A. Somekh, « Teoderico e gli ebrei di Ravenna », dans A. Carile (éd.), *Teoderico e i Goti tra Oriente e Occidente*, Ravenna, p. 137-149.
- Wirbelauer 1996 : E. Wirbelauer, *Zwei Päpste in Rom. Der Konflikt zwischen Laurentius und Symmachus (498-514)*. *Studien und Texte*, München.

8. JUSTINIEN ET LE NOUVEL EMPIRE

Silvio Roggo

Justinien fut de loin l'empereur le plus important de l'empire romain d'Orient au VI^e siècle. Né sous le nom de Petrus Sabbatius au début des années 480 en Thrace dans une famille de paysans, Justinien s'installa à Constantinople où il fit carrière dans la garde du palais. Il profita de la protection de son oncle Justin, qui était devenu commandant de la garde et réussit même à s'assurer le trône impérial après la mort de l'empereur Anastase en 518. Pendant près de 50 ans, de 518 à 565, Justinien fut l'un des principaux acteurs de l'empire. Déjà sous le règne de Justin (518-527), il exerça une grande influence, surtout en matière de politique religieuse. Son intérêt théologique se manifesta également dès cette époque, lorsqu'il entreprit des négociations en tant que consul et représentant de l'empereur avec l'évêque de Rome Hormisdas (514-523). Dans cette fonction, il aida à mettre fin à une division de l'Église entre Rome et Constantinople en soutenant la doctrine des deux natures (dyophysite) du concile de Chalcédoine (451), doctrine qui avait été remise en question sous Anastase (491-518) comme élément central de l'orthodoxie.

Sous le règne de Justin, Justinien provoqua un scandale en épousant Théodora († 548), une actrice et même, dit-on, une ancienne prostituée. Pour cette mésalliance, comme la voyait l'élite sénatoriale respectueuse des traditions, l'ancienne loi remontant à Auguste, qui interdisait les mariages entre sénateurs et actrices, fut spécialement abrogée. Théodora exerça une grande influence sur les décisions politiques de Justinien et devint ainsi l'objet d'invectives misogynes haineuses, par exemple dans l'*Histoire secrète* de Procope [Menze 2008, p. 208-228 ; Meier 2003, p. 190 s.].

Justin nomma Justinien co-empereur quelques mois avant sa mort. Le règne de Justinien, qui s'étendit de 527 à 565, fut l'apogée de l'empire d'Orient : les villes furent le théâtre d'une intense activité de construction, dont le meilleur exemple est la monumentale cathédrale de Constantinople, Sainte-Sophie (achevée en 537) ; le droit romain fut systématiquement rassemblé et établi sous une forme définitive pour l'ensemble de l'empire dans le *Corpus juris civilis* (achevé en 529) ; l'Afrique du Nord et l'Italie, qui avaient été perdues lors de l'effondrement de l'empire romain d'Occident au V^e siècle, furent reconquises [→ CARTHAGE ; Maraval 2016 ; Tate 2004].

Malgré ces succès, Justinien dut également faire face à une multitude de crises qui eurent une grande influence, notamment sur sa politique religieuse. La peste entraîna un nombre de morts très important parmi la population de l'empire à partir de 541 ; de nombreuses provinces furent dévastées par des décennies de guerres et d'invasions ; des tremblements de terre ébranlèrent à plusieurs reprises les principales métropoles de l'empire. Ces catastrophes furent interprétées par certains comme des signes de la colère divine [→ JÉRUSALEM] et auraient conduit à une orientation accrue vers des formes de piété par lesquelles la population espérait être protégée, comme la vénération des icônes et de Marie

[Leppin 2011, p. 241 s. ; Meier 2003 ; Cameron 1979]. De plus, en raison de ses origines modestes, Justinien se heurta dès le début de son règne à l'opposition des anciennes familles aristocratiques de Constantinople ; son manque de légitimité dynastique était peut-être l'une des raisons pour lesquelles il insista très fortement sur le caractère divin de son règne. Justinien se considérait comme le représentant de Dieu sur terre ; il était investi à la fois du pouvoir temporel et du soin de l'Église. Face aux nombreuses catastrophes qui frappèrent l'empire, il s'efforça constamment de prouver son orthodoxie et sa piété et d'établir une unité de foi, afin de répondre aux critiques croissantes et de s'assurer la faveur divine pour son règne et pour l'empire.

Justinien jugea la présence continue d'hérétiques et de païens responsable des difficultés de l'empire et réprima ces groupes avec une sévérité inédite et une législation qui allait bien au-delà de l'interdiction des sacrifices en vigueur depuis la seconde moitié du IV^e siècle [*infra*, n°1 ; → LÉGISLATION, n°3.2]. Dans l'idéologie religieuse de Justinien, il n'y avait pas de place pour d'autres conceptions de la foi telle qu'elle avait été définie par le concile de Chalcédoine et qu'il reconnut comme la seule orthodoxe. Les limites des pratiques religieuses autorisées devinrent plus étroites ; le fait de cultiver une éducation classique et de louer les traditions romaines anciennes pouvait suffire à ce qu'un membre de l'aristocratie sénatoriale fût qualifié de païen, même si ce dernier se considérait comme chrétien. Il va sans dire que ces dénonciations constituaient également une occasion idéale d'écarter des rivaux politiques. Les droits des communautés religieuses non chrétiennes reconnues, comme les juifs et les samaritains, furent également nettement réduits. De plus, Justinien encouragea des campagnes missionnaires dans des régions rurales jusqu'alors peu christianisées [Leppin 2011, p. 99-106 ; Meier 2003, p. 198-215 ; Maraval 1998 ; *infra*, n°2].

Malgré des décennies de tentatives, Justinien échoua finalement dans son projet de trouver une définition de la foi qui aurait été jugée acceptable pour les opposants au concile de Chalcédoine (les miaphysites) et aurait ainsi empêché la division de l'Église et la formation émergente de structures ecclésiastiques indépendantes en Égypte et en Syrie. Il invita à plusieurs reprises des représentants anti-chalcédoniens à des discussions religieuses [*infra*, n°3]. Ces discussions ainsi que les traités dogmatiques qu'il rédigea lui-même montrent que Justinien était un partisan d'une nouvelle approche théologique, appelée néo-chalcédonisme, qui avait été développée en Palestine au début du VI^e siècle [Gray 2005]. Il s'efforça, en accord avec cette approche, d'interpréter la foi dyophysite de Chalcédoine de manière plus modérée et conformément à la christologie du précurseur miaphysite Cyrille d'Alexandrie (412-444). Ces tentatives de restauration de l'unité religieuse culminèrent au concile de Constantinople en 553, qui condamna quelques auteurs dyophysites ainsi que leurs œuvres (les Trois Chapitres), alors même qu'ils avaient encore été reconnus comme orthodoxes lors du concile de Chalcédoine. En définitive, tous ces efforts étaient voués à l'échec, car la majorité des dirigeants miaphysites s'obstinaient à une condamnation explicite du concile de Chalcédoine – et cela était inacceptable pour Justinien qui avait fait de Chalcédoine le centre de l'orthodoxie.

À la fin du règne de Justinien, tous les aspects de la culture et de la société de l'empire romain d'Orient étaient plus fortement marqués par le christianisme qu'à son début. Justinien ne put atteindre son objectif principal, à savoir l'établissement de l'unité de l'Église. En persécutant les dissidents et en définissant plus précisément l'orthodoxie chrétienne, sa politique religieuse contribua à l'émergence d'églises dissidentes indépendantes dans les parties orientales de l'empire.

1. La législation antipaïenne de Justinien

Depuis que les empereurs romains commencèrent à soutenir le christianisme au début du IV^e siècle, les pratiques païennes étaient soumises à une législation de plus en plus restrictive [→ LÉGISLATION, n°3.2]. Cette évolution culmina à l'époque de Justinien qui ne se contentait plus de la législation existante sur l'interdiction des sacrifices, promulguée par ses prédécesseurs. Son objectif allait bien plus loin : en rendant illégal le fait même d'être païen, il voulait réellement changer les convictions de ceux qui ne se conformaient pas à sa vision d'un empire chrétien parfaitement orthodoxe et qui avaient des croyances différentes des siennes [Corcoran 2015, p. 89-94]. Par conséquent, Justinien promulgua plusieurs nouvelles mesures de contrainte religieuse dès les premières années de son règne dans le *Code de Justinien*. Cette compilation juridique, qui fait partie du *Corpus juris civilis*, contient de nombreuses lois qui excluent systématiquement les minorités religieuses de la vie civique. Le but de toutes ces lois était d'accroître la pression pour que les païens et les hérétiques se convertissent au christianisme chalcédonien.

Justinien répéta non seulement que les païens devaient être exclus de toute dignité et de toute fonction dans l'armée et l'administration civile, mais il leur interdit également de recevoir un héritage ou de transmettre leurs biens à des personnes qui n'étaient pas chrétiennes. En outre, il leur était interdit de posséder des esclaves chrétiens orthodoxes, d'enseigner et de se présenter comme témoins dans la plupart des procédures judiciaires (*Code de Justinien* 1, 3, 54 ; 1, 5, 12 ; 18s ; 21). La majorité de ces restrictions s'appliquaient également aux hérétiques chrétiens et aux juifs ; en ce qui concerne les païens, il ordonna qu'ils fussent tous baptisés et les menaça de confiscation de leurs biens en cas de refus. Pour toute apostasie du christianisme vers les rites païens, la peine de mort fut introduite [Maraval 1998, p. 393-395].

Nous procéderons à l'analyse de deux de ces lois. Toutefois, il ne faut pas surestimer l'impact réel de la campagne de Justinien sur l'orthodoxie et supposer que les dernières traces de paganisme et d'hérésie furent impitoyablement extirpées sous son règne. L'empire romain n'avait pas les moyens d'appliquer les lois d'une manière comparable à celle des états modernes [Cameron 2015, p. 11], bien que les sources nous informent de plusieurs persécutions de païens à Constantinople en 529, 545 et 562. Ces lois permettaient à Justinien de se présenter comme un empereur pieux, luttant sans cesse pour la diffusion du christianisme et s'assurant la faveur divine. On peut supposer que cet effet de propagande était l'une des principales motivations de sa législation antipaïenne.

Code de Justinien 1, 3, 54, 8s (trad. S. Roggo, éd. P. Krüger, *Corpus juris civilis*, vol. 2 : *Codex Iustinianus*, Berlin, 1906)

Le même Auguste [Justinien] à Jean, préfet du prétoire.

Nous promulguons une loi et ordonnons qu'aucun juif, païen ou hérétique ne puisse avoir d'esclaves chrétiens. Mais s'ils sont reconnus coupables d'un tel crime, Nous décrétons que les esclaves seront libres à tous égards [...]. À présent, cependant, Nous décrétons aussi ceci : si l'un des juifs, païens ou hérétiques susmentionnés a des esclaves non encore initiés aux très saints mystères de la foi catholique, et si ces esclaves souhaitent entrer dans la foi orthodoxe, ils seront, après avoir joint l'Église catholique, ramenés à la liberté de toute manière par la présente loi [...].

Cette constitution s'inscrit dans le cadre des restrictions croissantes des droits civiques de ceux qui n'appartenaient pas à l'orthodoxie chrétienne. Sa datation exacte n'est pas connue. Son inclusion dans le *Code de Justinien* (achevé en 534) et la mention de Jean (préfet du prétoire 531-541) [PLRE IIIa, p. 627-635] indiquent cependant qu'elle fut promulguée au début des années 530. Justinien insiste sur le fait que les esclaves chrétiens ne doivent pas être aux mains de propriétaires non chrétiens ou hérétiques. Chaque fois qu'un esclave orthodoxe se retrouve en possession d'un juif, d'un païen ou d'un hérétique, cet esclave est immédiatement considéré comme libre. C'est également le cas lorsqu'un esclave se convertit au christianisme orthodoxe ; les propriétaires non chrétiens n'ont alors plus aucun pouvoir sur leur esclave.

Les sources ne nous fournissent pas d'informations sur les effets de cette loi. On ne peut toutefois pas supposer que sa mise en œuvre ait provoqué de grands troubles. À l'exception de certaines régions comme la Palestine, les propriétaires fonciers et les classes aisées qui détenaient des esclaves étaient déjà en grande partie chrétiens [Cameron 2016, p. 255]. Il est probable que Justinien, en promulguant cette loi, était moins soucieux de remédier à une situation problématique que de renforcer sa position d'empereur chrétien.

Quant à la terminologie, il faut souligner que dans l'Antiquité tardive, « orthodoxe » et « catholique » étaient utilisés comme synonymes. Pour Justinien, seuls ceux qui suivaient l'orthodoxie chalcédonienne étaient de vrais chrétiens, tous les autres étant considérés comme hérétiques.

Code de Justinien 1, 11, 10 (trad. S. Roggo, éd. P. Krüger, Corpus juris civilis, vol. 2 : Codex Iustinianus, Berlin, 1906)

Puisque quelques-uns ont été trouvés qui, possédés par l'erreur des païens impies et infâmes, pratiquent ce qui provoque le Dieu miséricordieux à une juste colère, Nous ne voulions pas laisser leurs crimes sans châtement ; [...] désormais, par la présente loi, Nous déclarons devant tous que ceux qui sont devenus chrétiens et jugés dignes du saint baptême salvifique, pour quelque temps que ce soit, s'ils sont encore trouvés adhérant à l'erreur des païens, seront soumis à la peine suprême.

La date exacte de cette constitution n'est pas non plus connue et il en manque le destinataire. Néanmoins, son inclusion dans le *Code de Justinien* plaide à nouveau en faveur d'une rédaction durant les premières années du règne de Justinien, dans le cadre d'une série de lois antipaïennes. Cette loi introduit, pour la première fois, la peine de mort pour punir l'apostasie. La disposition pourrait être liée aux événements de 529, lorsque plusieurs fonctionnaires de haut rang furent accusés de paganisme et exécutés ou se suicidèrent [Corcoran 2015, p. 91 s. ; Maraval 1998, p. 393-395]. Les fonctionnaires devaient nécessairement être chrétiens et pourraient donc avoir été jugés comme apostats. Cette loi donna à la lutte contre le paganisme une nouvelle dimension : la législation précédente ne visait que les pratiques païennes telles que les sacrifices et ne criminalisait pas le paganisme lui-même.

La phrase de la constitution selon laquelle les pratiques païennes continuent d'inciter Dieu à se mettre en colère ne doit pas être comprise uniquement de manière rhétorique. Dans ses *Novelles* 77 et 141, Justinien expliquait l'apparition de catastrophes comme les tremblements de terre en tant que punition divine pour la présence d'homosexuels et d'hérétiques dans l'empire. Cela souligne à nouveau la conviction de Justinien selon laquelle

l'empire ne pourrait prospérer durablement que si tous acceptaient sa version de l'orthodoxie et que toute trace d'autres croyances était éradiquée.

2. La campagne de Jean d'Éphèse

Dans sa lutte contre les païens et les hérétiques, Justinien ne se limita pas à la législation et aux instruments de répression de l'empire. Sous son règne, de grandes campagnes de christianisation furent également lancées. Celles-ci visaient aussi bien les peuples païens hors des frontières de l'empire, par exemple au-delà du Danube, dans le Caucase et en Nubie, que les zones rurales d'Asie Mineure et de la péninsule balkanique qui n'avaient pas encore été imprégnées en profondeur par le christianisme. Dans toutes ces régions, il régna une activité constante des missionnaires tout au long du VI^e siècle.

Nous traiterons ici de la campagne sur laquelle nous sommes le mieux informés. Nous le devons à l'évêque syrien Jean d'Éphèse (507-c. 589). Jean était un miaphysite, donc opposé à la doctrine chalcédonienne dyophysite considérée comme orthodoxe par Justinien. Comme nous le verrons, ces différences dogmatiques ne constituaient toutefois pas un obstacle à une collaboration entre Jean et Justinien pour la conversion des païens et pour l'assujettissement des hérétiques dans les parties occidentales de l'Asie Mineure [Destephen 2008, p. 501-504 ; Maraval 1998, p. 395 s.]. Jean était également actif en tant qu'auteur et il mentionna le grand succès de son activité de conversion [→] aussi bien dans son recueil hagiographique, les *Vies des bienheureux orientaux*, que dans son *Histoire ecclésiastique*. Il rédigea ces deux ouvrages dans sa langue maternelle, le syriaque. Malheureusement, l'*Histoire ecclésiastique* est en grande partie perdue, mais quelques chroniqueurs syriaques médiévaux l'utilisaient encore comme source, ce qui nous permet d'être bien renseignés sur son contenu. Nous allons maintenant examiner le récit de Jean tel qu'il nous est parvenu dans la *Chronique du Pseudo-Denys de Tell-Mahré*, une chronique rédigée vers la fin du VIII^e siècle dans un monastère du nord de la Mésopotamie, dans l'empire abbasside.

*Chronique du Pseudo-Denys de Tell-Mahré pour l'année 853 (trad. R. Hespel, *Chronicum Anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum II*, Louvain, 1989)*

L'an 853 [541/542 de notre ère] il y eut une action de la grâce de Dieu dans les régions d'Asie, de Carie, de Lydie et de Phrygie, par le zèle de Justinien le juste, et elle se manifesta abondamment de sa part par l'intermédiaire de notre infériorité, c'est-à-dire de Jean d'Asie, au point que par la puissance de l'Esprit Saint, 70 000 âmes aient été instruites et qu'elles se soient converties de l'erreur du paganisme, du culte des idoles et de l'entourage des démons à la connaissance de la vérité. Ils se convertirent [...] le juste [empereur] ayant lui-même contribué abondamment aux dépenses et à l'apparat du baptême et y faisant diligence : gratifiant aussi chacun d'entre eux d'un *trimessis*. [...] Ainsi le signe de la croix de la rédemption fut implanté en tout endroit chez eux. Des églises de Dieu se formèrent dans toute la région. Avec application et avec grand soin, sur les montagnes élevées et habitées, dans les plaines et dans tous les autres lieux d'où avait péri le paganisme, elles furent construites et élevées jusqu'au nombre de 96, et 12 monastères [...].

L'auteur anonyme de la chronique, appelé pseudo-Denys, cite l'œuvre de Jean d'Éphèse (nommé ici Jean d'Asie) sur ses missions en Asie Mineure occidentale. La chronique utilise pour la datation l'ère séleucide, du nom du royaume hellénistique fondé par un des

successeurs d'Alexandre le Grand. L'ère séleucide prend pour point de départ le 1^{er} octobre 312 avant notre ère ; l'année 853 des Séleucides correspond donc à 541/542 de notre ère.

Dans ce passage, la contribution de Justinien à la campagne de Jean est mise en avant. L'empereur aurait apporté un soutien financier important aux efforts de Jean et aurait remis à chaque nouveau baptisé un *trimessis*, une pièce d'or. Cette coopération apparente entre l'empereur chalcédonien et le missionnaire anti-chalcédonien a soulevé des questions parmi les chercheurs – après tout, Justinien aurait tout aussi bien pu faire appel à un ecclésiastique qui partageait ses convictions dogmatiques [Leppin 2017]. Une hypothèse suggère que le rôle de l'empereur est surestimé dans ce passage. Jean commença probablement sa campagne, qui dura 35 ans au total, sans le soutien de l'empereur. Cependant, Justinien ne pouvait pas se permettre de mettre fin à cette mission miaphysite alors qu'il était l'objet d'intenses critiques, en raison de diverses catastrophes au début des années 540 : il voulait éviter qu'on lui fasse une réputation de défenseur du paganisme. Au lieu de cela, il pourrait avoir décidé d'apparaître comme le patron de Jean, de mettre de l'argent à sa disposition et de se présenter ainsi comme un propagateur du christianisme [Menze 2008, p. 256-265].

Le traducteur français, Hespel, a écrit par erreur que 7 000 âmes avaient été converties par Jean et que 66 églises avaient été construites, mais l'original syriaque parle de 70 000 âmes et de 96 églises. Il importe toutefois d'être prudent avec ces chiffres. Vu la durée de la campagne de Jean, qui s'étendit sur plusieurs décennies, ces chiffres ne semblent pas impossibles, mais interrogent sur le nombre exact de païens encore définis comme tels au VI^e siècle. Une forte exagération dans le récit de Jean ne peut donc être exclue. Les traditions non chrétiennes se maintinrent certainement plus longtemps dans les régions rurales reculées, mais cela ne signifie pas que les habitants ne se considéraient pas comme chrétiens. Pour quelqu'un comme Jean, qui était très soucieux de la conduite chrétienne correcte, ces gens ne devaient cependant guère être différents des païens, ce qui peut expliquer les chiffres élevés [Flusin 2010].

3. Justinien et les discussions avec les miaphysites

En plus des mesures sévères prises pour combattre les païens et les hérétiques, la politique religieuse de Justinien se caractérise surtout par ses initiatives théologiques et ses fréquentes discussions avec les miaphysites, les opposants au concile de Chalcédoine (451). Les miaphysites s'opposaient à la doctrine chalcédonienne dyophysite, selon laquelle Jésus avait à la fois une nature divine et une nature humaine. Du point de vue des miaphysites, cela signifiait une dualité de Jésus, alors que selon eux, on ne pouvait parler que d'une seule nature en Jésus. Les miaphysites n'étaient donc pas d'accord avec l'orthodoxie de Justinien, mais l'empereur ne les considérait toutefois pas comme des hérétiques. Sa législation religieuse, que nous avons examinée dans la première partie de ce chapitre, était dirigée contre les païens et les hérétiques chrétiens, mais pas contre les miaphysites. Justinien estimait que leurs opinions pouvaient parfaitement s'accorder avec l'orthodoxie telle qu'il la concevait. C'est pourquoi il s'efforça, tout au long de son règne, de montrer dans plusieurs traités théologiques que Chalcédoine et les conceptions dogmatiques des miaphysites étaient compatibles. De nombreux miaphysites décrivaient Jésus comme « une nature incarnée de Dieu le Verbe », ce qui, dans la vision néo-chalcédonienne de Justinien, équivalait aux deux natures

de Chalcédoine, puisque Jésus était décrit dans cette définition à la fois comme chair, donc homme, et comme Dieu [Gray 2005].

Dans les nombreuses discussions (par exemple en 532, en 535/536 et à la fin des années 540) qu'il mena avec des évêques, des ascètes et des laïcs miaphysites, Justinien avait pour objectif de les convaincre que Chalcédoine n'était pas en contradiction avec leurs opinions et qu'ils avaient donc tort de condamner le concile. En fin de compte, il s'agissait aussi d'éviter un schisme menaçant l'unité de l'Église. Depuis le début des années 530, Justinien fit venir à plusieurs reprises des chefs miaphysites à Constantinople, où ils furent parfois détenus pendant des décennies, mais souvent dans des conditions assez confortables, installés dans un palais impérial et sans qu'ils fussent empêchés de pratiquer leur culte. Mais toutes ces initiatives impériales se révélèrent finalement vaines ; pour la plupart des miaphysites, une condamnation explicite de Chalcédoine était déjà devenue un élément identitaire, de sorte qu'aucun compromis n'était plus accepté sur cette question [Menze 2008, p. 187-272 ; Millar 2008 ; Maraval 1998, p. 399-425].

Nous sommes bien informés par différentes sources sur les fréquentes négociations de Justinien dans ce domaine. Un témoin important de ces événements est à nouveau Jean d'Éphèse qui participa lui-même à plusieurs de ces discussions. Nous allons maintenant examiner deux sources tirées des parties aujourd'hui perdues de son *Histoire ecclésiastique*, dans laquelle il avait traité des entretiens de Justinien avec les miaphysites. La première source est la chronique de Michel le Syrien, un patriarche miaphysite d'Antioche du XII^e siècle.

Michel le Syrien, *Chronique universelle* 9, 21

(trad. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, vol. 2, Paris, 1901)

L'impératrice fidèle, Théodora, se préoccupait encore davantage de la paix des églises et persuadait à l'empereur d'y travailler. Dans la charité et la foi, elle recevait et nourrissait les persécutés dans une grande cour du palais de Hormisdas ; elle nourrissait plus de cinq cents hommes, syriens et grecs, qui avaient été chassés de leurs demeures, et les visitait constamment. Quand le patriarche saint Severus monta à la ville impériale, elle le fit habiter et le nourrit plusieurs années dans le palais, ainsi que [...] la plupart des évêques persécutés. Elle envoyait beaucoup d'or aux assemblées des persécutés pour leur subsistance.

Cette chronique est la plus longue œuvre connue en langue syriaque. Michel y traite de toute l'histoire depuis la création de la terre jusqu'à sa propre époque, en s'appuyant également sur de nombreuses sources qui ne sont pas passées à la postérité, dont l'*Histoire ecclésiastique* de Jean d'Éphèse.

Michel met en évidence la grande importance de l'épouse de Justinien, l'impératrice Théodora, pour la prospérité des miaphysites à Constantinople. Le mariage de Justinien avec Théodora, qui aurait été auparavant une prostituée, était scandaleux. Pourtant, elle régna à son côté pendant plus de 20 ans, jusqu'à sa mort en 548, et exerça également une grande influence politique, selon le témoignage concordant de nombreuses sources. Cette influence se fit particulièrement sentir dans le domaine religieux, Théodora protégeant les miaphysites. Bien que les sources la présentent comme elle-même miaphysite et qu'elle soit vénérée comme une sainte dans les églises miaphysites, il n'est pas certain qu'elle ait agi par conviction personnelle. Il semble plus probable que le couple impérial ait voulu offrir à la forte minorité anti-chalcédonienne un lieu d'accueil à la cour impériale et prévenir ainsi une aliénation. Pour que le règne de Justinien fût accepté le plus largement possible, il était

ainsi judicieux que Théodora se présentât publiquement comme la défenseuse des intérêts miaphysites [Leppin 2011, p. 290-292 ; Menze 2008, p. 208-228].

Ce passage mentionne la présence de plus de 500 membres du clergé miaphysite à Constantinople dans un palais impérial, appelé palais d'Hormisdas. Au cours des années 530 et 540, Justinien et Théodora faisaient venir dans la capitale de nombreux évêques, moines et prêtres anti-chalcédoniens, dont, en 535, Sévère, ancien patriarche d'Antioche jouissant d'une grande autorité chez les miaphysites. En cela, Justinien poursuivait deux objectifs : si les chefs miaphysites étaient durablement sur place, il pouvait non seulement mieux négocier avec eux, mais aussi mieux les contrôler et éviter, du moins provisoirement, qu'ils ne provoquent activement un schisme dans l'Église [Millar 2008]. Leur protection et leur bon approvisionnement n'étaient donc pas seulement importants pour Théodora, mais aussi pour lui. Enfin, les faits que Justinien ait renoncé à une persécution systématique des miaphysites après la mort de Théodora en 548, qu'il ait continué à chercher le dialogue avec eux et que des évêques comme Jean d'Éphèse aient pu vivre tranquillement à Constantinople jusqu'après la mort de Justinien, montrent bien que le rôle de Théodora ne doit pas être surestimé [Maraval 1998, p. 402-409].

*Chronique du Pseudo-Denys de Tell-Mahré pour l'année 874 (trad. R. Hespel, *Chronicum Anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum II*, Louvain, 1989)*

Après la mort de la fidèle impératrice Théodora, qui avait pris à cœur et avait fait progresser le parti des fidèles, qui les avait réunis, protégés et aidés, se réunirent certains qui conseillaient Justinien et disaient : « Maintenant qu'est morte l'impératrice, parmi les saints, qui avait pris à cœur ceux qui ne te plaisaient pas, parce qu'ils s'obstinaient pour elle et ne faisaient pas de cas de toi, si maintenant tu envoies les rassembler et que tu les fasses venir, tous seront en accord avec toi et accepteront le concile [de Chalcédoine], parce qu'ils avaient craint et s'étaient repliés ». [...] C'est ainsi qu'ils se rassemblèrent, et ils vinrent en une assemblée grande et ferme d'une vieillesse vénérable, d'environ 400 hommes [...]. Et ainsi ils entrèrent chez l'empereur. Il les vit et à leur vue il s'étonna, il se mit à chercher avec eux et il vit qu'ils étaient sains dans leur fidélité et fermes dans leur langage. [...] Et quand ils eurent été de la sorte, toute une année et davantage, à entrer et à sortir, à parler et à discuter, et sans s'être trompés ni relâchés, ils demandèrent [la permission] et ils furent congédiés. Et ils sortirent, sans qu'eux-mêmes non plus eussent rien accompli.

Ce second passage est tiré du Pseudo-Denys que nous avons déjà rencontré plus haut. Dans sa chronique, cet extrait est daté de l'année 874 de l'ère séleucide, ce qui correspondrait à l'an 562/563 de notre ère. Cependant, son contenu indique que les événements ont dû se dérouler relativement peu de temps après la mort de l'impératrice Théodora en 548. Par conséquent, ils doivent probablement être datés de la fin des années 540. La chronologie de Pseudo-Denys n'étant souvent pas très précise, cette erreur n'a rien de surprenant.

Le chroniqueur décrit ici un épisode selon lequel des partisans de Chalcédoine auraient voulu, après la mort de Théodora, saisir l'occasion d'agir plus durement contre les miaphysites. Ils auraient alors convaincu l'empereur de rassembler un grand nombre de chefs anti-chalcédoniens et de les inciter à accepter le concile de Chalcédoine. Mais Justinien aurait ensuite dû constater que ces derniers n'étaient en aucun cas faciles à convaincre et qu'ils restaient fidèles à leurs opinions sans faire de compromis. Les discussions auraient donc été rompues sans résultat au bout de plus d'un an.

Il est frappant de constater qu'à cette occasion, on n'amena pas seulement à l'empereur les miaphysites qui, comme nous l'avons vu dans le passage de Michel le Syrien, étaient

déjà installés depuis plusieurs années à Constantinople. De nombreux autres opposants à Chalcedoine furent apparemment également convoqués à la capitale depuis tout l'empire. Pseudo-Denys affirme que Justinien ne convoqua cette assemblée miaphysite que pour la seule raison que ses conseillers l'y poussèrent. Vu l'intérêt bien connu de l'empereur pour les discussions théologiques, on ne peut toutefois pas imaginer qu'un tel événement n'ait pas relevé de son initiative personnelle. Au contraire, il espérait peut-être lui-même qu'un nouvel accord pût être trouvé plus de dix ans après les dernières discussions religieuses sérieuses de 535/536. Il n'était pas du tout certain que cette nouvelle tentative échouerait ; après tout, Justinien s'était, entre-temps, clairement positionné contre quelques textes dyophysites (en condamnant les Trois Chapitres) qui avaient été une insulte permanente pour les miaphysites [Menze 2008, p. 267-272].

L'échec de Justinien dans ses négociations avec les anti-chalcédoniens conduisit finalement, sous le règne de ses successeurs Justin II (565-578) et Tibère II (578-582), à la scission définitive de l'Église et à la formation d'une hiérarchie ecclésiastique parallèle miaphysite, couramment appelée Église copte en Égypte et Église jacobite en Syrie, ce qu'il avait voulu à tout prix éviter. Malgré cet échec, Justinien fut sans aucun doute l'un des empereurs les plus importants de l'Antiquité tardive, notamment en raison de sa politique religieuse. Sous son égide, le christianisme pénétra définitivement tous les domaines de l'État, de la société et de la culture.

Bibliographie

- Cameron 1979 : Av. Cameron, « Images of authority : Elites and icons in late sixth-century Byzantium », *Past and Present* 84, p. 3-35.
- Cameron 2015 : Av. Cameron, « Christian conversion in Late Antiquity : Some issues », dans A. Papaconstantinou et al. (éd.), *Conversion in Late Antiquity : Christianity, Islam, and Beyond*, Farnham, p. 3-28.
- Cameron 2016 : Al. Cameron, « Paganism in sixth-century Byzantium », dans Al. Cameron (éd.), *Wandering Poets and Other Essays on Late Greek Literature and Philosophy*, Oxford, p. 255-286.
- Corcoran 2015 : S. Corcoran, « From unholy madness to right-mindedness : or how to legislate for religious conformity from Decius to Justinian », dans A. Papaconstantinou et al. (éd.), *Conversion in Late Antiquity : Christianity, Islam, and Beyond*, Farnham, p. 67-94.
- Destephen 2008 : S. Destephen, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, vol. 3 : Prosopographie du diocèse d'Asie (325-641)*, Paris.
- Flusin 2010 : B. Flusin, « Christianiser, rechristianiser : Jean d'Éphèse et les missions », dans H. Inglebert et al. (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Nanterre, p. 293-306.
- Gray 2005 : P. Gray, « The legacy of Chalcedon », dans M. Maas (éd.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, p. 215-238.
- Leppin 2011 : H. Leppin, *Justinian : das christliche Experiment*, Stuttgart.
- Leppin 2017 : H. Leppin, « Skeptische Anmerkungen zur Mission des Johannes von Ephesus in Kleinasien », dans W. Ameling (éd.), *Die Christianisierung Kleinasien in der Spätantike*, Bonn, p. 49-60.
- Maraval 1998 : P. Maraval, « La politique religieuse de Justinien », dans L. Pietri (éd.), *Histoire du Christianisme, vol. 3 : Les Églises d'Orient et d'Occident*, Paris, p. 389-426.
- Maraval 2016 : P. Maraval, *Justinien. Le rêve d'un empire chrétien universel*, Paris.
- Meier 2003 : M. Meier, *Das andere Zeitalter Justinians*, Göttingen.
- Menze 2008 : V. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church*, Oxford.
- Millar 2008 : F. Millar, « Rome, Constantinople and the Near Eastern Church under Justinian : Two synods of C. E. 536 », *Journal of Roman Studies* 98, p. 62-82.
- Tate 2004 : G. Tate, *Justinien. Lépopée de l'Empire d'Orient (527-565)*, Paris.

9. CALENDRIERS

Maureen Attali

Dans les mondes grec et romain, les calendriers sont des outils éminemment politiques. Chaque cité possède le sien, même si les noms de certains mois sont parfois communs. Les calendriers peuvent être modifiés sur décision des autorités, et parfois de manière radicale. En 46/45 avant notre ère, César instaure une réforme majeure : afin de se rapprocher au plus près de la durée de révolution de la terre autour du soleil, l'année romaine dure désormais 365 jours. Elle est composée de 12 mois de 30 ou 31 jours chacun, sauf le mois de février qui compte 28 jours ainsi qu'un jour supplémentaire intercalé tous les quatre ans (Censorinus, *Le jour natal* 21 ; Macrobe, *Saturnales* 14). De petits ajustements sont ensuite apportés sous Auguste pour corriger des erreurs commises dans la détermination des années bissextiles. Dans les calendriers conservés, on trouve des références à ces actes qui, de notre point de vue, appartiennent à la sphère politique, tandis que d'autres sont d'ordre rituel. Les institutions religieuses sont donc impliquées dans la détermination des calendriers.

Avec l'extension territoriale de l'empire romain, le calendrier introduit par César (dit calendrier julien) se surimpose aux calendriers locaux, sans les remplacer, tandis que des calendriers spécifiques sont parfois introduits dans certaines provinces, par exemple en *Asia* en 9 avant notre ère [Heller 2014]. De plus, à l'intérieur même d'une cité, certains groupes possèdent eux aussi des calendriers spécifiques. Au début du III^e siècle, le calendrier rituel de la garnison romaine de Doura Europos (*Osrohene*) [→], couramment nommé *Feriale Duranum*, se distingue de celui de la cité où sont stationnés les soldats qui la composent.

Les calendriers en usage dans l'Antiquité ne fonctionnent pas tous de la même manière : certains ne prennent comme référence que l'année solaire (Galien, *Commentaires au traité d'Hippocrate sur les épidémies* 1, 1) tandis que d'autres cherchent à la combiner avec les mois lunaires, déterminés par l'écart temporel entre deux nouvelles lunes. C'est notamment le cas en Babylonie, où un comput luni-solaire fondé sur des calculs astronomiques a été élaboré au IV^e siècle avant notre ère. Un même document est parfois daté en différents computs. Un texte chrétien de la fin du III^e siècle (*Martyre de Pionios* 23) situe les événements qu'il rapporte suivant quatre calendriers différents : « le 4 avant les Ides de Mars selon les Romains, selon le calendrier de la province d'Asie le 19 du sixième mois, au jour du shabbat, à la dixième heure, selon notre comput étant toi notre Seigneur Jésus-Christ » [→ESPACES PUBLICS].

Parmi les groupes qui utilisent des calendriers spécifiques pour certaines de leurs activités figurent en effet des communautés religieuses, notamment juives et chrétiennes. Les questions calendaires jouent donc un rôle majeur non seulement dans la vie liturgique, mais également dans la compétition religieuse. Les communautés juives observent des jours de fête que la Bible hébraïque situe généralement en les associant à des travaux agricoles. Toutefois, elle ne fournit aucun détail sur le type de calendrier à adopter pour en détermi-

ner les dates exactes. Des polémiques calendaires sont ainsi documentées dans le judaïsme dès le II^e siècle avant notre ère (1 *Hénoch* 72-78 ; *Jubilés* 6, 29-38). Elles portent principalement sur la nature du calendrier, solaire ou luni-solaire. Toutes les communautés juives ne suivaient donc pas le même calendrier, et pouvaient célébrer une même fête biblique à des dates différentes (*Pesher Habacuc* 11, 4-8). Certaines communautés juives célèbrent également des fêtes locales spécifiques, parfois datées dans le calendrier officiel de leur cité, comme à Alexandrie (3 *Maccabées* 6, 38-40). Cette diversité se poursuit durant l'Antiquité tardive, avant que les pratiques ne s'uniformisent à la fin du premier millénaire [*infra*, n°2].

Dans le monde romain, le temps était traditionnellement divisé en périodes de huit jours séparées par des jours de marché, nommées *nundinae*. Au cours du I^{er} siècle avant notre ère, des séquences de sept jours (Tibulle, *Élégies* 1, 3, 18) se superposent aux précédentes ; un calendrier de l'année 354 utilise conjointement les deux systèmes. On ignore les raisons exactes de cette évolution, qu'on attribue, faute de mieux, à l'influence de communautés venues des provinces orientales de l'empire, parmi lesquelles les juifs. En effet, la division du temps en semaines (du latin *septem*, « sept [jours] ») composées de six jours de travail suivis d'un jour chômé – le shabbat – est introduite dans la Bible hébraïque dès le récit de la création du monde (*Genèse* 1, 1-2, 3) ; elle est également incluse dans les commandements divins (*Exode* 20, 8-11 ; *Deutéronome* 5, 12-16). Quoiqu'il en soit, une semaine planétaire, qu'un témoignage romain du début du III^e siècle (Dion Cassius, *Histoire romaine* 38, 17) attribue aux astronomes égyptiens, apparaît à Rome. Chaque jour y porte le nom d'une divinité à dimension astrale, avec, dans l'ordre, le jour du Soleil, le jour de la Lune, le jour de Mars, le jour de Mercure, le jour de Jupiter, le jour de Vénus et le jour de Saturne. Le shabbat commençait dans l'après-midi du jour de Vénus (en français, vendredi), dit *prosabbatôn* ou *paraskeuê* en grec, pour s'achever le jour de Saturne (samedi) à la tombée de la nuit. C'est dans ce contexte qu'une réunion liturgique chrétienne hebdomadaire se met progressivement en place lors du jour du Soleil, renommé Jour du Seigneur (gr. *kuriakê hêméra*) et dont le nom latin *dominus dies* donnera « dimanche » en français [*infra*, n°1].

La complexité et la multiplicité des calendriers dans l'Antiquité entraînent des conséquences majeures sur les calendriers liturgiques chrétiens [→ LITURGIE]. En effet, les évangiles situent de nombreux événements de la vie et du ministère de Jésus par rapport à la semaine ainsi qu'aux fêtes juives. Malgré des variantes entre les documents, on s'accorde à placer la Passion de Jésus au début de la fête de Pessah (*Matthieu* 26, 17 ; *Marc* 14, 12 ; *Luc* 22, 7-8), un vendredi (*Matthieu* 27, 62 ; *Marc* 15, 42 ; *Luc* 23, 54). Sa résurrection aurait eu lieu « le premier jour de la semaine », c'est-à-dire un dimanche (*Matthieu* 28, 1 ; *Marc* 16, 9 ; *Luc* 24, 1). Quand fallait-il faire mémoire de ces épisodes [Sautnier 2012] ? À la date, longtemps imprévisible, à laquelle les juifs célèbrent Pessah ? Si oui, au calendrier de quelle communauté juive fallait-il alors se référer ? Ces débats ont agité les communautés chrétiennes durant toute l'Antiquité [*infra*, n°3].

1. L'institutionnalisation progressive du dimanche comme jour chrétien

Durant les premiers siècles de notre ère, une commémoration hebdomadaire se met progressivement en place dans les communautés chrétiennes [Rordorf 1966]. Des réunions liturgiques chrétiennes avec repas, célébration de l'eucharistie et pardon mutuel des péchés

sont attestées les dimanches dès le I^{er} siècle (1 *Corinthiens* 11, 23-28 ; 16, 1). Toutefois, on ne trouve pas encore, à cette époque, d'explications au fait que ces réunions ont lieu un jour particulier de la semaine. C'est au II^e siècle qu'elles sont explicitement interprétées comme des commémorations de la résurrection de Jésus, intervenue un dimanche (Justin, *Première Apologie* 67, 8). L'auteur de l'*Épître de Barnabé* affirme que l'eucharistie doit être célébrée ce jour de la semaine et défend à son auditoire de célébrer le shabbat, qu'il juge caduc. Il qualifie le dimanche de « huitième jour » afin de souligner sa différence avec le shabbat, qui tombait le septième et dernier jour de la semaine juive (*Épître de Barnabé* 15, 7-9). Cet élément de polémique peut s'expliquer par le fait que, dans l'Antiquité, certains groupes chrétiens se réunissent en fait le samedi, comme les juifs. À Smyrne au milieu du III^e siècle, le prêtre Pionios et ses compagnons célèbrent l'eucharistie le « jour du shabbat » (*Martyre de Pionios* 3, 1). Certains groupes religieux qui accomplissaient des rituels à la fois juifs et chrétiens [→ JUDÉO-CHRÉTIENS], comme les ébionites, étaient réputés observer shabbat et « célébrer les jours du Seigneur (*kuriakê hêméra*) en souvenir de la résurrection du Sauveur » (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 3, 27, 5).

Du point de vue des institutions impériales, il est remarquable que les premières lois qui désignent le jour du Soleil comme jour chômé ne fassent aucune allusion aux chrétiens. C'est la structuration progressive d'une Église officielle soutenue par le pouvoir impérial qui conduira ce jour, renommé dimanche, à devenir le jour chrétien par excellence.

Code théodosien 2, 8, 1 (trad. J. Rougé, R. Delmaire, SC n°531)

L'empereur Constantin Auguste à Helpidius.

De même qu'il apparaissait (*videbatur*) tout à fait inconvenant (*indignissimum*) que le Jour du Soleil (*diem solis*), consacré (*celebrem*) par sa vénération (*veneratione*), soit occupé par des procès et des disputes coupables (*noxii*) qui opposent les parties les unes aux autres, de même est-il agréable (*gratum*) et juste (*iucundum*) d'accomplir ce jour-là des actions tout à fait propices (*motiva*). C'est pourquoi, que l'émancipation et l'affranchissement soient autorisés pour tous en ce jour de fête (*die festo*) et que ne soient pas interdits les actes qui les concernent.

Affiché le 5 des nones de juillet à Cagliari sous le deuxième consulat des Césars Crispus et Constantin (3 juillet 321)

Cette loi de l'empereur Constantin est adressée à Helpidius, le vicaire de Rome, c'est-à-dire l'officier impérial chargé de gouverner l'Italie du Sud, la Sicile, la Corse et la Sardaigne. La date conservée est d'ailleurs celle de l'affichage de la loi dans la ville sarde de Cagliari. Il s'agit là de la première législation conservée dans le *Code théodosien* visant à conférer au jour du Soleil un statut spécifique. La formulation, qui débute par un verbe au passé (« il apparaissait »), semble faire référence à des dispositions plus anciennes qui auraient déjà interdit de se livrer à des activités judiciaires lors de ce jour de la semaine, comme c'était le cas pendant les jours de fête officiels. Si elles ont existé, de telles dispositions ne sont toutefois pas parvenues jusqu'à nous. Ici, la chancellerie impériale précise que l'interdiction ne concerne que les procès, qui relèvent de procédures contradictoires ; elle autorise en revanche l'établissement d'« actes » légaux qui n'impliquent pas de « disputes ». Les procédures autorisées sont explicitement nommées. Il s'agit d'abord de l'« émancipation », procédure par laquelle un citoyen romain renonçait à la tutelle qu'il exerçait sur son fils. La seconde procédure est l'« affranchissement », par lequel un propriétaire renonçait à la possession d'un ou plusieurs de ses esclaves. Ces deux catégories d'actes, extrêmement cou-

rants dans le monde romain, ont en commun de faire passer des individus du statut de dépendant à celui de sujet de droit autonome ; il s'agit donc d'une promotion civique. La distinction entre actes licites, dits « propices » (*votiva*) et illicites, qualifiés d'« inconvenants », dépend de la (dés)approbation qu'ils sont censés susciter chez la divinité dont c'est le « jour de fête ». Celle-ci, par l'intermédiaire de l'empereur, juge les premiers « agréable[s] » et « juste[s] » ; les accomplir est donc défini comme un acte licite.

La question est donc de savoir pourquoi le jour du Soleil a acquis le statut de jour de fête hebdomadaire consacré à la « vénération », et surtout, en lien avec quelle divinité. L'interprétation traditionnelle voyait dans cette décision impériale une initiative constantinienne destinée à promouvoir le christianisme en donnant au jour de la semaine où l'eucharistie était communément célébrée un statut à part [Rivière 2015]. Elle interprétait la valeur positive conférée aux actes d'émancipation et d'affranchissement comme des conséquences de la morale chrétienne, qui promeut la liberté des individus [*infra*, n°3]. Toutefois, le fait que le texte de loi originel utilise la formulation traditionnelle « jour du Soleil » pour affirmer la dimension religieuse de ce jour, sans faire aucune allusion ni au dieu des chrétiens ni à leurs réunions liturgiques hebdomadaires, ainsi que la réévaluation récente de la politique religieuse de Constantin [→], a conduit à mettre en cause l'interprétation purement chrétienne de cette décision. L'accession des individus à un statut civique indépendant pouvait en effet être considérée comme un événement faste par de nombreuses divinités associées à la sphère de l'autorité, y compris le Soleil [Moreno Resano 2009].

Si cette loi est fréquemment interprétée comme instaurant un jour obligatoire de repos le dimanche dans l'empire, un autre texte législatif, daté de la même année 321 (*Code théodosien* 3, 12, 2), rappelle que si les professions urbaines peuvent cesser le travail, les travaux agricoles, qui ne peuvent être différés sans mettre en danger l'approvisionnement, doivent, eux, être assurés.

Code théodosien 8, 8, 3 (trad. J. Rougé, R. Delmaire, SC n°531)

Les trois mêmes Augustes [Valentinien II, Théodose et Arcadius] à Principius préfet du prétoire. Que le jour du Soleil (*Solis die*), appelé à juste titre par nos pères jour du Seigneur (*dominicum*), s'arrête la poursuite d'absolument tous les procès, affaires et citations en justice ; que personne n'exige le paiement d'une dette publique ou privée et que même les arbitres demandés aux tribunaux ou choisis spontanément n'aient connaissance d'aucune affaire. Que soit jugé, non seulement digne d'infamie (*non modo notabilis*), mais, bien plus, sacrilège (*sacrilegus*), celui qui détournerait de l'inspiration (*instinctu*) et du rite (*ritu*) de la sainte religion (*sanctae religionis*).

Donné le 3 des nones de novembre [3 novembre 385 ou 386] à Aquilée, reçu le 8 des calendes de décembre [ou de février = le 24 novembre 386 ou 25 janvier 386] à Rome sous le consulat du très noble enfant Honorius et d'Evodius.

Cette loi, de 65 ans postérieure à celle de Constantin, est adressée à Principus, préfet du prétoire d'Italie, d'Illyricum, et d'Afrique, et donc chargé d'administrer ces territoires. Elle témoigne de la christianisation des institutions impériales. L'étendue des activités interdites le dimanche est ici précisée et justifiée par la nécessité pour les individus de se consacrer intégralement à l'accomplissement de rituels chrétiens de la « sainte religion » durant cette journée. Ainsi, ce ne sont pas seulement les citations et comparutions devant des tribunaux et les établissements d'actes judiciaires qui sont interdits, mais tous les éléments appartenant à une procédure contradictoire, y compris la simple prise de

connaissance des éléments d'un litige. La dimension économique de certains contentieux est explicitement abordée, avec l'interdiction de mise en demeure de paiement de dettes. Personne ne peut être pris à partie dans une affaire judiciaire ou soumis à une contrainte financière un dimanche. Celui qui ne respecterait pas cette législation se voit non seulement condamné sur le plan moral, mais également sur le plan juridique : il se rendrait coupable de « sacrilège », c'est-à-dire d'un délit pénalement répréhensible commis à l'encontre d'une divinité.

Contrairement à la loi de 321, la divinité potentiellement outragée est ici clairement identifiée. En effet, à la désignation traditionnelle de « Jour du Soleil » est associée l'appellation chrétienne « Jour du Seigneur », en latin *dies dominicus*. La formule grecque correspondante (*kuriakê hêmera*) figure dans les premiers écrits chrétiens (*Apocalypse* 1, 10) ; c'est une variante de *hêmera kuriou*, qui, dans la traduction grecque de la Bible hébraïque [→ JUIFS], annonçait la fin des temps et l'établissement sur terre du royaume de Dieu (*Joël* 2, 32, cité en *Actes* 2, 20). La désignation alternative « Jour du sacrifice du Seigneur » (*hêmera thusias kuriou* : *Sophonie* 1, 8) a fourni aux auteurs chrétiens un argument théologique pour faire de ce « Jour du Seigneur » celui de la commémoration de la résurrection de Jésus. Cette désignation est associée au rituel eucharistique hebdomadaire à partir du I^{er} siècle (Denys de Corinthe cité par Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 4, 23, 11) et se diffuse ensuite largement (p. ex. *Didachè* 14, 1).

Les chrétiens ne seront pas seuls sujets de l'empire à bénéficier de jours légaux de cessation des activités judiciaires en raison de leur religion : une trentaine d'années plus tard, une loi des empereurs Honorius et Théodose II (*Code théodosien* 8, 8, 8, datée de 409-412) accorde le même privilège aux juifs lors des shabbats, mais aussi, de manière plus générale, les autres jours « où les juifs observent le respect dû à leur culte » (*quo Iudaei cultus sui reverantiam servant*).

2. La fixation des dates de fête : un enjeu de pouvoir pour le mouvement rabbinique

Les questions calendaires sont fréquemment abordées dans la littérature rabbinique de l'Antiquité tardive, à travers deux sujets liés : celui de la détermination du calendrier et celui des dates auxquelles célébrer les fêtes bibliques. Les rabbins ont hérité de la situation en vigueur au I^{er} siècle à Jérusalem, lorsque le culte du temple était organisé suivant un calendrier luni-solaire. Celui-ci implique de combiner les phases de la lune avec la révolution de la terre autour du soleil. En effet, une année composée de douze mois lunaires dure 11 jours de moins que les 365 jours de l'année solaire. Pour respecter les commandements bibliques qui associent les fêtes annuelles à des saisons spécifiques, définies par des travaux agricoles, il faut éviter que les mois ne se décalent inexorablement d'année en année. Il est donc nécessaire de mettre en place un système de rattrapage nommé « intercalation ». Le comput de ce calendrier s'est d'abord effectué de manière empirique : le début du nouveau mois était proclamé à Jérusalem dès l'observation du premier croissant de lune. Il n'était donc pas possible d'anticiper le calendrier, ni de prévoir à l'avance quand une fête serait célébrée. Lorsqu'un trop grand décalage entre la date d'une fête et la situation agricole était observé, un mois supplémentaire était ajouté entre la fin de l'hiver et le début du printemps. Les critères jugés nécessaires et/ou suffisants pour procéder à l'ajout de trente jours dans

une année sont l'objet d'importants débats enregistrés dans les différentes compilations rabbiniques, comme ici dans le Talmud de Jérusalem, mis par écrit vers 400.

**Talmud de Jérusalem, *Sanhédrin* 1, 2
(trad. M. Attali, éd. H. Guggenheimer 2010, p. 35-36)**

Pour les trois raisons suivantes, on procède à l'intercalation de l'année : pour la nouvelle récolte (*aviv*), l'équinoxe (*tekufah*), et les arbres fruitiers. On intercale si deux de ces critères sont remplis, et pas pour un seul ; mais si on a malgré tout procédé à l'intercalation, celle-ci est maintenue. Si la nouvelle récolte était l'une des raisons, tout le monde était heureux. Rabbi Siméon ben Gamaliel a dit, aussi à cause de l'équinoxe [...].

On n'intercale ni à cause du froid, ni à cause des pluies ; si on a déjà procédé à l'intercalation, celle-ci est annulée. On n'intercale ni à cause des chevreaux, ni à cause des pigeonneaux, ni à cause du lait [des agneaux] ; mais ces raisons peuvent constituer des critères additionnels. Rabbi Yannai dit que Rabban Gamaliel avait coutume de dire : « les moutons sont maigres et les pigeonneaux petits ; cela me paraît bon ainsi qu'à mes collègues d'ajouter trente jours à l'année ».

Dans ce passage, les rabbins, qui affirment avoir été chargés de déterminer le calendrier à l'époque où le culte était accompli au temple de Jérusalem, exposent les raisons pour lesquelles on pouvait ou non procéder à l'intercalation. Tous les critères invoqués sont liés aux prescriptions bibliques entourant la fête de Pessah : celle-ci commence le 14^e jour du premier mois lunaire de l'année cultuelle (*Lévitique* 23, 5), lequel marque le début du printemps. En effet, Pessah, placée lors du mois de la « nouvelle récolte » (*aviv* en *Exode* 23, 15) initie le cycle annuel de l'offrande des prémices des récoltes. Celles de l'orge étaient présentées lors de la fête des Azymes (*Lévitique* 23, 9-14), qui suit immédiatement Pessah et a fini par se confondre avec elle : c'est le rituel de l'« Élévation de l'omer », du nom d'une unité de mesure des céréales (*Lévitique* 23, 15). Cinquante jours plus tard avait lieu l'offrande des prémices du blé lors de la fête de Chavouot (*Exode* 34, 22) ; à cette date débutait la période d'offrande des prémices des fruits (*Deutéronome* 26, 1-11). Si, à la fin du dernier mois lunaire de l'hiver, on s'apercevait que la maturation des grains d'orge, de blé et des fruits n'était pas assez avancée pour respecter ces dates butoirs, on ajoutait donc un mois d'hiver supplémentaire.

Un autre critère d'intercalation est également invoqué, celui de l'équinoxe. En effet, dans la mesure où Pessah doit être célébrée le 14^e jour du 1^{er} mois lunaire du printemps, c'est-à-dire le jour de la pleine lune, certains ont considéré que la fête devait avoir lieu après l'équinoxe qui marque le début de cette saison sur le plan astronomique. Dans ce passage, l'équinoxe est d'abord présenté comme un critère insuffisant en lui-même, qui doit, pour être décisif, se conjuguer à un second critère de nature agricole. Toutefois, l'ambiguïté de la sentence prêtée à Siméon ben Gamaliel (« aussi à cause de l'équinoxe ») ouvre la possibilité que certains rabbins aient considéré ce seul critère comme suffisant.

L'extrait révèle les hésitations des rabbins quant à la prise en compte d'éléments pratiques, en lien avec l'élevage et le contexte climatique. Le froid et la pluie ne sont pas considérés comme des critères suffisants. Toutefois, les problèmes économiques et sociaux potentiellement engendrés par un déficit de bétail sont abordés, et qualifiés de raisons supplémentaires. L'opinion selon laquelle celles-ci pouvaient suffire pour intercaler l'année est même placée sous l'autorité d'une figure rabbinique majeure : Gamaliel, dont l'activité est placée au 1^{er} siècle.

La formulation des règles de l'intercalation illustre qu'il s'agissait d'un procédé largement empirique, et loin d'être linéaire : des cas de retours en arrière et d'éventuelles annulations de l'intercalation *a posteriori* sont envisagés. Pour y remédier, un calendrier luni-solaire permanent, fondé sur des calculs astronomiques, fut introduit. La tradition rabbinique l'attribue à Hillel II qui l'aurait mis en place dans les années 358-359, mais il est vraisemblablement le résultat d'une élaboration progressive et ne s'est définitivement imposé que vers l'an 1000 [Stern 2001, p. 170-191].

3. Les dates de Pessah et de la Pâques chrétienne : un débat calendaire chrétien

La date de la fête chrétienne de Pâques, qui commémore la Passion de Jésus, a provoqué d'intenses débats dans les communautés chrétiennes durant toute l'Antiquité, et même au-delà. Les problèmes que pose sa détermination sont liés au calendrier juif que les évangiles utilisent pour situer dans le temps les différents épisodes de la Passion. En effet, celle-ci est placée durant la fête juive de Pessah [*supra*] : c'est ce qui explique qu'en grec, les deux fêtes, juive et chrétienne, portent le même nom, *Pascha*. L'usage français qui orthographie la fête chrétienne avec un « s » final, pour la distinguer de son homonyme juif, ne s'est d'ailleurs imposé qu'à l'époque moderne. Un premier débat, compliqué par les variantes entre les évangiles de *Marc*, *Luc* et *Matthieu* d'une part et de *Jean* d'autre part, porte sur l'épisode à commémorer : doit-on placer la fête à la date anniversaire de la mort de Jésus, soit le jour même de Pessah, ou à celle de sa résurrection (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 5, 24) ? Un second dilemme calendaire découle du fait que trois des quatre évangiles précisent que Jésus fût arrêté à Pessah, mais aussi un vendredi, et qu'il ressuscita le dimanche. Or, dans les calendriers juifs, et à plus forte raison dans ceux, largement empiriques, qui étaient en vigueur dans l'Antiquité, le jour de la semaine lors duquel tombe une fête varie. Certaines communautés chrétiennes choisissent donc de commémorer la résurrection de Jésus en lien avec la date de Pessah, quel que soit le jour de la semaine où les juifs célébraient cette fête ; c'était l'usage dans la majorité des églises d'Asie mineure, qualifiées que « quartodécimaines » parce qu'elles célébraient Pâques le 14^e jour du mois lunaire, suivant la date fixée pour Pessah dans la Bible hébraïque. À l'inverse, d'autres communautés chrétiennes considéraient que la fête devait systématiquement être célébrée un dimanche. En outre, comme elle dépend des mois lunaires, la date de Pessah est très mobile par rapport à des calendriers solaires comme le calendrier romain ; cette mobilité est rendue encore plus importante et imprévisible par les intercalations de mois supplémentaires [*supra*, n°2]. C'est cette incertitude permanente concernant la date à laquelle célébrer la plus grande fête du calendrier liturgique chrétien qui a conduit les autorités à légiférer sur la question.

Dans le cadre de la mise en place d'institutions ecclésiastiques de plus en plus centralisées, la diversité des dates de célébration de Pessah et donc de Pâques a été considérée comme un problème par les autorités chrétiennes, qui ont tenté de réguler les différents usages en vigueur à cet égard. Cette question est notamment abordée lors du concile de Nicée (*Bithynia*), en 325 [→ DÉBATS, n°1]. L'évêque Eusèbe de Césarée reproduit dans sa *Vie de Constantin*, rédigée entre 337 et 339, une lettre que l'empereur, présent comme lui au concile, aurait adressée aux évêques afin de les informer de la décision prise à Nicée au sujet de la date de Pâques.

Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 3, 18 (trad. M.-J. Rondeau, SC n°559)

Là aussi on a examiné la question du jour très saint de la Pâque : d'un commun accord, il a été décidé qu'il était bon que, tous, partout, la célèbrent le même jour. Quoi de plus beau pour nous, en effet, quoi de plus vénérable que de voir cette fête, par laquelle nous recevons l'espérance de l'immortalité, observée sans erreur chez tous, conformément à une même ordonnance et à un calcul clair. 2. D'abord, il a paru indigne de célébrer cette fête très sainte en suivant la coutume des juifs qui, pour s'être souillé les mains d'une faute criminelle, ont à juste titre l'âme aveuglée par leur impureté [...]. Il est tout à fait absurde, en vérité, que ces gens-là se vantent de ce que nous soyons incapables, sans leur enseignement, d'observer cette fête. 4. Comment pourront-ils avoir une opinion saine, eux qui, après le meurtre du Seigneur et après le parricide, ont perdu l'esprit et sont poussés, non par quelque raison, mais par un emportement irrépressible, là où les conduit leur folie de nature.

De là vient que, même sur ce point, ils ne voient pas la vérité, de sorte que, errant toujours pour la plupart loin de ce qui les ramènerait dans le droit chemin, ils célèbrent la Pâque une seconde fois dans la même année. Pourquoi suivre des gens dont il est reconnu qu'ils souffrent d'une terrible erreur ? Car faire la Pâque une seconde fois dans une seule année, jamais nous ne le supporterons [...]. Car unique est le jour que Notre Sauveur nous a légué pour fêter notre liberté, le jour de sa très sainte Passion, et unique l'Église catholique qu'il a voulue, elle qui, si dispersés que puissent être ses membres en une grande variété de lieux, est cependant réchauffée par un unique Esprit, c'est-à-dire la volonté divine. 6. Que la prudence de Votre Sainteté considère combien il est terrible et inconvenant qu'aux mêmes jours les uns observent des jeûnes tandis que les autres festoient, et qu'après les jours de la Pâque certains soient trouvés dans les fêtes et la détente tandis que d'autres se livrent aux jeûnes prescrits. C'est pourquoi la divine Providence veut que cela soit convenablement rectifié et ramené à un seul modèle comme vous le voyez tous, je pense, d'un coup d'œil.

La lettre de Constantin reproduite par Eusèbe constitue l'un des principaux témoignages sur les décisions prises par le concile de Nicée concernant la date de Pâques. Or, si le document affirme que tous se sont accordés pour célébrer la fête à la même date, il ne livre que peu d'information sur la manière dont cette date sera fixée. Un « calcul » est mentionné, mais pas ses modalités. La lettre se consacre à légitimer la décision prise en invoquant trois arguments qui sont étroitement liés les uns aux autres. Le premier est d'ordre théologique : l'unicité de la nature divine, exprimée par l'unicité du jour de la « sainte Passion », ne serait pas compatible avec des dates de commémoration multiples. Celles-ci engendrent une disparité de comportements parmi les chrétiens, puisque certains étaient encore en train de jeûner en mémoire des souffrances endurées par Jésus, tandis que d'autres entamaient les réjouissances et les banquets marquant sa résurrection. Une telle situation porterait atteinte à l'unité de la communauté des fidèles de Jésus, ceux auxquels, par sa mort et sa résurrection, il a donné la « liberté » et qui espèrent l'« immortalité ». De plus, la signification de la Pâques chrétienne est jugée incompatible avec une date empruntée aux juifs, définis comme les meurtriers de celui qu'il s'agit de célébrer. La fixation d'une date sur la base des computations calendaires des juifs paraît d'autant plus insupportable qu'elle est le signe d'une dépendance culturelle des chrétiens envers les juifs, alors même que la célébration ou non de la résurrection de Jésus est censée rendre visible la différence entre les deux communautés religieuses. L'auteur met ainsi en scène des juifs raillant des chrétiens ignorant les règles en vigueur concernant l'intercalation et en conséquence incapables de fixer eux-mêmes la date de leur propre fête.

Ce second argument, également théologique, est renforcé par un troisième, cette fois d'ordre pratique. L'auteur affirme en effet que les juifs seraient d'autant moins dignes de

confiance qu'ils se tromperaient sur la date de la fête de Pessah, qu'ils célébreraient deux fois dans la même année. Cette affirmation, à la signification peu claire, a suscité de nombreuses interprétations. De quelle supposée erreur calendaire Constantin accuse-t-il ici les juifs ? Une cinquantaine d'années après le concile de Nicée, Épiphane, l'évêque de Constantia (Cyprus) affirme (*Panarion* 70, 11, 5-6), que dans la mesure où, selon les années, Pessah pouvait tomber soit avant soit après l'équinoxe de printemps, on pouvait, en définissant une année comme la durée séparant deux équinoxes de printemps, considérer qu'il arrivait aux juifs de célébrer deux fêtes de Pessah durant cet intervalle. Cette explication a longtemps été tenue pour pertinente. Toutefois, la détermination de l'année romaine [*supra*] n'est pas liée à la date des équinoxes, ce qui nuit à la crédibilité de l'interprétation d'Épiphane. Les recherches récentes plaident pour une explication plus simple : la mention de multiples célébrations de Pessah durant la même année traduirait la diversité des calendriers juifs à cette époque, la communauté de chaque cité ayant déterminé ses propres règles de calcul et d'intercalation [Stern 2001, p. 83]. L'impossibilité de choisir une communauté et un calendrier juif de référence aurait contribué à la décision des autorités ecclésiastiques de s'accorder sur une date non seulement unique, mais surtout indépendante des juifs. Le concile de Nicée est loin d'avoir mis fin aux querelles chrétiennes sur la date de Pâques. Une règle de calcul fut bien élaborée par les autorités impériales, qui fixe la célébration le dimanche qui suit le 14^e jour du mois lunaire après l'équinoxe de printemps. Toutefois, des usages différents, et notamment quartodécimaux, continuèrent à être observés pendant des siècles dans certaines communautés chrétiennes.

Bibliographie

- Heller 2004 : A. Heller, « Domination subie, domination choisie : les cités d'Asie Mineure face au pouvoir romain, de la République à l'Empire », *Pallas* 96, p. 217-232.
- Moreno Resano 2009 : E. Moreno Resano, « La ley constantiniana del "Dies Solis" en su contexto político y legislativo », *Studia historica. Historia antigua* 27, p. 187-206.
- Saulnier 2012 : S. Saulnier, *Calendrical Variations in Second Temple Judaism : New Perspectives on the "Date of the Last Supper" Debate*, Leiden.
- Stern 2001 : S. Stern, *Calendar and Community. A History of the Jewish Calendar, Second Century BCE-Tenth Century CE*, Oxford.
- Rivière 2015 : Y. Rivière, « Du "jour du Soleil" au "jour du Seigneur". Des empereurs romains légifèrent sur le dimanche (321-468 apr. J.-C.) », *Grief* 2, p. 138-149.
- Rordorf 1966 : W. Rordorf, « La célébration dominicale de la sainte cène dans l'Église ancienne », *Revue de Théologie et de Philosophie* 16/1, p. 25-37.

Lieux et espaces

1. DOURA EUROPOS (III^e siècle)

Caroline Bridel

Doura Europos, située en Syrie actuelle sur un plateau surplombant l'Euphrate, est une fondation séleucide de 300 avant notre ère. Construite à un emplacement stratégique déjà utilisé comme poste de garnison par les Assyriens (*doura* signifie « forteresse » d'après la racine sémitique *dwr*), cette cité caravanière et ville frontière de l'empire romain a une histoire mouvementée et subit de nombreuses occupations successives. Les Parthes s'emparent de la ville vers 113 avant notre ère, les Romains l'occupent brièvement sous Trajan (98-117), mais elle est rapidement reconquise et reste sous contrôle parthe jusqu'à l'arrivée de l'armée romaine de Lucius Verus (161-169) en 165. La cité devient alors une colonie romaine jusqu'en 256, lorsque la ville est assiégée par les Perses sassanides qui l'emportent et font déporter toute la population. Abandonnée, Doura Europos tombe dans l'oubli.

L'ancienne cité est découverte par accident en 1920 par des soldats de l'armée britannique dirigés par le capitaine Murphy, lorsque des peintures murales furent mises au jour durant le creusement de tranchées dans les ruines d'une forteresse dans le désert syrien. Devant l'importance de la découverte, l'archéologue américain James H. Breasted est mandaté et publie ses premières observations. Son travail attire l'attention de l'Académie française des Inscriptions et Belles-Lettres (AIBL), qui commissionne alors le savant Belge Franz Cumont pour une première campagne de fouilles entre 1922 et 1923. Par la suite, l'Université de Yale, en collaboration avec l'AIBL, entreprend des fouilles systématiques du site sous la supervision de l'historien Michael Rostovtzeff (1928-1937). En 1986, après 50 ans d'abandon des recherches, la mission franco-syrienne d'Europos-Doura (MFSED) est créée, et est encore active aujourd'hui sous la codirection de Pierre Leriche et de Yasser Schowhan. La dernière campagne de fouille a eu lieu au printemps 2011 [Leriche 2013].

Le site de Doura Europos représente l'une des meilleures sources d'information pour la vie quotidienne et l'évolution d'une ville située à la frontière mobile de l'empire romain. La remarquable conservation des édifices (particulièrement le long des remparts) offre une chance rare d'analyser l'architecture, l'élévation et la décoration des bâtiments ainsi que leur situation dans le cadre urbain. Divers inscriptions, graffitis, parchemins, et papyri ont révélé l'emploi d'au moins dix différentes langues et dialectes qui témoignent de la multiplicité des groupes qui se sont peu à peu constitués au sein de cette ville de garnison [Kaizer 2016]. En plus des nombreux sanctuaires, principalement dédiés à des divinités traditionnelles, les fouilles ont mis au jour des lieux privés dans lesquels des cultes étaient célébrés : un édifice dédié au culte du dieu Mithra (un *mithraeum*), une synagogue, ainsi qu'une maison chrétienne, tous richement décorés [*infra*, n°1].

La ville étant abandonnée au milieu du III^e siècle, les découvertes archéologiques du site n'entrent pas dans les frontières traditionnelles de l'Antiquité tardive. Puisque cette période précède les persécutions du IV^e siècle, la situation entre païens, juifs et chrétiens

est différente. Toutefois, en raison du caractère exceptionnel de ces découvertes, principalement des riches décors de la synagogue et de la maison chrétienne, elles occupent une place importante dans les études sur l'iconographie tardo-antique et les relations entre groupes religieux à la fin de l'Antiquité [*infra*, n°2]. La maison chrétienne comprend en effet le seul espace cultuel chrétien à caractère non funéraire antérieur au IV^e siècle portant un tel décor (les autres exemples d'iconographie paléochrétienne de cette période se trouvent dans les catacombes de Rome [→] et autres contextes funéraires). De même, la synagogue nous livre les plus anciennes représentations juives d'épisodes bibliques connues à ce jour, et les seules représentées au moyen de peintures murales. D'autres exemples plus tardifs sur mosaïques sont connus, mais aucun ne présente un cycle biblique aussi développé. Ces découvertes de représentations figurées juives, dont les plus connues sont celles de Doura, mettent à mal les théories sur l'aniconisme juif qui faisaient foi jusque-là et soulèvent de nombreuses questions sur le lien entre art juif et développement de l'art chrétien.

Le caractère unique de ce site et de certains de ses monuments en fait donc un cas d'étude incontournable pour l'analyse de la compétition religieuse dans le cadre urbain. De plus, l'absence de textes sur la vie religieuse de Doura Europos rend la situation de cette ville encore plus intéressante, et met en lumière certaines modalités de manifestation de la compétition religieuse. Car ce sont principalement les discours et les sources écrites, notamment les textes polémiques chrétiens, qui soulèvent les questions de confrontation religieuse. Lorsque les discours ont disparu, l'archéologie montre une autre réalité.

1. Topographie religieuse de la ville

Démonstration parfaite du plan hippodamien, la ville est constituée d'îlots rectangulaires identiques, chacun séparé par des rues orthogonales. Ce plan en damier, faussement attribué à l'architecte d'époque classique Hippodamos de Milet, est typique des villes antiques. Sous domination romaine, la ville prend des marques plus militaires avec les modifications de l'enceinte murale et l'aménagement d'un camp dans la partie nord de la ville. Les Romains y font également construire des thermes, un amphithéâtre, divers sanctuaires militaires, et c'est sous leur occupation que se construisent aussi un *mithraeum*, une synagogue et une maison chrétienne. Ces derniers se développent dans des espaces domestiques ayant subi plusieurs réaménagements pour la célébration du culte privé. Chaque communauté contribue ainsi à la multiplicité du paysage religieux de Doura Europos : les espaces privés s'ajoutent aux nombreux autres bâtiments du culte civique, pour créer la situation telle que nous la connaissons au III^e siècle.

La conservation exceptionnelle des vestiges de Doura Europos offre une rare possibilité d'étudier en détail le panorama religieux d'une colonie romaine du III^e siècle ainsi que l'organisation des monuments religieux dans l'espace civique. La reconstitution du plan de la ville [fig. 1] met en évidence la diversité, le nombre et la proximité des édifices religieux (en vert). Jusqu'à présent, un peu moins de vingt d'entre eux ont été mis au jour sur la surface explorée, qui correspond à un quart seulement de la superficie totale de la ville [Leriche, Coqueugniot 2011]. Plus que leur nombre, c'est leur densité qui frappe. En à peine quelques centaines de mètres, on pouvait aller du temple de Zeus *Kyrios* au *mithraeum*, en passant par la maison chrétienne et la synagogue.

Dans une démonstration de diversité religieuse habituelle dans les villes de l'empire romain, les habitants de Doura Europos au III^e siècle étaient entourés de sanctuaires. Ils avaient la possibilité d'honorer des divinités grecques ou locales ayant adapté les noms et attributs de la culture grecque (Zeus, Artémis, Adonis, etc.), des dieux sémitiques locaux (Aphlad, Gaddé), des dieux de Palmyre (Bêl), de participer au culte de Mithra, ou encore aux cultes juif ou chrétien. Ceci fait évidemment écho à la diversité sociale de la population que l'on trouvait à cette période dans cette garnison, en raison de son histoire mouvementée et de sa position frontalière. Les travaux de Lucinda Dirven [1999 ; 2011] mettent par exemple en lumière la manière dont la religion de la métropole (Palmyre) pouvait s'exprimer dans une plus petite agglomération (Doura Europos). En réalité, il semble que le culte des divinités palmyréniennes à Doura ait été pratiqué surtout par les immigrés palmyréniens.

Si un chrétien, en sortant de son lieu de culte, pouvait directement rencontrer des personnes des autres collectivités religieuses de la ville, ou se rendre lui-même à l'un des bâtiments du culte public à l'angle de la rue, l'étude de Doura Europos soulève des questions cruciales sur la cohabitation et la compétition religieuse (→PARTIE I, n°1.5) ainsi que sur la manière dont elle pouvait s'exprimer.

2. Une compétition iconographique ?

Les non-juifs ou les non-chrétiens pouvaient-ils accéder aux images de la synagogue ou de la maison chrétienne ? Ces images étaient-elles produites dans les mêmes ateliers, voire par les mêmes artistes ? Les peintures murales les mieux conservées et les plus étudiées, celles des dernières phases de décoration du *mithraeum*, de la synagogue et de la maison chrétienne étaient quasiment contemporaines. Il est ainsi possible que les commanditaires aient eu connaissance des scènes des bâtiments voisins ou que les artistes se soient influencés entre eux. Il se peut même qu'elles aient été produites par le même atelier. On remarque en effet quelques similitudes dans les styles de décor de ces trois bâtiments. Les colonnes du baptistère sont peintes dans la même illusion de marbre que la niche abritant les rouleaux de la Torah ; la voûte du baptistère est du même bleu que dans la synagogue et étoilée comme celle du *mithraeum* [DeLeeuw 2011].

Si Jas Elsner [2001] rapproche les programmes iconographiques de ces trois édifices de culte privés par la manière dont ils s'auto-représentent, Sonia Fellous [2016] pousse la réflexion encore plus loin en affirmant que les programmes iconographiques des édifices juif et chrétien ont pu être, par images interposées, « les témoins de la première controverse judéo-chrétienne » [→]. Elle avance que le programme iconographique de la synagogue, particulièrement le registre inférieur illustrant la vie d'Élie, serait une réponse directe au programme iconographique du baptistère qui représente, entre autres, les miracles de Jésus. Selon S. Fellous, la figure d'Élie, censé revenir à la fin des temps, renvoie aux temps eschatologiques et à la venue du Messie, reflétant ainsi le contenu des débats idéologiques de ces communautés au III^e siècle.

2.1. Représenter l'autre

La synagogue de Doura Europos s'est développée en deux temps dans une maison privée. La première phase de décoration, dont pratiquement rien ne subsiste, remonte au II^e siècle. La seconde phase est datée de 244-245 lorsque l'îlot d'habitation est complètement remanié pour l'agrandissement de la synagogue. Certains auteurs ont voulu y voir la mise en place d'une imagerie activement antipaïenne, tout particulièrement sur une scène qui orne le mur ouest de l'édifice [fig. 2]. Les juifs y auraient volontairement dénigré les statues de culte païennes de Doura en les montrant détruites et éparpillées au sol, tout en mettant l'accent sur leurs propres instruments de culte dans le reste de leur programme iconographique [Elsner 2001].

Peinture murale de la synagogue de Doura Europos, départ de l'arche d'alliance depuis le temple de Dagon, vers 244-245, Musée national de Damas (Fig. 2)



Renvoyant aux événements narrés dans les livres de Samuel (*1 Samuel* 5, 2-4) à propos de la destruction apportée par l'arche d'alliance dans le temple philistin de Dagon (ancienne divinité phénicienne de l'âge du Bronze), ce panneau se trouve au registre médian du mur ouest. On reconnaît en arrière-plan, à droite, le temple prostyle dans lequel sont représentées deux bases, une statue de culte et une table. Devant, divers objets (vases et chandeliers) ainsi que deux statues brisées sont éparpillés sur le sol. La partie gauche de l'image montre le départ de l'arche d'alliance sur un chariot tiré par deux bœufs. Certes, cette scène et le programme iconographique de la synagogue mettent en évidence la manière qu'avait ce groupe religieux de s'affirmer au moyen des images, mais peut-être faut-il nuancer l'hypothèse d'y voir une promotion active du judaïsme à travers le dénigrement des autres religions. Comme l'a, à juste titre, souligné Tessa Rejak [2011], la question serait plutôt de savoir si les non-juifs pouvaient voir la manière dont les statues de cultes étaient représentées sur ces peintures murales. De plus, cette scène fait partie d'un programme

iconographique plus développé, qui représente des dizaines d'épisodes bibliques, et interpréter ce panneau dans une perspective antipaïenne consisterait à le sortir de son contexte plus large.

2.2. Se représenter soi-même

La nature des documents de Doura, à savoir l'absence de sources écrites, ne permet pas d'avancer l'existence d'une compétition directe entre les images à Doura Europos. On ne peut toutefois l'exclure, car rien n'empêchait les gens de participer à plusieurs cultes. D'ailleurs, tous les habitants de la ville, y compris les juifs et les chrétiens devaient, à cette période, participer au culte civique. Dans ce contexte, on observe chez certains groupes une volonté particulière d'exposer leurs programmes cultuels à travers les décors iconographiques de leurs bâtiments de culte, ceci éventuellement dans un but de conversion, mais surtout dans un souci d'affirmation de l'identité religieuse. Plusieurs édifices du culte civique comme le temple de Bêl, par exemple, présentent des scènes du rituel du sacrifice [Elsner 2001]. De même, le baptistère [fig. 3], la seule pièce décorée de la maison chrétienne et l'élément par lequel on identifie cette maison comme un lieu de culte chrétien, présente un programme iconographique qui jouait un rôle précis dans le processus initiatique s'y déroulant.

La maison privée, lieu de rassemblement de la communauté chrétienne (appelée *domus ecclesiae* dans l'historiographie), est aménagée dans un espace domestique privé construit en 232-233. La transformation a eu lieu entre 240-241 et elle se caractérise par l'installation et la décoration d'un baptistère dans la pièce à l'angle nord-ouest de la maison.

Reconstitution du baptistère de Doura Europos, III^e siècle, Yale University Art Gallery (Fig. 3)*



* Les fragments originaux se trouvent au Musée national de Damas.

Dans la lunette se trouve une scène bucolique présentant un berger criophore (qui porte un ovin) et son troupeau, une figure que l'on associe à la figure chrétienne du Bon berger (*Jean* 10, 11) ; à droite, au registre inférieur, sont représentés Adam et Ève. La décoration des murs est plus fragmentaire, mais on y trouve des scènes comme la guérison du paralytique (*Marc* 2, 1-12) ou la Samaritaine au puits (*Jean* 4, 1-30), qui deviendront des motifs courants de l'iconographie chrétienne des premiers siècles. La scène qui se trouve sur le registre inférieur à droite de la lunette est controversée. On y voit une procession de femmes portant des torches et s'avançant vers un monument blanc. Les chercheurs et chercheuses s'accordent à y voir soit les femmes qui se rendaient au tombeau de Jésus pour enduire son corps d'onguents (*Matthieu* 27, 55-61) – c'est d'ailleurs dans ce passage que le baptême est associé à la mort et à la résurrection du Christ, ce qui en fait une lecture pertinente pour les peintures murales d'un baptistère –, soit l'épisode de la procession des vierges folles et vierges sages (*Matthieu* 25, 1-13). La représentation d'une scène qui renvoie à la mort de Jésus peut trouver une certaine pertinence dans un baptistère, car le baptême est souvent associé à la mort et à la résurrection du Christ (p. ex. *Romains* 6, 1-11). L'analyse d'Emanuela Fogliadini [2018] met en évidence la dimension participative de ces images et le lien fort entre l'ensemble décoratif et l'action rituelle. Les catéchumènes, ceux qu'on instruisait à la doctrine chrétienne pour les préparer au baptême, en circulant dans la pièce, visualisaient à travers le décor mural les enjeux théologiques liés à leur décision de se faire baptiser (victoire sur les forces du mal, appartenance à une communauté, etc.), les fresques illustrant ainsi le contenu doctrinal du message chrétien.

Dans un même souci d'affirmation de l'identité religieuse à travers le rituel, le temple de Bêl, situé à l'angle nord-ouest de la ville contre le rempart et l'un des principaux temples de Doura Europos, présente plusieurs scènes de sacrifice. Construit au I^{er} siècle, il subit plusieurs réaménagements jusqu'au III^e siècle. De manière générale, le temple de Bêl et les autres sanctuaires païens sont moins connus, car ils n'ont pas bénéficié des mêmes conditions de conservation que les lieux de cultes privés susmentionnés, préservés le long du mur de fortification. L'épigraphie, les fragments de fresques ainsi que les autres découvertes archéologiques permettent néanmoins d'étudier ces édifices.

Peinture murale du temple de Bêl à Doura Europos, Julius Terentius performant un sacrifice, III^e siècle, Yale University Art Gallery (Fig. 4)



Le mur nord du pronaos portait une représentation de sacrifice [fig. 4] et nous donne des indices sur ce que pouvaient constituer les programmes iconographiques peints à l'intérieur des sanctuaires. Au centre, on identifie par une inscription le principal acteur du rituel comme étant le tribun romain Julius Terentius, la main tendue au-dessus d'un autel en flamme (geste qui renvoie à un rituel de type sacrificiel [→SACRIFICE ; →ORTHOPRAXIE]). Derrière lui se trouvent vingt-quatre soldats faisant le geste de la prière (main droite levée, paume vers l'avant) et, en face, le porte-étendard. En haut à gauche sont figurées les trois divinités destinataires du sacrifice. Elles sont représentées comme des statues, debout sur des bases, nimbées [→FIGURES PARTAGÉES, n°2], portant des cuirasses romaines et des attributs palmyréniens comme le casque à crêtes. Leur identification est délicate car l'état de conservation de la fresque ne permet pas de reconnaître si elles portent des attributs spécifiques ; le croissant de lune, par exemple, pourrait renvoyer à un dieu lunaire comme Aglibôl. Certains ont cru y voir des empereurs romains divinisés, d'autres diverses triades divines. Les dernières études tendent à les identifier comme les divinités d'une triade palmyrénienne, sans pouvoir confirmer s'il s'agit de celle de Bêl ou d'une autre [Couronné 2016]. Au registre inférieur on lit les noms des Tychè (divinités de la Fortune, de la Prospérité et de la Destinée d'une cité ou d'un état) de Palmyre et de Doura, que l'on reconnaît aussi aux couronnes en forme de muraille/tourelle crénelée qu'elles portent sur leurs têtes. Elles sont aussi nimbées, assises et posent chacune un pied sur un individu émergeant de l'eau, des personnifications fluviales, probablement de l'Euphrate et de la source Ephka de Palmyre.

Tout comme les différentes peintures murales de la ville témoignent d'un empire romain multiculturel, notamment par la mise en scène de personnages portant une déclinaison de vêtements d'origines diverses (pantalons perses, *himatia* grecs, toges romaines, bonnets phrygiens, etc.), cet exemple combine un style hellénistique pour les Tychè, les cuirasses romaines des soldats et des attributs palmyréniens comme les casques à crête. Une autre scène de sacrifice du même temple (sacrifice de Conon) présente des gestes rituels similaires.

Ces quelques exemples laissent suggérer que les programmes iconographiques des bâtiments religieux de Doura Europos illustrent la diversité des pratiques religieuses. Mais en définitive, la compétition ne semble pas avoir été un moteur explicite dans les interactions religieuses de la ville ; la cohabitation et le partage paraissent au contraire être les maîtres mots pour décrire un pluralisme de religions existant les unes à côté des autres.

Bibliographie

- Couronné 2016 : M. Couronné, « Les peintures murales de Doura-Europos : sources de l'histoire religieuse de la ville et objets d'art », *Carnet de l'École Doctorale d'Histoire de l'Art et Archéologie*, Paris.
- Deleeuw 2011 : P. Deleeuw, « A peaceful pluralism : The Durene mithraeum, synagogue, and Christian building », dans L. R. Brody, G. L. Hoffman (éd.), *Dura Europos. Crossroads of Antiquity*, Boston, p. 189-199.
- Dirven 2011 : L. Dirven, « Strangers and sojourners : The religious behavior of Palmyrenes and other foreigners in Dura-Europos », dans L. R. Brody, G. L. Hoffman (éd.), *Dura Europos. Crossroads of Antiquity*, Boston, p. 201-220.
- Elsner 2001 : J. Elsner, « Cultural resistance and the visual image : The case of Dura Europos », *Classical Philology* 96, p. 269-304.
- Fogliadini 2018 : E. Fogliadini, « Les peintures murales de la *domus ecclesiae* de Doura Europos : le premier cycle narratif chrétien », *Revue des sciences religieuses* 92, p. 451-497.

- Fellous 2016 : S. Fellous, « Les premières images du dialogue judéo-chrétien : les peintures murales de la synagogue (c. 150 - 245-246) et du baptistère de Doura Europos (c. 232) », *Semitica et Classica* 9, p. 143-168.
- Kaizer 2016 : T. Kaizer (éd.), *Religion, Society and Culture at Dura-Europos*, Cambridge.
- Leriche, Coqueugniot 2011 : P. Leriche, G. Coqueugniot, « New research by the French-Syrian archaeological expedition to Europos-Dura and new data on polytheistic sanctuaries in Europos-Dura », dans J. Chi, S. Heath (éd.), *Edge of Empire. Pagans, Jews, and Christians at Roman Dura-Europos*, New York, p. 15-38.
- Leriche 2013 : P. Leriche, « Europos-Doura sur l'Euphrate », *Revue archéologique* 1, p. 135-143.
- Rajak 2011 : T. Rajak, « The Dura-Europos synagogue : Images of a competitive community », dans R. Brody, G. L. Hoffman (éd.), *Dura Europos. Crossroads of Antiquity*, Boston, p. 141-154.

Références des illustrations

- Fig. 1 : Doura Europos, Plan général des fouilles © MFSED
- Fig. 2 : Peinture murale de la synagogue de Doura Europos, départ de l'arche d'alliance depuis le temple de Dagon, vers 244-245, Musée national de Damas (domaine public)
- Fig. 3 : Reconstitution du baptistère de Doura Europos © Yale University Art Gallery (image sous licence CC0 1.0)
- Fig. 4 : Peinture murale du temple de Bél à Doura Europos, Julius Terentius performant un sacrifice, III^e siècle, Yale University Art Gallery inv. n. 1931.386 © Yale University Art Gallery (image sous licence CC0 1.0)

2. CÉSARÉE PANÉAS (III^e-VI^e siècles)

Maureen Attali

Depuis le III^e siècle avant notre ère, un sanctuaire de Pan ou Panion est situé au pied de l'extrémité sud-ouest du mont Hermon, sur la route de Tyr à Damas. Cette région, connue sous le nom de Trachonitide, fut intégrée dans l'empire à la fin du I^{er} siècle ; elle faisait partie, dans l'Antiquité tardive, de la province de *Phoenicia I*. Le Panion est un complexe architectural comprenant plusieurs aménagements culturels autour de la grotte d'où jaillit une des cinq rivières qui se rejoignent pour former le Jourdain (Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 15, 363-364).

D'après l'historien juif de langue grecque Flavius Josèphe (*Guerre des Juifs* 3, 514), qui écrivit à la fin du I^{er} siècle, Philippe le Tétrarque, successeur d'Hérode, fonda à quelques centaines de mètres du Panion une cité nommée Césarée en l'honneur de l'empereur Tibère. Elle est couramment appelée Césarée de Philippe pour la distinguer de Césarée Maritime en *Palaestina I*. La ville, aujourd'hui connue sous le nom de Banias, était étroitement associée au sanctuaire, comme en attestent ses différentes appellations officielles : Césarée Panéas, Césarée Panéas Sébastè ou encore Césarée Sébastè, près de Panion.

Brièvement renommée Neronias en l'honneur de Néron, Césarée Panéas devint probablement une colonie romaine sous le roi hérodien Agrippa II à la fin du I^{er} siècle, et joua un rôle important dans la tradition chrétienne. D'après *Matthieu* 16, 13-18, c'est près de cette ville que Pierre reconnut Jésus comme Messie fils de Dieu. Au début du IV^e siècle, Eusèbe de Césarée y situe le miracle de la guérison de l'hémorroïsse (*Matthieu* 9, 20-22 ; *Marc* 5, 25 ; *Luc* 8, 43). En conséquence, la ville figure dans les itinéraires de pèlerinage chrétiens.

Les textes rabbiniques attestent de la présence d'une communauté juive à Keissariyon (« Césarée la petite ») et mentionnent à plusieurs reprises les « eaux de la caverne de Panéas », jugées propre à un usage rituel juif (*Mishna Para* 8, 1). Un récit à forte tonalité eschatologique, placé au II^e siècle, mais mis par écrit vers 600, affirme que celles-ci se transformeront en sang à la fin des temps (*Talmud de Babylone, Sanhédrin* 98a-b).

D'après les découvertes archéologiques, le Panion connut son apogée au III^e siècle, avant d'être abandonné vers le milieu du V^e siècle [Bertin 1999]. En 2020, les archéologues en charge du site, en se fondant sur la découverte d'une mosaïque de sol décorée de croix, ont établi qu'un des bâtiments du sanctuaire avait été transformé en église, vraisemblablement au VII^e siècle.

Sous le Haut-Empire, alors que Césarée Panéas fait partie des possessions hérodiennes, le sanctuaire de Pan, dont les statues sont visibles depuis le centre urbain, s'impose comme un élément structurant de l'identité de la cité et de son rayonnement, célébré sur ses monnayages [*infra*, n°1]. À partir du IV^e siècle, les auteurs chrétiens poléminent contre le Panéon. La tradition de la présence en ville d'une statue commémorative de Jésus est utilisée pour rendre visible la compétition religieuse dans la topographie urbaine [*infra*, n°2]. Les

récits de mutilation de la statue devinrent ensuite dans la littérature chrétienne l'expression des violences qu'auraient eu à subir les communautés chrétiennes de la part des païens [*infra*, n°3].

1. Le sanctuaire de Pan, une composante de l'identité civique de Césarée Panéas

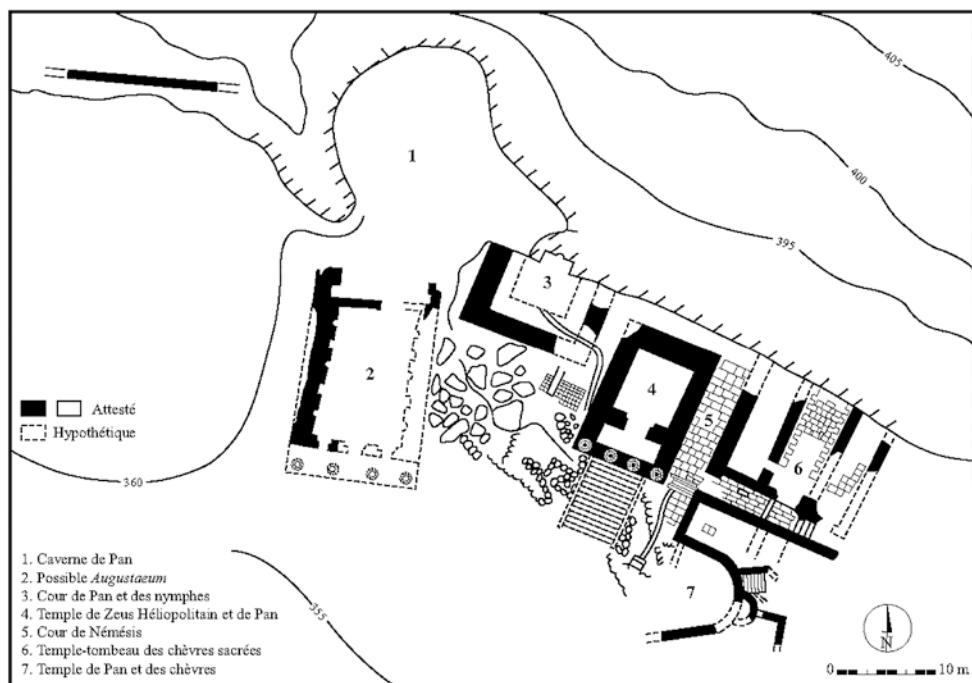
Depuis la fondation de la cité, le Panion contribue à définir l'identité des habitants de Césarée, qu'ils participent ou non au culte. Au I^{er} siècle, le roi juif Agrippa II embellit la grotte (Josèphe, *Guerre des Juifs* 3, 514) et divers aménagements architecturaux sont réalisés dans le sanctuaire au fil du temps. De nombreuses divinités y reçoivent un culte, mais c'est Pan qui s'impose très tôt sur les monnayages : cette iconographie, déjà utilisée par les souverains juifs, reste privilégiée après l'intégration de Panéas à l'empire. Bien qu'il soit toujours resté juridiquement extra-urbain, la célébrité du sanctuaire rejaillit sur la ville toute proche et lui permet d'obtenir le titre de « sacrée et inviolable » (*hiera kai asulos*) inscrit sur les monnaies des II^e et III^e siècles. Des concours athlétiques en l'honneur du dieu (*Paneia*) étaient organisés dans la ville au moins jusqu'au III^e siècle (*IGLS* 11 T/2 et T/3). En dehors de l'Attique et de Panopolis en Égypte, le Panion est le seul sanctuaire de Pan connu dans l'Orient tardif, mais des statues du dieu ont été retrouvées sur d'autres sites de Phénicie.

Falaise du Panion (Fig. 5)



La falaise aménagée [fig. 5] constitue le cœur du Panion. Dans l'Antiquité, l'eau jaillissait de la grotte, dont la voûte a été maçonnée. Toutefois, les nombreux tremblements de terre qui ont affecté la région ont fini par sceller le sol de la caverne : l'eau émerge désormais à quelques mètres au sud. Le reste de la face visible de la falaise est orné d'une série de niches voûtées : celle située immédiatement à l'est de la grotte est particulièrement profonde. Ces niches étaient destinées à accueillir des statues votives de divinités d'après les inscriptions voisines, datées des II^e et III^e siècles et gravées directement dans la roche. Elles sont dédiées à Pan, mais aussi aux nymphes et en particulier à Écho, ainsi qu'à Némésis ; des statues de nombreuses autres divinités grecques et romaines ont été retrouvées sur le site. Certaines de ces statues étaient visibles depuis l'extérieur du sanctuaire et donc depuis le centre urbain tout proche.

Plan du Panion, II^e-III^e siècles (Fig. 6)



Le plan localise les pans [fig. 6] de bâtiments identifiés sur le site et propose une reconstruction générale du sanctuaire, mais l'architecture et la fonction de nombreuses constructions restent très débattues. On se fie à Josèphe (*Antiquités juives* 15, 363-364) pour interpréter le bâtiment construit juste devant l'ouverture de la grotte (n°2) comme le temple érigé par Hérode en l'honneur d'Auguste [Ma'oz 2007], mais il pourrait s'agir d'une simple entrée monumentale. Outre le culte impérial, il est remarquable que les divinités principales du Panion soient identifiées à celles du célèbre sanctuaire d'Héliopolis (auj. Baalbek au Liban), le plus grand du monde romain, situé à 130 kilomètres au nord de Panéas en *Phoenicia II Libanensis*. En effet, on a retrouvé dans le temple à quatre colonnes (n°4), représenté sur les monnaies de la cité, une inscription de l'époque de Trajan dédiée à Zeus Héliopolitain.

Inscription de l'autel de Pan Héliopolitain, II^e-III^e siècles (trad. M. Attali)

Athénéon, fils de Sosipatros d'Antioche, a dédié cet autel au dieu Pan Héliopolitain. Il a fait élever cet autel avec son propre argent pour acquitter son vœu.



L'autel en basalte dédié à Pan Héliopolitain – une épithète inédite pour ce dieu – a été érigé par un personnage originaire d'Antioche (*Syria I*), une cité éloignée de plus de 300 kilomètres de Panéas [Gershon 2020]. Il est donc possible que le Panion ait été intégré dans un vaste itinéraire de visites de sanctuaires traversant plusieurs provinces du Proche-Orient.

Monnaie de bronze de Césarée Panéas datée de 219/220 (RPC VI, 9201)

Revers : Pan debout, de face, appuyé sur un petit tronc d'arbre à sa droite, les jambes croisées, jouant de la flûte, dans une grotte, avec des arbres de chaque côté ; au registre inférieur, une caverne derrière une grille ; à gauche, une houlette de berger (*pedum*) ; à droite, une flûte de Pan (*syrix*), avec la légende circulaire « de Césarée Panéas Sébastè, sacrée, inviolable, 223 » (*Cai[sareias] Pan[iados] Seb[astês] hi[eras] asu[lou]*).



Le revers de cette pièce de bronze frappée sous le principat d'Héliogabale (218-222) porte la légende grecque « de Césarée Panéas Sébastè, sacrée, inviolable » ainsi que la date de 223 décomptée à partir de la fondation de la ville. On peut voir Pan nu, jambes croisées, adossé à un tronc d'arbre et jouant de la flûte dans la grotte du Panion [Rosenberger 1977, n° 47]. Cette composition iconographique où la statue divine est placée à l'intérieur d'une voûte constitue une représentation schématisée des sanctuaires de sources avec canal maçonné [Aliquot, Piraud-Fournet 2008]. L'iconographie du dieu, typique des monnaies de Panéas, imite une statue du sculpteur Lysippe de Sicyone (IV^e siècle avant notre ère), très copiée dans l'Antiquité.

2. Prodiges et statues, instruments de christianisation du sanctuaire et de la ville

À l'époque constantinienne, l'évêque Eusèbe de Césarée fait véritablement entrer Césarée Panéas dans la topographie chrétienne. En effet, alors qu'il rassemble dans son *Histoire ecclésiastique* les événements notables du principat de Gallien (260-268), l'évêque rapporte l'action d'Astyrius, le premier sénateur romain à avoir été identifié comme chrétien. Un jour que celui-ci assiste à un rituel accompli au Panion, lequel donnait lieu à un prodige annuel, Astyrius demande au Christ d'y mettre définitivement fin ; il est exaucé. Eusèbe suit ensuite une logique géographique qui le conduit à une digression sur la ville de Césarée Panéas : il affirme qu'une statue miraculeuse de Jésus réalisée de son vivant s'y dressait encore à son époque, et qu'il avait lui-même pu la contempler.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 7, 17-18 (trad. G. Bardy, SC n°41)

À Césarée de Philippe que les Phéniciens appellent Panéas, dans les sources qu'on montre au pied de la montagne appelée Panion, là où le Jourdain prend naissance, un certain jour de fête on y jette une victime immolée (*sphagion*) et celle-ci par la puissance (*dunamei*) du démon devient miraculeusement invisible. Ce fait est une merveille réputée (*thauma*) pour ceux qui y assistent. Un jour donc, Astyrius était présent à l'opération et, voyant la multitude de ceux qui étaient frappés par ce fait, il eut pitié de leur erreur (*planês*) ; et ensuite, ayant levé les yeux vers le ciel, il supplia, par le Christ, le Dieu qui est au-dessus de tout, de confondre le démon (*daimonion*) séducteur du peuple et de faire cesser la tromperie (*apatês*) des hommes. On dit que tandis qu'il faisait cette prière, la victime surnagea aussitôt au-dessus des sources, qu'ainsi le miracle cessa pour eux et qu'aucun prodige ne se produisit plus en ce lieu.

Mais puisque j'ai évoqué le souvenir de cette ville, je ne crois pas juste de passer un récit digne d'être rappelé même pour ceux qui seront après nous. En effet, l'hémorroïsse, qui, les Saints Évangiles nous l'ont appris, trouva auprès du Seigneur la délivrance de ses souffrances, était, dit-on, originaire de là ; on montre sa maison dans la ville et il subsiste d'admirables monuments de la bienfaisance du Sauveur (*sôtêros*) à son égard.

En effet sur une pierre élevée, devant les portes de sa maison, se dresse une statue féminine en airain : elle fléchit le genou, et, les mains tendues en avant, elle ressemble à une suppliante. En face d'elle est autre image de même matière, la représentation d'un homme debout, drapé d'un manteau et tendant la main à la femme ; à ses pieds, sur la stèle même, semble pousser une plante étrange, qui s'élève jusqu'à la frange du manteau d'airain : c'est l'antidote de maladies de toutes sortes. On disait que cette statue reproduisait les traits de Jésus ; elle a subsisté encore jusqu'à nous, de sorte que nous l'avons vue nous-mêmes lorsque nous sommes allés dans cette ville. Et il n'y a rien d'étonnant à ce que les païens d'autrefois, qui avaient reçu des bienfaits de la part de notre Sauveur, aient fait cela, alors que nous avons appris que des images des apôtres Pierre et Paul et du Christ lui-même ont été conservées par le moyen des couleurs, dans des tableaux : c'était naturel car les anciens avaient coutume de les honorer de cette manière sans arrière-pensée comme des sauveurs, selon l'usage païen qui existait parmi eux.

Eusèbe fait du Panion le lieu d'une lutte entre la puissance (*dunamis*) du Christ et un *daimon*, c'est-à-dire une entité non-humaine [→ PUISSANCES], non nommé. Le Christ prouve sa supériorité en mettant fin au miracle (*thauma*) que le *daimon* réalisait, illustrant ainsi la « tromperie » (*apatê*) et « l'erreur » (*planê*) des païens [→] selon le vocabulaire en usage chez les auteurs chrétiens de l'époque. Le rituel de projection d'une victime dans l'eau, bien

que souvent tenu pour historique dans les études sur Césarée Panéas, n'est mentionné que dans ce récit polémique d'Eusèbe.

Eusèbe étend la christianisation de l'espace à la ville voisine, d'abord en mentionnant la panacée, un prodige de guérison qui se prolonge dans le temps et entérine la supériorité du Christ Sauveur (*Sôtêr*). De plus, il signale la présence d'une statue de Jésus, qui, suivant la pratique civique et cultuelle établie, marque son statut de bienfaiteur et ne relève donc pas de l'idolâtrie [→]. La localisation à Panéas d'un tel monument peut s'expliquer par l'architecture du sanctuaire voisin [*supra*, n°1] où des statues de divinités étaient placées dans des niches creusées dans la paroi de la falaise et donc visibles par tous. Suivant cette hypothèse, c'est par la présence de statues dans l'espace public que la compétition religieuse se serait exprimée dans cette ville. Toutefois, les chercheurs et les chercheuses réfutent actuellement l'existence à Panéas d'une authentique statue de Jésus : il faudrait voir derrière cette interprétation chrétienne soit une statue d'Asclépios, dont le culte est attesté au Panion, soit une statue de l'empereur Hadrien et d'une femme à genoux, un type iconographique illustrant la défaite de la Judée lors de la deuxième révolte judéenne contre Rome en 135 [Wilson, 2006-2007]. De fait, des statues romaines de divinités, d'empereurs et de philosophes furent réinterprétées en figures chrétiennes dans l'Antiquité tardive [Kristensen 2012].

3. Le rôle des statues dans les violences inter-religieuses

Vers le milieu du v^e siècle, l'historien chrétien Sozomène fait le récit de ce qu'il interprète comme des persécutions anti-chrétiennes sous le principat de Julien (361-363) [→] ; il situe dans ce cadre un épisode de mutilation de la statue de Jésus à Césarée Panéas. L'historien ajoute qu'elle fût remplacée par une statue de l'empereur, laquelle fût l'objet d'un miracle témoignant de la désapprobation divine. Cette focalisation continue sur les statues, dont le sort est interprété comme le signe du rapport de force entre puissances, illustre le rôle que celles-ci jouaient dans la compétition religieuse de manière générale et à Panéas en particulier.

Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 5, 21 (trad. A.-J. Festugière, B. Grillet, SC n°595)

Parmi les événements du temps de Julien, il me faut dire encore celui-ci, qui est un signe de la puissance du Christ, et d'autre part une preuve de la colère divine contre le prince. Comme il avait appris qu'à Césarée de Philippe – c'est une ville phénicienne qu'on nomme Panéas – il y avait une statue célèbre du Christ, qu'avait offerte l'hémorroïsse après qu'elle eut été délivrée de son mal, il l'abattit et dressa à sa place la sienne propre. Or un feu violent tombé du ciel coupa en deux la statue à hauteur de la poitrine, renversa la tête avec le cou, et la ficha au sol, face contre terre, au point de la brisure du sternum ; et depuis lors maintenant encore tel se dresse Julien, couvert de la suie de la foudre. Quant à la statue du Christ, les païens alors la tirèrent et la brisèrent, mais après cela les chrétiens en rassemblèrent les morceaux et les déposèrent dans l'église, où on la conserve aujourd'hui encore. De la base sur laquelle se dressait cette statue, poussait une plante, comme le raconte Eusèbe, qui servait d'antidote à toutes sortes de maux et de maladies : de cette plante, pas un seul des médecins ou gens compétents de notre Empire n'a su reconnaître l'espèce. Il me semble à moi qu'il n'y a rien d'étonnant, puisque Dieu est venu résider chez les hommes, que ses bienfaits aussi se produisent de façon étrange.

Selon Sozomène, Julien, dont les auteurs chrétiens font l'ennemi du christianisme, aurait eu connaissance de l'existence de la statue de Jésus et l'aurait fait abattre, mais celle-ci aurait été sauvée par les chrétiens et placée dans une église, qu'il faut peut-être identifier avec la basilique des IV^e-V^e siècles dégagée dans le centre urbain, à environ 150 mètres du Panion. Le fouilleur du site, Vassilios Tzaferis, a identifié ce bâtiment, édifié avec des matériaux réemployés, comme une église. En se fondant sur le récit d'Eusèbe, il a également fait l'hypothèse que la pièce rectangulaire accolée à l'abside, décorée de mosaïques, était le lieu où avait été déposée la statue de Jésus [Tzaferis, Israeli 2008, p. 23-27]. Toutefois, aucune inscription ni aucune image permettant d'identifier la fonction du bâtiment n'a été retrouvée : il n'est donc pas certain qu'il s'agissait d'un lieu de culte chrétien.

Comme tous les accès de violence anti-chrétienne placés sous le règne de Julien, l'authenticité de cet épisode n'est pas assurée. Néanmoins, à huit kilomètres de Panéas, on a retrouvé une inscription honorifique dédiée par la « communauté des Phéniciens » (*Foenicum genus*) à Julien « restaurateur des temples » (*templorum restauratori*) [Negev 1969]. De nombreuses inscriptions célèbrent la piété de cet empereur, qui chercha à soutenir les cultes traditionnels. Celles-ci sont particulièrement nombreuses dans les provinces de *Phoeniciae*, *Palaestinae* et *Arabia*, mais seulement deux d'entre elles utilisent la formule « restaurateur des temples » ou des « rites » (*restitutor sacrorum*). Il est donc possible que les sanctuaires de la région, parmi lesquels le Panion, aient bénéficié d'un soutien impérial. Le récit chrétien de la destruction de la statue de Jésus par Julien conserverait alors le souvenir d'une activité locale en faveur du paganisme. À la suite de Sozomène, plusieurs auteurs chrétiens de l'Antiquité tels Philostorge (*Histoire ecclésiastique* 7, 3), Théodose le Moine (*Sur les lieux de Terre sainte* 138) et Jean Malalas (*Chronographie* 10, 12) donneront leur version de la mutilation de la statue de Jésus par les païens. Ce récit souligne l'importance conférée aux statues dans la polémique religieuse tardo-antique [→SÉRAPÉUM].

Bibliographie

- Al-Halabi 2015 : T. Al-Halabi, « La formation d'une identité architecturale dans les villes et les villages du Jawlân romain : un cas d'échanges techniques et artistiques », *Travaux de la Maison de l'Orient* 68, *Zeugma* VI. *La Syrie romaine. Permanences et transferts culturels*, p. 75-96.
- Berlin 1999 : A. Berlin, « The archaeology of ritual : The sanctuary of Pan at Banias/Caesarea Philippi », *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 345, p. 27-45.
- Gershon 2020 : L. Gershon, « Altar to ancient Greek god Pan found embedded in wall of Byzantine Church », *SmithsonianMag*, 3 décembre 2020. En ligne : <https://www.smithsonianmag.com/smart-news/ancient-altar-pan-found-israel-180976447/>.
- Kristensen 2012 : T. M. Kristensen, « Miraculous bodies : Christian viewers and the transformation of pagan sculpture in Late Antiquity », dans S. Birk, B. Poulsen (éd.), *Patrons and Viewers in Late Antiquity*, Aarhus, p. 31-66.
- Ma'oz 2007 : Z.-U. Ma'oz, *Baniyas in the Greco-Roman Period : A History Based on the Excavations*, Qazrin.
- Negev 1969 : A. Negev, « The inscription of the Emperor Julian at Ma'ayan Barukh », *Israel Exploration Journal* 19/3, p. 170-173.
- Rosenberger 1977 : M. Rosenberger, *City-coins of Palestine (the Rosenberger Israel Collection)*. 3. *Hippus-Sussita, Neapolis, Nicopolis, Nysa-Scythopolis, Caesarea-Panias, Pelusium, Raphia, Sebaste, Sepphoris-Diocaesarea, Tiberias*, Jerusalem.
- Tzaferis, Israeli 2008 : V. Tzaferis, S. Israeli (éd.), *Panias. Volume I, The Roman to early Islamic periods excavations in areas A, B, E, F, G and H*, Jerusalem.

Wilson 2004 : J. Wilson, *Caesarea Philippi : Banias, The Lost City of Pan*, London.

Wilson 2006-2007 : J. Wilson, « The statue of Christ at Banias : A saga of pagan-Christian confrontation in 4th century Syro-Palestine », *Aram* 18-19, p. 1-11.

Références des illustrations

Fig. 5 : Falaise du Panion. Photo © Adobe Stock, Licence Éducation

Fig. 6 : Plan du Panion © Al-Halabi 2015, fig 8, p. 81, reproduit avec la permission de l'éditeur

Autel de Pan Héliopolitain, II^e-III^e siècles. Photo © Ofer Shinar/Banias Excavations, Zinman Institute of Archaeology at the University of Haifa and the Israel Nature and Parks Authority

Monnaie de bronze de Césarée Panéas datée de 218/219. Marché de l'art, photo © Gemini Numismatic Auction VI, 2009, n°758, p. 134

3. ROME (IV^e-V^e siècles)

Caroline Bridel

La ville de Rome, lieu où s'exerce le pouvoir aussi bien à travers le Sénat que les empereurs, bénéficie d'un rayonnement particulier tout au long de l'Antiquité, mais son statut change durant la période tardive. Bien qu'elle conserve une position de métropole de premier plan ainsi qu'une densité de population élevée, et que ses charges politiques restent prestigieuses, sa centralité politique se voit amoindrie par l'absence des empereurs. En effet, durant les troubles qui caractérisent le III^e siècle, ces derniers, souvent mobilisés aux frontières pour des raisons stratégiques de défense, y résident de plus en plus rarement. Les réformes de Dioclétien (284-305) et la répartition du pouvoir entre l'Auguste d'Orient et l'Auguste d'Occident à la fin du même siècle contribuent au développement de nouveaux centres impériaux et institutionnels [→INTRODUCTION, n°3]. Milan et Trèves en Occident, Nicomédie et Antioche en Orient, puis d'autres villes comme Constantinople [→] ou, à partir du VI^e siècle, Ravenne [→], se manifestent en tant que centres de pouvoir. Ces villes dans lesquelles les empereurs résident (*sedes imperii*) connaissent une transformation topographique par la construction de bâtiments pour l'exercice du pouvoir (palais, édifices de jeux et de divertissement, etc.). Lorsque Constantin (312-337) [→] choisit la ville de Constantinople comme résidence impériale en 330, il contribue également à faire perdre à Rome sa position d'unique centre de l'empire, initiant par là une importante transformation dans la balance du pouvoir entre Orient et Occident. Répliquant à Constantinople, cette « nouvelle Rome » (*nea Rhomê*), les institutions de la ville de Rome, l'empereur instaure un changement radical, aussi par rapport aux autres sièges impériaux.

En dépit de l'absence de l'empereur et du développement de ces nouveaux centres de pouvoir, Rome reste encore l'*Urbs*, la ville par excellence, comme l'attestent différents textes tardifs qui font l'éloge de la beauté de ville. Le poète Rutilius Namatius, par exemple, lorsqu'il doit quitter la ville au début du V^e siècle, écrit un poème de départ qui chante la gloire de la Ville (*Sur le retour* 1, 47-154). Il y présente Rome comme une « très belle reine » (*regina ... pulcherrima*) qui gouverne le monde. Rome possède ainsi toujours un attrait particulier, notamment auprès des empereurs qui entretiennent un lien privilégié avec cette ville malgré leur absence (visites, donations, restaurations, charges publiques, lettres, etc.) [*infra*, n°1].

Les nombreuses inscriptions qui mentionnent les restaurations de monuments publics ainsi que les études archéologiques desdits édifices témoignent, tout au long des IV^e et V^e siècles, d'une volonté particulière de maintenir l'état des bâtiments publics ainsi que du dynamisme de la Ville, de ses institutions, et de la richesse des aristocrates qui y résident, malgré les destructions causées par les pillages en 410 [→SAC], en 455 et en 472. L'absence de l'empereur, traditionnellement considéré comme le « restaurateur par excellence », n'affecte que peu les activités de constructions et de maintien des édifices, car, en réalité, ces

tâches relevaient de diverses charges administratives locales nommées par l'empereur, les gouverneurs de province ou les curies municipales (*curatores operum publicorum*, *curatores aedium sacrarum*, *curatores thermarum*, *curatores viarum*, etc.).

L'importance croissante du christianisme, notamment parmi les élites et au sein de la cour impériale, impacte également la topographie de la ville, et de nouveaux édifices marquent le paysage urbain. Ces transformations se manifestent par la construction de plusieurs basiliques chrétiennes monumentales à partir du IV^e siècle, dont la plupart sont attribuées à Constantin [*infra*, n°2], tout comme dans plusieurs autres villes de l'empire (Nicomédie, Antioche, Constantinople [→], Jérusalem [→], etc.). Jusque-là, les lieux de réunion des groupes chrétiens se développaient principalement au sein d'édifices que l'on qualifie souvent de « privés » [→DOURA EUROPOS]. Ils sont donc peu connus et difficiles à identifier par l'archéologie, au contraire de ces nouveaux édifices qui se développent en premier lieu dans l'espace funéraire hors-les-murs [→ESPACES FUNÉRAIRES]. Il faut d'ailleurs attendre le V^e siècle pour que les monuments chrétiens investissent le cœur de la ville [*infra*, n°5].

Malgré une présence plus concrète au sein de l'espace urbain, les chrétiens ne sont toutefois pas les seuls groupes religieux à se manifester dans la Rome tardo-antique. Durant le IV^e et le début du V^e siècle, l'élite romaine païenne par exemple joue toujours un rôle important dans la vie politique de la ville, comme le montrent les actions de Prétextat fervent défenseur des cultes traditionnels [*infra*, n°3] ou l'affaire de l'autel de la Victoire [→DIEU(x), n°2]. En outre, même si la Rome tardive du IV^e siècle est souvent étudiée à travers l'émergence et la multiplication des édifices chrétiens, les espaces de culte non chrétiens ne disparaissent pas ou ne sont pas désertés pour autant : certains rites traditionnels et fêtes civiques comme les Lupercalia n'ont aucune raison de ne pas être célébrés, ce qui implique que les lieux qui leur sont liés sont toujours fréquentés et entretenus [Goddard 2006].

Comme ailleurs dans l'empire tardif [→DÉBATS ; →CARTHAGE], Rome est également le théâtre de tensions entre divers groupes chrétiens, tensions qui finissent en affrontements durant la double élection épiscopale de Damase (366-384) et d'Ursin (366-367). Soutenu par les autorités civiles, Damase s'efforce d'unifier les factions chrétiennes et d'affirmer la primauté du siège épiscopal de Rome par une idéologie ambitieuse basée sur le culte des martyrs. Cette politique s'appuie, entre autres, sur l'ancrage géographique romain des figures des martyrs [*infra*, n°4]. C'est ensuite plutôt à partir du V^e siècle que l'on devrait parler d'un paysage urbain chrétien, puisque les églises investissent la ville et les évêques y jouent un rôle de plus en plus déterminant [*infra*, n°5].

1. Le Forum et sa dimension représentative

Susanne Muth [2006] décrit la Rome tardo-antique comme une « *Erinnerungslandschaft* », un « paysage de mémoire ». Ce terme exprime en partie le statut qu'acquiert la ville durant l'Antiquité tardive, qui devient plus marginale, mais qui reste pour beaucoup le cœur de la romanité dans le monde latin. Dépourvue de son statut de siège impérial, son rayonnement reste assuré par « la mémoire », à savoir son histoire, la présence d'institutions publiques majeures comme le Sénat, ainsi que l'importance de ses magistratures. Dans son *Ordre des villes célèbres*, rédigé vers la fin du IV^e siècle, Ausone attribue d'ailleurs à Rome la première place.

La volonté de préserver la grandeur de Rome durant les IV^e et V^e siècles se manifeste particulièrement par des restaurations fréquentes dans le centre politique et religieux de

la ville : le *Forum romanum* [Pl. I]. Le temple de Saturne, par exemple, lieu important de la religion romaine civique et l'un des plus anciens temples du Forum – il remonterait selon la tradition à la période monarchique – subit, durant la deuxième moitié du IV^e siècle, d'intenses restaurations voire même une reconstruction, après avoir été détruit par un incendie. Il en va de même pour un autre édifice emblématique du Forum, la *Basilica Aemilia*, presque complètement détruite après le sac de Rome de 410. De manière intéressante, les importants travaux de reconstruction de l'édifice se sont presque entièrement concentrés sur la façade et non plus sur la fonctionnalité du bâtiment. Magnifique façade d'exposition, elle contribue à la vitrine qu'était devenu le Forum à cette époque. Derrière, en revanche, l'intérieur de la basilique restait en ruine [Muth 2006].

1.1. Les visites impériales

Le Forum, comme un îlot de tradition ininterrompue, devient le théâtre des visites impériales à Rome. Car la ville est, certes, sans empereur, mais ces derniers y viennent encore pour honorer le Sénat et obtenir son soutien, afin de s'inscrire dans la tradition et la légitimité des empereurs qui les ont précédés. L'historien Ammien Marcellin, vers 390, rapporte la visite impériale de Constance II (337-361) durant le printemps de l'année 357 dans ses *Histoires*.

Ammien Marcellin, *Histoires* 16, 10, 13-15 (trad. É. Galletier, CUF)

13. Aussitôt entré à Rome, foyer de l'Empire et de toutes les vertus (*imperii virtutumque omnium larem*), il vint aux Rostres et resta confondu devant le forum si glorieux de l'antique puissance romaine (*priscæ potentiae*), et de quelque côté qu'il portât les yeux, il était ébloui par les merveilles accumulées (*miraculorum densitate*). Après une allocution à la noblesse (*nobilitatem*) dans la Curie, et au peuple du haut de son estrade, il fut reçu au Palais, au milieu d'acclamations multipliées et goûta la joie qu'il avait souhaitée. [...] Puis, entre les sommets des sept collines, contemplant les quartiers de la cité et ses faubourgs établis sur les pentes et les terrains plats, il pensait que ce qu'il avait vu d'abord l'emporterait sur tout le reste : ainsi le sanctuaire de Jupiter Tarpéien, qui domine tout comme le ciel domine la terre ; des thermes aux constructions grandes comme des provinces ; la masse de l'amphithéâtre consolidé par un bâti en pierre de Tibur, et dont le regard de l'homme n'atteint que difficilement le sommet ; le Panthéon, semblable à un quartier qui serait arrondi, et sa coupole d'une hauteur grandiose ; les colonnes élevées, qui se dressent avec leur plateforme accessible et portent les images des anciens empereurs (*priorum principum imitamenta*) ; le temple de la Ville et le Forum de la Paix, le Théâtre de Pompée, l'Odéon, le Stade et, parmi ceux-ci, les autres ornements de la Ville éternelle (*Urbis æternæ*). 15. Mais quand il arriva au Forum de Trajan, monument unique sous tous les cieux, et à mon avis admirable au sentiment même des dieux, il demeura confondu.

Le fils de Constantin, Constance II, se rend à Rome en 357 pour célébrer ses *Vicennalia* et pour affirmer son autorité suite à sa victoire sur l'usurpateur Magnence, survenue quelques années auparavant en 353. Peu avant le passage cité, Ammien avait introduit l'événement en rapportant que Constance voulait visiter Rome et y célébrer sa victoire, « par un triomphe du sang romain répandu » (*ex sanguine Romano triumphaturus*). Cette entreprise peut sembler inhabituelle, puisqu'en général un triomphe ne pouvait être célébré après la fin d'une guerre civile.

Le texte se concentre sur l'arrivée de l'empereur à Rome, et le premier lieu mentionné ne l'est pas par hasard : les rostrales, les tribunes aménagées sur le Forum qui servaient aux orateurs à s'exprimer devant la foule. Ceci annonce l'intention de la visite impériale, puisqu'elle commence par un discours devant le Sénat dans la Curie, un geste crucial qui légitime son pouvoir et montre qu'il possède le soutien des institutions et de l'aristocratie romaine (*nobilitas*). Non content du soutien des magistrats, il bénéficie également de celui du peuple à qui il s'adresse par la suite et qui l'acclame. L'empereur poursuit son cortège triomphal sur le Forum et est ébloui par la richesse architecturale de la ville : bâtiment de la Curie, palais, temples, thermes, le Colisée, le Panthéon, les forums impériaux, etc.

À travers cette liste de monuments emblématiques, l'auteur, qui a une connaissance intime de la ville puisqu'il y a vécu, offre une vraie démonstration de la grandeur de Rome au IV^e siècle, une grandeur qui, par extension, devient celle de l'empereur. Il est toutefois intéressant de relever qu'Ammien ne cite dans ce passage aucun des monuments chrétiens de la ville [*infra*, n°2]. On peut supposer deux raisons à cela : en premier lieu, ce portrait rédigé à la fin du IV^e siècle d'une Rome « païenne » de la moitié du IV^e siècle pourrait, en quelque sorte, refléter une position critique de l'auteur envers les chrétiens qu'on lui connaît dans d'autres passages ; mais il faut surtout rappeler qu'à cette période la majorité des édifices chrétiens monumentaux se trouvaient sur les tombes des martyrs et donc en dehors des murs. L'absence des monuments chrétiens dans cette liste à la gloire de Rome pourrait donc simplement être due au fait que le but de la visite impériale est politique. Elle se déroule par conséquent au cœur de la ville, sur le Forum et le Palatin, et l'on insiste sur les édifices civiques, qui portent en eux les marques des empereurs passés et servent à légitimer le titre et le statut de Constance II.

1.2. Entretien des traditions ancestrales de la ville

Ce type de discours sur la grandeur de Rome, l'attachement que l'on avait pour cette ville ainsi que la volonté de préserver ses monuments persiste, comme le met en évidence l'historien Procope de Césarée au VI^e siècle, à une période où l'on pourrait supposer que Rome ait pu perdre cette aura. Ce haut fonctionnaire de la cour de Constantinople, qui consacre son œuvre au règne de l'empereur Justinien (527-565) [→], décrit dans ses principaux ouvrages les guerres dudit empereur contre l'empire sassanide, le royaume vandale en Afrique du Nord [→CARTHAGE] et les Ostrogoths en Italie [→THEODORIC]. Au milieu des faits de guerre de 552-553 relatés dans son dernier livre qui couvre la guerre contre les Goths, il prend le temps de décrire Rome et la volonté de ses habitants de préserver son antique prestige.

Procope de Césarée, *Histoire des Goths* 4 (8), 22, 5-7
[trad. D. Roques, « La roue à livres »]

5. Et pourtant les Romains sont, de tous les hommes que nous connaissons, les gens les plus attachés à leur cité (*philopolides*), et ils tiennent à respecter et à conserver toutes leurs traditions ancestrales (*ta patria*) pour éviter, naturellement, que Rome ne perde quoi que ce soit de son antique prestige (*palaïou kosmou*). 6. Et bien qu'ils aient vécu un certain temps – déjà long –, sous le régime des Barbares, les Romains ont sauvegardé les monuments de leur cité et la grande majorité de ses parures, autant que possible compte tenu du temps écoulé et autant qu'ils en avaient la capacité.

7. De surcroît, ils ont préservé tous les monuments qui témoignaient encore de leur origine (*genos*), et en particulier le vaisseau d'Énée, fondateur de la cité, qui existe encore à notre époque et offre un spectacle parfaitement incroyable.

Non seulement l'auteur témoigne du fort attachement des Romains à leur ville et de leur effort commun pour la sauvegarde de la cité, mais il accorde surtout un soin particulier à la description d'un monument du Forum en lien avec les origines de Rome : le bateau d'Énée, prince troyen et ancêtre de Romulus et Rémus. Consacrant de nombreuses lignes de ce chapitre 22 (9-17) à la description de la beauté de ce bateau et à son incroyable état de conservation dont aucune planche « n'est pourrie ni ne laisse apparaître le moindre signe de moisissure », l'auteur contribue à la préservation du mythe fondateur de Rome. En réalité, il est clair que ce bateau d'Énée n'était qu'une reconstruction probablement construite à la fin de l'Antiquité, qui se référait à une relique renvoyant au passé ancestral de Rome. Le bateau, qui aurait eu plus de 1 000 ans, n'aurait jamais pu rester intact aussi longtemps. Procope est, par ailleurs, le seul auteur antique à mentionner ce bateau.

L'élaboration de ce symbole – qu'il soit purement narratif ou que l'on ait réellement fait construire un bateau pour l'exposer sur le Forum à une époque tardive – témoigne surtout de l'instrumentalisation des origines de la Ville au profit du maintien de la mémoire de la grandeur de Rome, encore au VI^e siècle. Cette démarche fait écho à l'importance des traditions ancestrales (*ta patria*) et à l'idée profondément ancrée dans la rhétorique sur les sociétés antiques (tout particulièrement sur les pratiques religieuses) que l'ancienneté apporte la légitimité [→PARTIE I, n°1.5.1]. L'imaginaire tardo-antique qui se construit autour de la ville de Rome exploite cette rhétorique et une dimension particulière, presque performative, se construit ici autour de la notion de mémoire.

2. Des basiliques aux églises

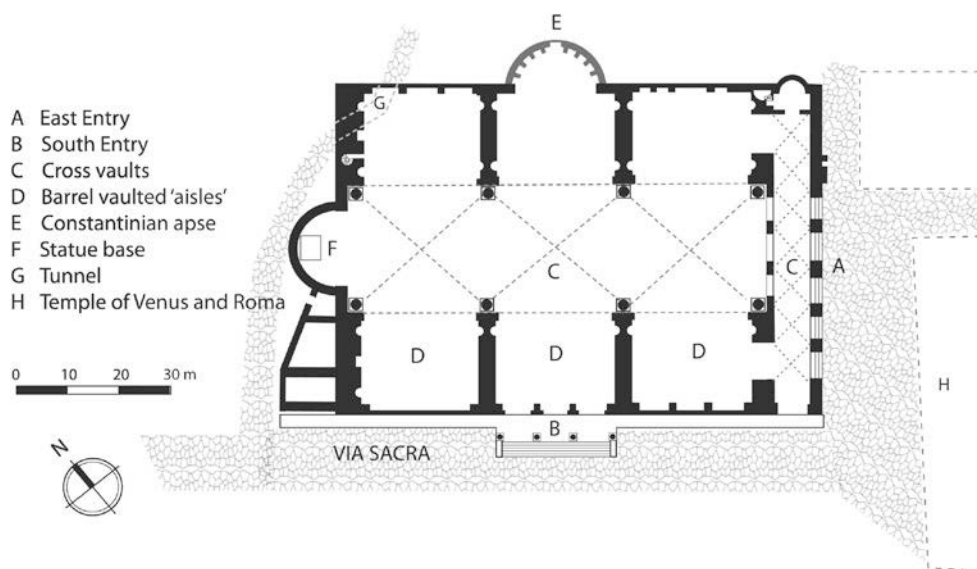
Dans son ouvrage sur l'architecture romaine, Pierre Gros [1996] décrit la forme architecturale de la basilique comme l'un des bâtiments civils les plus représentatifs du mode de vie des communautés romaines. De formes et de compositions parfois différentes, il s'agit d'une salle couverte relativement vaste, dont l'espace central est délimité par des rangées de colonnes formant des espaces de circulation longitudinaux ; des absides semi-circulaires peuvent élargir l'espace interne comme dans la basilique ulpienne, sur le forum de Trajan. L'édifice, à l'origine une annexe du forum, désigne en premier lieu le hall couvert sur les forums des villes de l'empire, abritant commerçants, banquiers et autres magistrats. À côté des commerces et des usuriers, s'y déroulaient des audiences judiciaires et des assemblées publiques. Entre les II^e et III^e siècles, l'espace se ferme et se monumentalise ; il devient le siège de la municipalité et le symbole du pouvoir central.

Les chrétiens ont repris cette forme architecturale pour leurs lieux de réunion, mais, plus qu'une inspiration de son homonyme profane, P. Gros propose d'y voir une influence directe des salles de réception des grandes demeures sénatoriales ou princières, également appelées *basilicae* d'après Vitruve (*De l'architecture* 6, 5, 2). La forme latine *basilica* dériverait ainsi selon certains du grec *basilika oika* signifiant « salle royale ». On assisterait à la monumentalisation des premiers espaces de rencontre des chrétiens, qui, à l'origine, n'appartenaient pas au culte public et se trouvaient dans les habitats.

Cette lecture de la « monumentalisation des “espaces privés” chrétiens » est aujourd’hui nuancée, car jugée trop simpliste [Duval 1989 ; White 1997 ; Sotinel 2005], surtout que plusieurs types de basiliques chrétiennes se développent au IV^e siècle. En effet, le Latran et St-Pierre à Rome, ou encore la basilique de Trêves suivent le plan le plus répandu (rectangle allongé, distribué en plusieurs nefs parallèles, abside sur un des petits côtés), tandis que celle d’Aquilée, fondée selon la tradition par l’évêque Théodore (308-319), se compose de deux salles rectangulaires, réunies par un hall selon un plan en forme de fer à cheval et entre lesquelles était installé un baptistère. Ces édifices ne sauraient ainsi être de simples « copies christianisées » des basiliques civiques. Il n’empêche que, pour une majeure partie, cette nouvelle forme architecturale chrétienne dérive de et renvoie à un certain type d’édifice : qu’elles s’inspirent des lieux de réception et d’expression du pouvoir d’un seigneur ou des lieux d’expression du pouvoir de l’empereur et du Sénat, les basiliques chrétiennes tardo-antiques répondent à de nouvelles exigences et mettent en scène un nouveau type de pouvoir en le rendant plus visible dans la topographie urbaine [Reekmans 1989].

Bien qu’il reste difficile de dater de manière précise la construction de ces nouvelles basiliques à Rome, la recherche attribue souvent ces édifices au règne de Constantin. Parmi elles, l’une est un bâtiment civil sur le Forum (basilique de Maxence [fig. 7a]), les autres, comme la basilique vaticane [fig. 7b], sont des édifices de culte.

Plan de la basilique de Maxence et de Constantin sur le Forum romain, autour des années 310 (Fig. 7a)

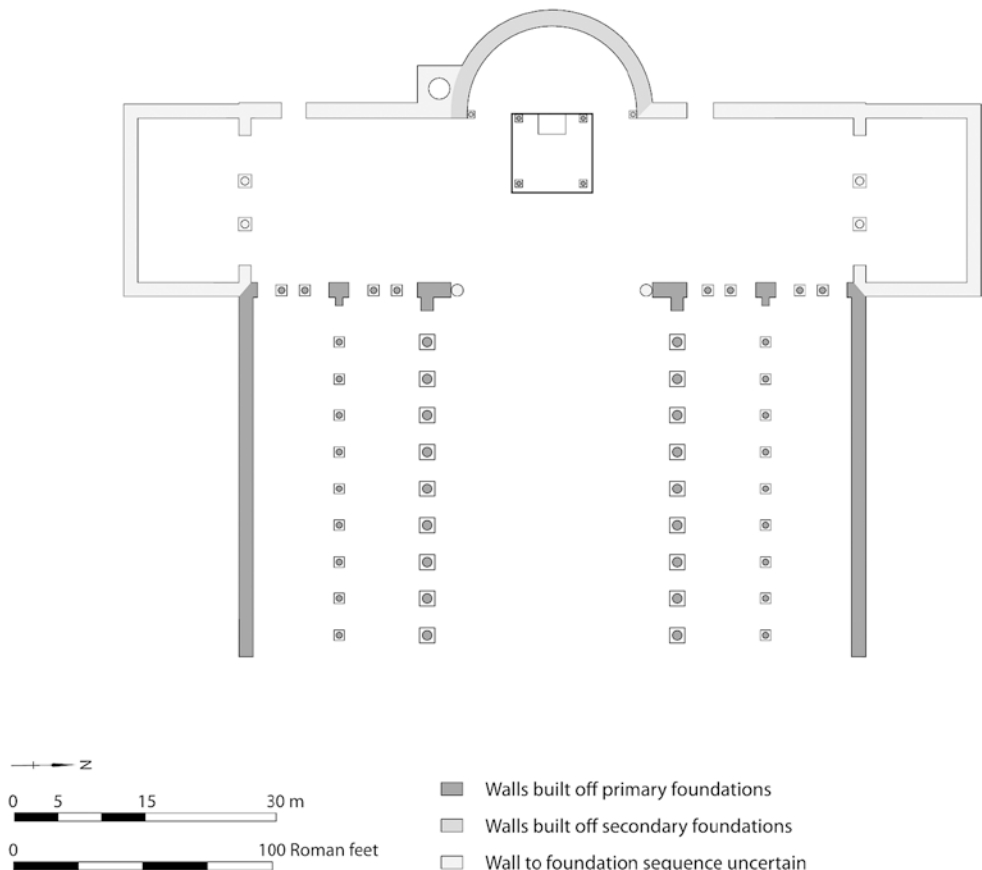


Ces deux monuments résument en quelque sorte les interventions de l’empereur Constantin à Rome ainsi que les transformations qu’il y initie. Illustrant sa stratégie politique et urbanistique, la basilique monumentale du Forum, parfois appelée *Basilica Nova*, est la dernière basilique civique construite à Rome. Sa construction fut initiée par Maxence, puis achevée par Constantin suite à sa victoire au pont Milvius en 312. Cet édifice dans le-

quel fut installée la statue monumentale de l'empereur – dont les fragments se trouvent aujourd'hui aux Musées capitolins – marque physiquement la prise de pouvoir de Constantin dans le cœur politique de la ville et fait écho à ses réformes pour rallier le Sénat. Maxence avait en grande partie basé son pouvoir sur la possession de Rome et le soutien de ses élites, Constantin devait donc travailler sur différents niveaux pour accroître sa légitimité sur la ville. Laisser son empreinte en s'appropriant la construction de son ancien rival a été l'une de ces stratégies.

La basilique vaticane est l'une des églises romaines construites à Rome durant le iv^e siècle et dont on attribue souvent la construction au règne de Constantin. Érigée au nord-ouest de la ville, en dehors des murs, sur le lieu de mémoire de la tombe de l'apôtre Pierre et à proximité du cirque de Caligula et de Néron, la basilique a nécessité d'importants travaux de nivellement qui auraient conduit à l'ensevelissement de l'ancienne nécropole qui s'y trouvait [→ FIGURES PARTAGÉES, n°2] et à la destruction du cirque. Son plan en nef à cinq vaisseaux et son abside semi-circulaire se rapprochent de la basilique de Maxence sur le Forum. Avec plus de 120 m de long sur 60 m de large, elle dépasse toutefois les 100 m de l'édifice du Forum.

Reconstitution de l'extrémité occidentale de la basilique vaticane du iv^e siècle (Fig. 7b)



Les sources offrent un aperçu du dynamisme des constructions sous le règne de Constantin [→] : restaurations d'églises, don de terres et d'argent (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 10, 2) ; construction du Saint-Sépulcre à Jérusalem (Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 3, 52-53) ; basiliques à Nicomédie, Antioche, Constantinople (Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 2, 3, 1). À Rome, s'ajouterait à la basilique vaticane la *Basilica Constantiniana* (aujourd'hui basilique du Latran), ainsi qu'une basilique et un mausolée – qui sera utilisé pour Hélène – dans la zone où étaient vénérés les Saints Marcellin et Pierre au sud-est de la ville [Pl. IIa].

Des sources plus tardives comme le *Liber Pontificalis*, un recueil biographique qui liste de manière chronologique tous les évêques de Rome, lui attribuent également le financement d'autres églises de Rome : une chapelle palatine pour sa mère (aujourd'hui l'église Sainte-Croix-de-Jérusalem), un sanctuaire sur le tombeau de Saint Paul sur la Via Ostiensis, une basilique sur la tombe de Saint Laurent et une sur celui de Sainte Agnès où se trouvera par la suite le mausolée de sa fille Constantina [Reekmans 1989]. Toutefois, il est important de garder en tête que ces sources ont souvent été rédigées plus tardivement – le *Liber Pontificalis* a été compilé seulement à partir du VI^e siècle – et projettent sur le programme de construction de Constantin une Rome chrétienne plus tardive [*infra*, n°5] [Moreau 2016]. En vérité, il reste difficile de déterminer quelles sont réellement les constructions initiées sous Constantin. Pourtant, dans une démarche historiographique qui nourrit la notion du « tournant constantinien », on fait volontiers remonter à cette figure toute basilique romaine du IV^e siècle [→PARTIE I, n°2.2.3].

Quel que soit le nombre total de constructions initiées sous Constantin, il est intéressant de relever que ces édifices se concentrent pratiquement tous dans l'espace hors-les-murs ou se trouvent proches de l'enceinte, dans tous les cas loin du centre de la ville. Les premiers édifices chrétiens semblent ainsi avoir respecté les limites du pomérium.

3. Rome et les sanctuaires païens tardifs

La Rome tardive a souvent été décrite et présentée par la recherche comme une ville chrétienne, dont la topographie est marquée par les nouveaux édifices chrétiens qui se substituent systématiquement aux anciens temples, une ville dans laquelle les cultes païens n'auraient plus leur place. Pourtant, les cultes traditionnels sont toujours en vigueur à Rome et dans l'empire par-delà les interdictions de la fin du IV^e siècle [→ORTHOPRAXIE, n°1]. En outre, même lorsque les temples ont été fermés, ils n'ont été systématiquement ni transformés en églises, ni détruits. Encore vers la moitié du V^e siècle, l'empereur Majorien insiste d'ailleurs sur la nécessité de ne pas détruire les édifices païens, en raison de leur qualité d'édifices publics et puisqu'ils sont réutilisés à d'autres fins (*Nouvelles* 4) [Amiri 2015]. Des discours similaires se retrouvent aussi dans une loi promulguée par Honorius en 399 (*Code théodosien* 16, 10, 15) et même encore au début du VI^e siècle chez le roi Théodoric [→] en 510-511 (Cassiodore *Variae* 3, 31, 3-4).

Bien trop souvent, on part du présupposé théorique de la continuité entre temples et églises pour dater et identifier certains vestiges découverts sous les édifices chrétiens [Creissen 2014], alors que rien n'indique que les sanctuaires païens aient subi un programme de réaffectation systématique en église. D'ailleurs, les quelques cas pour lesquels une succession entre un temple et une église a pu être déterminée ont révélé une période

d'abandon de l'édifice païen avant sa conversion en église. Le Panthéon, par exemple, ne devient l'église Sainte-Marie-des-Martyrs qu'en 609. En réalité les sources aussi bien archéologiques que textuelles dressent le portrait d'une Rome du IV^e, voire même du début du V^e siècle, dans laquelle nouveaux édifices chrétiens et sanctuaires païens coexistent, pour reprendre l'expression de Vincent Mathieu [2020]. On peut citer à titre d'exemple les nombreux sanctuaires dédiés au dieu Mithra [→RIVALITÉS, n°2], mais aussi le sanctuaire dit « syriaque » sur la colline du Janicule, actif au moins jusqu'à la fin du IV^e siècle, voire la première moitié du V^e siècle [Goddard 2008], ou encore le sanctuaire de la *Mater Magna* sur le Caelius (*Basilica Hilariana*) dont les fouilles suggèrent une activité poursuivie jusqu'au début du V^e siècle [Mathieu 2014].

L'un des moyens d'observer la continuité d'occupation d'un sanctuaire est l'étude des documents épigraphiques, qui témoignent de réhabilitations de temple (CIL 6, 45) ou de restaurations de sanctuaires (CIL 6, 515 ; 462 ; 754, etc.), comme c'est le cas avec celle de Prétextat sur le Forum.

Inscription de Prétextat sur la restauration du portique des Dieux Conseillers, datée de 367-368 [CIL 6, 102 ; trad. C. Bridel]

Vettius Prétextat, clarissime, préfet de la Ville qui a restauré en leur forme ancienne (*forma antiqua*) les statues inviolables (*simulacra sacrosancta*) des Dieux conseillers (*Dei consentes*) avec tout l'ornement et le soin de l'ensemble des lieux, sous la charge de Longeius ... clarissime consul ... a déposé <ce monument>.

Le portique des Dieux conseillers (*Dei consentes*) est un temple qui se trouvait sur le Forum, entre le temple de Vespasien et Titus et celui de Saturne. Il contenait les statues dorées de ces douze divinités. La restauration de l'édifice par Vettius Agorius Prétextat [→PRÊTRE, n°1], alors qu'il était préfet de la ville (367-368), est attestée par cette inscription. L'aristocrate et homme politique important de Rome dans la seconde moitié du IV^e siècle est connu pour ses nombreuses charges et fonctions politiques ainsi que pour sa correspondance avec Symmaque, avec lequel il est souvent présenté comme un des derniers défenseurs des cultes traditionnels [→ORTHOPRAXIE, n°1] [Massa 2018].

La démarche de l'aristocrate n'est pas inhabituelle et s'inscrit dans une dynamique d'entretien et de restauration de sanctuaires à Rome et ailleurs, courante tout au long du IV^e et jusqu'au début du V^e siècle. À ce propos, Christophe Goddard [2006] a mis en évidence les nombreuses restaurations de sanctuaires à cette époque : en leur qualité de monuments publics, ils devaient être préservés et ont donc été restaurés soit au nom de l'empereur soit du préfet de la ville comme ici. Pour Rome, l'auteur relève un peu moins d'une vingtaine d'interventions de restauration de temples, dont la plupart sont connues par des inscriptions [Goddard 2006, table 2].

Deux termes particuliers de l'inscription du portique méritent d'être relevés. Comme le montre l'étude de Philippe Bruggisser [2012], l'emploi de l'adjectif *sacrosanctus* peut à première vue étonner, puisqu'il n'est que rarement utilisé pour qualifier un objet associé au culte (autel, temple ou statue). L'auteur montre que, lorsque le terme *sacrosanctus* qualifie un des éléments qui matérialise le culte, c'est uniquement dans les sources chrétiennes et en lien avec l'autel ou les reliques. Prétextat innoverait donc en appliquant ce terme aux statues des divinités, afin de leur attribuer un statut inviolable. Ensuite, le mot *forma* peut désigner la forme d'une manière plutôt neutre, mais renvoie aussi à une notion de beauté

et d'esthétisme. La stratégie de restauration qui consiste à retrouver la « belle forme » c'est-à-dire la forme ancienne met en évidence l'importance de la tradition dans la démarche de Prétextat.

4. Le projet de Damase

Succédant à Libère (352-366), Damase (366-384) voit son élection contestée par un autre groupe qui soutient Ursin (366-367), également nommé évêque de Rome, et un conflit éclate. Damase aurait alors réuni une foule et assiégé la *Basilica Iulia* sur le Forum, où Ursin et ses partisans étaient réunis, provoquant la mort de nombreux de ses adversaires. Pour résoudre cette élection déroulée sur fond de violence, les autorités de Rome, parmi lesquelles le préfet de la ville Viventius, soutiennent Damase et considèrent l'élection régulière. Ursin est, lui, condamné en 378 lors du concile de Rome [Pietri 1986]. Tout au long de son épiscopat qui sera contesté à plusieurs reprises, Damase s'efforce d'unifier les factions chrétiennes et de faire oublier les violences qui ont suivi son élection.

Pour cela, il développe une idéologie centrée sur Rome et le culte des martyrs. Alors que la commémoration des morts se déroulait jusque-là plutôt à un niveau individuel ou familial, Damase aurait instauré des commémorations en masse, durant lesquelles des foules de fidèles se réunissaient dans les catacombes de Rome [→ ESPACES FUNÉRAIRES]. Il s'efforce surtout de localiser certaines tombes de martyrs et y fait placer des épigrammes qui agissent comme marqueurs monumentaux pour avertir de l'identité du saint ou du martyr vénéré. Il fait également élargir quelques galeries et ajouter des ornements en marbres (autels, colonnes, épigrammes, etc.), comme dans la crypte des papes des catacombes de Calixte [Trout 2015 ; Shagy 2020].

Les recherches de Nicola Denzey-Lewis [2018] ont toutefois mis en évidence que l'échelle de ce « plan damasien » de transformation topographique en une Rome chrétienne serait à revoir : ses interventions dans les catacombes ne sont ni systématiques, ni de grande ampleur et ne constituent pas tout à fait le « tournant épiscopal de Rome » présenté par une partie de la recherche. L'image d'une Rome inondée de pèlerins sous Damase vient de textes du début du v^e siècle (Jérôme, *Lettre* 107 ; Prudence, *Peristephanon* 11, 190-193) et d'une projection sur la Rome du iv^e siècle d'une Rome chrétienne plus tardive, comme c'est le cas pour les interventions de Constantin [*supra*, n°2].

Ses épigrammes reflètent néanmoins une volonté de mettre en avant le culte des martyrs. Dans ces textes, le choix de Damase du style poétique traditionnel de l'hexamètre dactylique peut être vu comme faisant partie de sa stratégie de promotion de la ville de Rome. Gravés avec soin sur des plaques monumentales, ils étaient lus par les pèlerins et parfois copiés, surtout à une époque ultérieure.

Damase, *Épigramme* 20 (ICUR 5, 13273 ; trad. Griffe 1951, p. 198)

Oh toi qui viens pour retrouver les noms de Pierre et de Paul, tu dois savoir qu'ici ont habité les saints (*sanctos*) : l'Orient les a envoyés comme disciples (*discipulos*) [du Seigneur], nous l'avouons sans peine ; mais par le mérite de leur sang, à la suite du Christ, pareils à des astres, ils ont gagné les régions célestes, royaume des saintes âmes. Rome a mérité plus [que l'Orient] de les revendiquer pour ses concitoyens (*cives*). Damase a voulu proclamer ces choses à votre louange, ô nouveaux astres du ciel (*nova sidera*).

L'épigramme 20 en éloge à Pierre et Paul se trouve dans l'actuelle basilique de Saint-Sébastien sur la Via Appia Antica, et, bien que sa location d'origine reste incertaine, il est possible que l'inscription ait été installée dans cette même basilique, dont la dédicace originelle *Basilica Apostolorum*, indique peut-être un lien avec les deux apôtres [Trout 2015]. Ces derniers ne sont pourtant rattachés à Rome que par le lieu de leur mort, qui est d'ailleurs soumis à débat. Aucune source ne mentionne ces lieux de mémoire des martyrs avant cette époque, on suppose donc que leur emplacement aurait pu se transmettre par tradition orale. Mais, plus que la question du débat autour de l'identification véridique ou non des lieux d'exécution de Pierre et de Paul, il est intéressant de relever que c'est précisément à ces deux figures que Damase veut se référer dans cette épigramme, car sa politique va contribuer à les établir comme les piliers de l'Église de Rome qu'ils vont devenir par la suite.

Comme le rappelle le poème, les deux apôtres sont venus d'Orient et n'ont donc à l'origine pas de lien spécifique avec la ville de Rome. Damase les identifie pourtant comme ayant gagné, par leur mort en ce lieu, le droit d'être considérés comme citoyens (*cives*). Ce qualificatif n'est probablement pas choisi par hasard car, dans la tradition, ce sont les dieux des Romains qui sont leurs concitoyens. Damase associe ainsi intimement ces deux figures à la ville de Rome et à sa tradition. Le couple « Pierre et Paul », est d'ailleurs un sujet très présent dans la culture matérielle funéraire du IV^e siècle à Rome, puisqu'on les retrouve ensemble sur de nombreux sarcophages et autres objets décoratifs comme les fonds de bol en verre doré.

Par ailleurs, Pierre et Paul ne sont pas les seules figures que Damase rattache géographiquement à sa ville. Il fera de même pour plusieurs autres martyrs et soldats également morts à Rome. Devenant ainsi romains par leur lieu d'exécution, ces martyrs sont, par ce procédé, inscrits à jamais dans la topographie de la ville et contribuent à son rayonnement par l'attrait qu'ils pouvaient exercer sur les pèlerins.

5. Les églises du V^e siècle

Le V^e siècle voit une accélération du mouvement de construction des églises dans la ville de Rome. Celles-ci commencent à occuper plus largement l'espace intra-urbain alors que les constructions chrétiennes du IV^e siècle se concentraient dans l'espace hors-les-murs [Pl. IIb et Pl. III]. Pour n'en citer que quelques-unes, Sainte-Sabine est érigée sur l'Aventin sous l'épiscopat de Célestin (422-432) ; Sainte-Marie-Majeure sur l'Esquilin sous Sixte III (432-440), tout comme Saint-Pierre-aux-Liens près du centre monumental de la ville et du forum de la paix ; l'église de Saint-Étienne-le-Rond est construite sur le Caelius peu après le pillage vandale sous Simplicien (468-483) ; de l'autre côté du Tibre, Sainte-Cécile-du-Trastevere est érigée probablement dans le dernier tiers du siècle. C'est seulement au VI^e siècle avec la basilique des Saints Cosme et Damien qu'un édifice chrétien voit le jour sur les forums impériaux, lorsque l'évêque Felix IV (526-530) y reconvertit un ancien temple en église. Elle sera ensuite suivie plus ou moins à la même période par l'église de Santa Maria Antica au pied du Palatin.

Ces églises, pourtant érigées à une période mouvementée de l'histoire de la ville (sac de 410, tremblement de terre de 443, sacs de 455 et de 472), mettent en évidence son dynamisme jusqu'à la fin du V^e siècle, mais surtout un changement de priorité dans l'aménagement urbain qui reste encore occupé dans sa totalité. Alors que certains monuments

publics sont partiellement remis en état, les nouvelles constructions sont essentiellement des églises, ce qui densifie le tissu des lieux de cultes chrétiens de la ville de Rome. Ce dynamisme se manifeste également à travers les riches mosaïques et fresques qui décorent ces édifices, mais l'un d'entre eux a livré un témoignage plutôt rare : les panneaux en bois de la porte de l'église de Sainte-Sabine [fig. 8].

La porte monumentale en bois de cyprès est composée de 28 panneaux répartis en quatre colonnes. Ils sont arrangés horizontalement en une alternance de petits et de grands panneaux. Au total, 18 sont encore conservés. Sans entrer ici dans une analyse détaillée de

Porte de l'église de Sainte-Sabine avec panneaux originaux du ^ve siècle (Fig. 8)



chacune des scènes ni de l'ensemble du programme iconographique de la porte, on observe les sujets suivants : vie et miracles de Moïse, miracles de Jésus (Noces de Cana, multiplication des pains, guérison de l'aveugle), des scènes non-bibliques comme le Christ entre Pierre et Paul, etc.

L'un des petits panneaux, tout en haut à gauche, représente une évolution majeure dans l'iconographie chrétienne antique, puisque c'est, avec celle d'un coffret en ivoire du British Museum (le *Maskell casket*), l'une des plus anciennes scènes de crucifixion retrouvée à ce jour [Harley-McGowan 2018]. En effet, les premières scènes chrétiennes des III^e et IV^e siècles se concentrent sur les miracles de Jésus ou alors le présentent en majesté, entouré des apôtres. Même si un petit nombre de sarcophages du IV^e siècle dits « de Passion » portent des scènes montrant certains événements de la fin de la vie de Jésus (jugement vers Ponce Pilate, lavement des pieds, reniement et arrestation de Pierre), aucune ne montre la crucifixion. On assiste ici à un changement significatif dans les modes de représentations de Jésus dans l'art chrétien.

Bibliographie

- Amiri 2015 : B. Amiri, « Temples et cultes païens dans la Rome chrétienne : modalités d'appropriation et de transformation », dans S. Ratti (éd.), *Une Antiquité tardive noire ou heureuse ? Actes du colloque international de Besançon (12 et 13 novembre 2014)*, Besançon, p. 105-117.
- Bruggisser 2012 : P. Bruggisser, « "Sacro-saintes statues". Pretextat et la restauration du portique des Dei consentes à Rome », dans R. Behrwald, C. Witschel (éd.), *Rom in der Spätantike. Historische Erinnerung im städtischen Raum*, Stuttgart, p. 331-356.
- Creissen 2014 : T. Creissen, « La christianisation des lieux de culte païens : "assassinat", simple récupération ou mythe historiographique ? », *Gallia* 71/1, p. 279-287.
- Denzey Lewis 2018 : N. Denzey Lewis, « Damasus and the derelict relics », *Early Medieval Europe* 26/4, p. 417-439.
- Duval 1989 : N. Duval, « Problématique d'une architecture chrétienne au IV^e siècle », *Revue des études augustinennes* 35, p. 308-313.
- Griffe 1951 : E. Griffe, « La légende du transfert des corps de saint Pierre et de saint Paul "ad Catacumbas" », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 52, p. 193-209.
- Goddard 2006 : Ch. J. Goddard, « The evolution of pagan sanctuaries in Late Antique Italy (fourth-sixth centuries A. D.) : A new administrative and legal framework. A paradox », dans M. Ghilardi, Ch. J. Goddard, P. Porena (éd.), *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV^e-VI^e siècles) : institutions, économie, société, culture et religion*, Roma, p. 281-308.
- Goddard 2008 : Ch. J. : Goddard, « Nuove osservazioni sul Santuario cosiddetto "siriaco" al Gianicolo », dans B. Palma Venetucci (éd.), *Testimonianze di Culti Orientali tra Scavo e Collezionismo*, Roma, p. 165-174.
- Gros 1996 : P. Gros, « Basiliques », dans *Id.*, *L'architecture romaine du début du III^e siècle av. J.-C. à la fin du Haut-Empire. Vol. 1 Les monuments publics*, Paris, p. 235-260.
- Harley-McGowan 2018 : F. Harley-McGowan, « Picturing the Passion », dans R. M. Jensen, M. D. Ellison (éd.), *The Routledge Handbook of Early Christian Art*, London, p. 290-307.
- Massa 2018 : F. Massa, « Vettio Agorio Pretestato : aristocrazia romana, culti orientali e cristianesimo », dans C. Bonnet, E. Sanzi (éd.), *Roma città degli dèi. La capitale dell'impero come laboratorio religioso*, Roma, p. 63-76.
- Mathieu 2014 : V. Mathieu, « Étudier les lieux de culte du polythéisme dans la Rome du IV^e s. apr. J.-C. Réflexions sur les sources et la méthode autour du temple de la Mater Magna », *Gallia*, p. 251-261.
- Mathieu 2020 : V. Mathieu, « La coexistence religieuse dans l'Antiquité tardive. Topographie cultuelle métrouque et implantations monumentales chrétiennes dans la Rome du IV^e siècle », dans A. Morelli, J. Tyssens (éd.), *Quand une religion se termine. Facteurs politiques et sociaux de la disparition des religions*, Bruxelles, p. 101-131.

- McKitterick *et al.* 2013 : R. McKitterick, J. Osborne, C. M. Richardson, J. Story (éd.), *Old Saint Peter's, Rome*, Cambridge.
- Moreau 2016 : D. Moreau, « Le "Libellus de munificentia Constantini" (*Liber pontificalis* XXXIV, 9-33), authentique ou fausse source d'histoire économique ? », dans Ph. Blaudeau, V. Sarrazin (éd.) *Faux et usages de faux. L'historien face à la question de la crédibilité documentaire*, Angers, p. 107-134.
- Muth 2006 : S. Muth, « Rom in der Spätantike – Die Stadt als Erinnerungslandschaft », dans K.-J. Hölkesskamp, E. Stein-Hölkesskamp (éd.), *Erinnerungsorte der Antike : Die römische Welt*, München, p. 438-456.
- Pietri 1986 : C. Pietri, « Damase évêque de Rome », dans *Saecularia Damasiana, Actes du Convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (10-12 décembre 1984)*, Cité du Vatican, p. 31-58.
- Reekmans 1989 : L. Reekmans, « L'implantation monumentale chrétienne dans le paysage urbain de Rome de 300 à 850 », dans N. Duval (éd.), *Actes du XI^e congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986*, Rome, 1989, p. 881-916.
- Roques 2015 : D. Roques, *Histoire des Goths, Texte établi et traduit par Janick Auberger et Denis Roques*, Paris.
- Ságghy 2020 : M. Ságghy, « Damasus and the charioteers. Crowds, Leadership and Media in Late Antique Rome », dans E. Manders, D. Sootjes (éd.), *Leadership, Ideology and Crowds in the Roman Empire of the Fourth Century A.D.* Stuttgart, p. 117-133.
- Sotinel 2005 : C. Sotinel, « Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive », *Revue de l'histoire des religions* 222/4, p. 411-434.
- Trout 2015 : D. Trout (éd.), *Damasus of Rome. The Epigraphic Poetry. Introduction, Texts, Translations and Commentary*, Oxford.
- Yegül, Favro 2019 : F. Yegül, D. Favro, *Roman Architecture and Urbanism. From the Origins to Late Antiquity*, Cambridge.

Références des illustrations

- Fig. 7a : Plan de la basilique de Maxence et de Constantin sur le Forum romain, autour des années 310, dans Yegül, Favro 2019, fig. 12.49, p. 849 © Cambridge University Press. Reproduit avec l'autorisation de l'éditeur par l'intermédiaire de PLSclear
- Fig. 7b : Reconstitution de l'extrémité occidentale de la basilique vaticane du iv^e siècle, dans McKitterick 2013, fig. 2.8, p. 53 © Cambridge University Press. Reproduit avec l'autorisation de l'éditeur par l'intermédiaire de PLSclear
- Fig. 8 : Porte de l'église de Sainte-Sabine avec panneaux originaux du v^e siècle. Photo © Peter1936F (image sous licence CC BY-SA 4.0)

4. ALEXANDRIE ET LA DESTRUCTION DU SÉRAPÉUM (fin du IV^e siècle)

Caroline Bridel

À Alexandrie, en l'an 392, païens et chrétiens s'affrontent [Hahn 2006]. En fuite, un groupe de païens se réfugie dans le temple de Sarapis. L'évêque Théophile, qui mène la faction chrétienne, détruit la statue du dieu et le christianisme sort vainqueur de la confrontation. Du moins, c'est ce que la plupart des récits relatant ces événements nous racontent.

Parmi les expressions les plus violentes de la compétition religieuse [→PARTIE I, n°1.5.2], la destruction des temples occupe une place particulière dans les sources tardo-antiques ainsi que dans la bibliographie sur la question. L'acte de destruction d'un temple ou d'une statue de culte (ce que les juifs et les chrétiens appelaient une « idole » (gr. *eidôlon*, lat. *idolum*) [→1] constitue, par exemple, un élément central dans la littérature hagiographique et contribue grandement à la construction narrative autour de la figure des saints. Politisé, le discours sur la destruction des temples nourrit la création de la nouvelle identité civique chrétienne et contribue à la légitimation du pouvoir politique. L'image de l'évêque seul face au temple païen est l'incarnation par excellence du combat contre le paganisme [→PAÏENS]. Chez les non-chrétiens, ces textes soulignent les violences commises et déplorent la destruction de leur patrimoine. Des auteurs comme Libanios dans les années 380 (*Discours* 30, *Pour les temples*) dénoncent les activités violentes des moines et les destructions de sanctuaires [→MOINE, n°3.1]. Au moyen de diverses stratégies discursives, les auteurs déplorent, amplifient et instrumentalisent ces destructions pour défendre la religion gréco-romaine et ses monuments [*infra*, n°1].

Considérée comme un événement majeur de la fin du IV^e siècle, la destruction du Sérapéum d'Alexandrie est rapportée par différents auteurs antiques. Parmi eux se trouvent des auteurs chrétiens [*infra*, n°2] comme Rufin d'Aquilée, qui écrit son *Histoire ecclésiastique* dans la continuation de celle d'Eusèbe de Césarée vers 402, et est donc le plus proche des événements (*Histoire ecclésiastique* 2, 22-23). Quelques décennies plus tard, Socrate de Constantinople (*Histoire ecclésiastique* 5, 16, 1-14), Sozomène (*Histoire ecclésiastique* 7, 15, 2-10) et Theodoret de Cyr (*Histoire ecclésiastique* 5, 22, 1-6) relatent aussi l'épisode. Fait assez rare pour le mettre en évidence, Eunape de Sardes (*Vies de philosophes et de sophistes* 6, 107-113) offre à la fin du IV^e siècle une perspective non chrétienne sur les événements [*infra*, n°3]. La destruction du Sérapéum a ainsi eu une portée impressionnante dans le monde antique, mais elle a surtout été reprise comme cas exemplaire par l'historiographie moderne [Busine 2013]. Non seulement car cette destruction a marqué les esprits, déjà à l'époque, mais aussi car la situation alexandrine à la fin de l'Antiquité apparaît aux yeux des chercheurs modernes comme un cas d'école parmi les exemples de confrontations entre différentes communautés au sein de l'espace urbain : affrontements entre juifs et autorités romaines puis entre chrétiens et païens [Thelamon 1981], les tensions semblent s'être accumulées jusqu'à atteindre leur paroxysme dans les événements de 392.

Par ailleurs, ce n'est pas un hasard si la destruction du temple dédié au dieu Sarapis a constitué un tel choc pour le monde antique et que son récit ait autant passionné les spécialistes. Non seulement, Sarapis, la divinité poliade d'Alexandrie, représentait l'identité civique de la ville (Julien, *Lettre* 111), mais cette divinité « inventée », créée à l'époque hellénistique à partir de divinités grecques et égyptiennes [→RIVALITÉS, n°3], constituait aux yeux des chrétiens l'idole par excellence [Borgeaud, Volokhine 2000]. La destruction du Sérapéum illustrerait ainsi de manière exemplaire dans la perspective chrétienne le triomphe du christianisme et la fin du paganisme [→PARTIE I, n°2.2.3]. Plus qu'une confrontation religieuse, on a ici affaire à une vraie lutte de pouvoir pour le contrôle d'une cité.

De manière plus concrète, les fouilles dans le quartier de Rhakhôtis au sud-ouest de la ville [Pl. IV] offrent un autre point de vue sur la question [McKenzie 2004 ; Sabottka 2008]. Les découvertes permettent de reconstituer le sanctuaire et ses différentes phases* et, surtout, aucune trace de destruction à grande échelle n'a été observée. Par ailleurs, nous savons que la colonnade n'a pas été détruite puisqu'elle est décrite dans des sources arabes plus tardives des IX^e-XV^e siècles [Harmaneh 1971]. Si Rufin d'Aquilée témoigne qu'un martyrium (bâtiment lié au culte des martyrs) et une petite église ont été construits dans les ruines du sanctuaire (*Histoire ecclésiastique* 2, 27), les fouilleurs n'ont trouvé aucune preuve de fondations ultérieures au temple de Sarapis à l'intérieur de la colonnade, et le plan reconstitué du temple montre un bâtiment trop petit pour une conversion en église. En revanche, on a trouvé des traces de constructions (large mur et sol en mosaïque) ainsi que du matériel de la fin du IV^e-début V^e siècle en dehors de l'enceinte, de même que de possibles fonts baptismaux [McKenzie 2004]. Il est donc possible que, contrairement à ce que les auteurs chrétiens rapportent, on ait respecté l'enceinte du sanctuaire et marqué l'espace par un monument chrétien de manière plus discrète.

1. Le Sérapéum a-t-il vraiment été détruit ?

Alors que les sources rapportent une destruction complète du temple (statues et bâtiment), le site ne présente pas de traces de destructions et semble plutôt, comme la plupart des sanctuaires antiques, avoir subi un pillage systématique après sa fermeture ou son abandon [McKenzie 2004 ; Sabottka 2008]. Le discours de Libanios *Pour les temples*, adressé à l'empereur Théodose I^{er} vers 385-386, témoigne de la situation politique à ce sujet à cette période.

Libanios, Discours 30 (*Pour les temples*), 35-36
 (trad. F. Massa, éd. R. Foerster, *Libanii opera*, Leipzig, vol. 3, 1905)

35. Non seulement à Rome l'action de sacrifier (*thuein*) a été maintenue, mais aussi dans la vaste et grande cité de Sarapis, qui possède des vaisseaux par lesquels elle rend commune à tous les individus la fertilité de l'Égypte. Celle-ci est l'œuvre du Nil ; ce sont les banquets qui exhortent le Nil à monter sur les terres labourées ; lorsque ceux-ci [les banquets] ne sont pas faits chaque fois qu'il est nécessaire et par ceux qui doivent le faire, il [le Nil] le refuserait. Il me semble que le

* Le grand sanctuaire dédié à Sarapis voit le jour sous l'initiative de Ptolémée III au III^e siècle avant notre ère. Après quelques destructions partielles suite à un incendie, il est réaménagé et agrandi à l'époque impériale ; la colonne de Dioclétien est le dernier monument à avoir été ajouté au complexe en 298.

savent ceux qui, même s'ils auraient avec plaisir fait disparaître ces banquets, ne les ont pas fait disparaître ; ceux-ci en revanche ont laissé que le fleuve soit célébré selon les traditions anciennes (*tous palaïous nomimois*) pour la récompense habituelle.

Pour faire l'éloge des temples et de leur efficacité, Libanios prend pour exemple Alexandrie, « cité de Sarapis », qui par ses multiples temples offre l'abondance à l'Égypte. Car c'est non seulement dans les temples que se pratiquent les rites célébrant le Nil, à l'origine des inondations bienfaitrices, mais c'est aussi dans le Sérapéum d'Alexandrie que se trouvait la coudée du Nil, l'instrument par excellence associé à la venue de la crue*. Les enjeux liés à l'importance de la coudée se ressentent déjà lorsque Constantin ordonne vers 325 de la faire transporter dans une église, avant que Julien n'émette un édit, le 4 février 362 – dont nous n'avons pas le texte – ordonnant de la rapporter au Sérapéum. Rufin rapporte ensuite qu'elle sera à nouveau déplacée dans une église (*Histoire ecclésiastique* 2, 30). Tout comme le discours de Libanios rappelle que les rites et banquets sont les conditions pour que le Nil offre la fertilité à l'Égypte, ces déplacements successifs de la coudée du Nil soulignent l'importance du contrôle de l'inondation. Ce n'est pas un hasard que Julien (361-363) [→] la fasse déplacer en même temps qu'il demande la réouverture des temples et le rétablissement des sacrifices. La crue du Nil est la manifestation physique de la bénédiction des dieux. Ce passage met ainsi en évidence que des enjeux compétitifs entouraient le Sérapéum d'Alexandrie avant même sa destruction.

En outre, le fait que Libanios veuille intercéder auprès de l'empereur contre les destructions de temples montre que celles-ci n'étaient pas soutenues par les autorités impériales (*Code théodosien* 16, 10, 8). En effet, l'étude des lois théodosiennes [→ LÉGISLATION] sur l'interdiction des cultes païens et les destructions de temples démontre que le cadre légal de ces actions n'était pas encore mis en place en 392. La destruction de l'un des grands temples de la ville prospère d'Alexandrie aurait-elle donc réellement été sans conséquences dans un contexte où ce genre d'actions n'était pas soutenu ? Sans remettre en cause toute la suite des événements survenus à Alexandrie, le doute subsiste à propos de la réalité et surtout l'ampleur de ces destructions.

Code théodosien 16, 10, 11 (trad. J. Rougé, SC n°497)

Les trois mêmes Augustes à Évagrius, préfet Augustal, et à Romanus, comte d'Égypte.

Qu'à personne ne soit accordée la possibilité de sacrifier, que personne ne fasse le tour des temples, que personne ne révère les sanctuaires. Que, du fait de l'obstacle de Notre loi, tous sachent que les accès profanes (des temples) leur sont fermés au point que, si quelqu'un machinait quelque chose de contraire à Notre interdiction au sujet des dieux et des rites païens, il sache qu'il ne pourra bénéficier d'aucun acte d'indulgence. [...].

Donné le 16 des calendes de juillet à Aquilée sous le consulat de Tatianus et de Symmachus [16 juin 391].

Dans les récits de la destruction du Sérapéum, Rufin, Socrate et Sozomène mentionnent un édit impérial cautionnant les actions de Théophile. Or, l'analyse des décrets impériaux

* On trouvait une douzaine de nilomètres dans toute l'Égypte romaine dans des temples dédiés à Isis ou Sarapis. Celui d'Alexandrie était le plus important [Thélamon 1981, p. 276-277].

que l'on retrouve dans le *Code théodosien* montre que le décret, plus ou moins contemporain à la destruction du Sérapéum, car daté de 391 (*Code théodosien* 16, 10, 11), interdit les sacrifices et l'accès aux temples, mais en aucun cas n'appelle à leur destruction. C'est plus tard lorsque l'organisation institutionnelle de l'empire a changé, en 399 sous Honorius, qu'apparaît la première loi cautionnant les destructions, les limitant toutefois aux temples dans les campagnes (*Code théodosien* 16, 10, 16). Enfin, il faut attendre novembre 435 sous Théodose II (*Code théodosien* 16, 10, 25) pour qu'une loi soutienne officiellement la destruction de temples sans plus de restrictions. L'absence d'un cadre légal rend ainsi difficile l'hypothèse d'une destruction complète d'un temple qui revêtait une importance civique si grande. En terme pratique, on ne peut entreprendre de telles destructions sans l'accord des autorités. L'édit impérial mentionné dans les sources fait partie des constructions littéraires cherchant à justifier et à légitimer les actions de Théophile, que les sources chrétiennes veulent présenter en héros du christianisme.

2. Le discours chrétien

Parmi les auteurs chrétiens qui relatent la destruction du Sérapéum, Rufin d'Aquilée est le plus proche des événements ; il en offre aussi le récit le plus détaillé. Il est d'ailleurs très probable que la version de Rufin ait servi de référence à Socrate, Sozomène et Théodoret qui écrivent environ 50 ans après lui. Chacune des versions suit plus ou moins le même déroulé des événements tout en présentant des détails propres à chaque auteur. Utilisation du décret impérial pour légitimer les actions chrétiennes, citation par leurs noms de personnages présents pour renforcer l'historicité des événements, descriptions plus ou moins détaillées des destructions, tout est mis en œuvre pour présenter les événements à la lueur du triomphe du christianisme. Rufin, particulièrement, exploite cet événement pour dénoncer la tromperie des cultes païens. À ce dessein, il fournit une description très détaillée du sanctuaire, de la statue et du personnel de culte et il insiste sur les artifices par lesquels les fidèles aux dieux sont trompés ; l'*error Serapis* comme il l'appelle. Rufin monte un dossier polémique sur la divinité, relevant l'incompatibilité des croyances autour de Sarapis et exposant les trucs du Sérapéum [Thélamon 1981]. C'est dans ce contexte qu'il raconte les événements de la destruction du temple de Sarapis.

Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique* 2, 23 (trad. Thélamon 1981, p. 255)

Après la lecture du rescrit, la foule des nôtres était prête à renverser l'auteur de l'erreur. [...] L'un des soldats, mieux protégé par sa foi que par ses armes, saisissant une hache à double tranchant, se dresse de toute sa force frappe la mâchoire du vieux (*veterator*). [...] Répétant son geste à plusieurs reprises, il taille le *genius* du bois vermoulu, noirci par la fumée – une fois abattu quand on y eut mis le feu, il brûla aussi aisément que du bois sec – Après quoi on tire la tête arrachée au cou, son *modius* enfoncé ; puis les pieds et les autres membres taillés à coups de hache et tirés à l'aide de cordes sont écartelés, puis dans des endroits différents, membre par membre, le vieillard décati (*senex veterosus*) est brûlé sous les yeux de son adoratrice, Alexandrie. Enfin, le tronc qui restait encore est brûlé dans l'amphithéâtre. Telle fut la fin de la vaine superstition (*vana superstitio*) et de l'antique erreur (*erroris antiqui*) de Sarapis.

Selon la construction du récit de Rufin, l'apothéose du conflit est atteinte à travers la destruction de la statue de culte. Ce n'est qu'un peu plus loin qu'il mentionne en une seule phrase que les édifices païens (*aedes profanae*) ont été rasés (*Histoire ecclésiastique* 2, 27), un détail, certes, qui vaut la peine d'être mentionné, mais auquel l'auteur n'accorde pas une place très importante dans le récit. Car il sait que la vraie valeur du sanctuaire réside dans la statue de culte (on s'attaque d'ailleurs au *genius* de la statue) plus que dans les murs qui l'entourent. Il va donc s'appliquer à expliquer en détail comment elle est mise en pièce puis brûlée. Non seulement la destruction est physique et complète, mais l'auteur dénigre complètement la divinité : l'erreur de Sarapis est un vieillard (*senex*), un simulacre (*simulacrum*).

Socrate et Théodoret usent du même stratagème, l'un expliquant que Théophile expose une statue de singe (*agalma pithêkou*) pour ridiculiser la religion des païens (Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* 5, 16, 12-14), et l'autre montrant Sarapis comme un objet en bois inanimé d'où sort une meute de rats et qualifiant le dieu des Égyptiens de « nid à rats » (*oikêtêrion myôn*) (Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* 5, 22, 1-6).

L'insistance autour de cet épisode chez chacun des auteurs chrétiens relatant ces événements met en évidence leur connaissance du fonctionnement des sanctuaires païens, une connaissance qu'ils ont exploitée pour mettre en scène cette victoire pour le contrôle d'Alexandrie.

3. Le discours païen

Alors que les récits chrétiens sur les destructions de temples et de statues sont nombreux, rares sont les sources païennes relatant ces événements. Pourtant, les quelques exemples connus montrent qu'ils savaient aussi bien que les chrétiens instrumentaliser les violences religieuses (→PARTIE I, n°2.1.1) au profit de leurs discours. Eunape de Sardes présente dans ses *Vies de philosophes et de sophistes* écrites à la fin du IV^e siècle le portrait de différents philosophes et leurs biographies respectives. Parmi les derniers événements racontés dans cet ouvrage, on retrouve la destruction de temples en Égypte et à Alexandrie par des moines, l'installation dans ces mêmes sanctuaires de temples dédiés aux martyrs ainsi que les destructions de sanctuaires en Grèce, parmi lesquels Éleusis, suite à l'invasion de la Grèce par Alaric en 396. Les prédictions d'Antonin, qui enseignait dans un temple à Canope entouré de prêtres, sont relatives à la fin des sanctuaires, et ce n'est pas un hasard si parmi les quelques exemples cités se trouve celui du Sérapéum d'Alexandrie.

Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes* 6, 107-111 (trad. R. Goulet, CUF, légèrement modifiée)

La prédiction d'Antonin 107. Qu'il y avait chez lui quelque [don] plus divin, un signe en fut donné peu de temps après. Car à peine ce dernier eut-il disparu de chez les hommes que le culte des temples à Alexandrie et dans le [sanctuaire du] Sérapéum se dissipa. Non pas seulement le culte, mais aussi les édifices, et tout se passa comme dans les mythes des poètes, au temps où les Géants exerçaient leur domination 108. Ce même malheur se produisit pour les temples de Canope. À cette époque Théodose était empereur, Théophile était à la tête des maudits, comme quelque Eurymédon qui commandait alors aux orgueilleux Géants, Évagre exerçait le gouvernement civil et Romanus avait été chargé des soldats cantonnés en Égypte. 109. Ces gens qui avaient en même temps pris les armes défensives contre <les temples> de pierre et les statues de marbre (*hierion*

lithinôn kai lithoxoanôn) et qui mettaient tout leur cœur dans l'entreprise, sans pouvoir s'appuyer sur le bruit <ou la fausse rumeur> d'une guerre, dévastèrent le Sérapéum et firent la guerre aux objets consacrés (*anathemasin*), après s'être assuré une victoire sans adversaire et sans combat. 110. Ils luttèrent si vaillamment contre les statues (*andriasi*) et les objets consacrés que non seulement ils en triomphèrent, mais que même ils les dérobèrent. Et leur stratégie guerrière était que la race des pillards ne soit pas prise. 111. Du Sérapéum, il n'y a guère que les fondations qu'ils ne purent enlever à cause de la lourdeur des pierres, car il n'était pas facile de les déplacer. Ayant semé partout confusion et désordre, ces grands et valeureux guerriers, qui tendaient leurs mains certes immaculées de sang mais nullement dédaigneuses des richesses, prétendirent avoir vaincu les dieux et comptaient leur sacrilège et leur impiété comme motifs de leur autocélébration.

Eunape exploite le drame alexandrin à sa manière dans le but de dénoncer les destructions de sanctuaires. Non seulement il exagère l'ampleur des dégâts – raser complètement le sanctuaire à l'exception des fondations semble une tâche impossible – mais il met en exergue la responsabilité de ces actes violents en multipliant les noms d'officiels romains. Théophile était à la tête du groupe de soldats romains, mais l'auteur prend la peine de citer l'empereur Théodose I^{er}, le commandant Eurymédon, le gouverneur Évagre ainsi que le chef des soldats, Romanus. Tout comme les auteurs chrétiens insistaient sur le fait que Théophile avait l'aval de l'empereur pour légitimer ses actions, Eunape, tout en exagérant la violence des destructions, prend bien soin d'établir la liste de toutes les personnes impliquées. La suite de son récit accable d'ailleurs les moines, figure emblématique de la violence religieuse [→PARTIE I, n°2.1.1 ; →MOINE].

Bibliographie

- Borgeaud, Volokhine 2000 : Ph. Borgeaud, Y. Volokhine, « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *Archiv für Religionsgeschichte* 2, p. 37-76.
- Busine 2013 : A. Busine, « From stone to myth : Temple destruction and civic identity », *Journal of Late Antiquity* 6/2, p. 325-346.
- Haas 1997 : C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity : Topography and Social Conflict*, London.
- Hahn 2006 : J. Hahn, « *Vetustus error extinctus est* : Wann wurde das Sarapeion von Alexandria zerstört ? », *Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte* 55, p. 368-383.
- Hahn 2008 : J. Hahn, « The conversion of the cult statues : The destruction of the Serapeum 392 A.D. and the transformation of Alexandria into the "Christ-Loving" city », dans J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter (éd.), *From Temple to Church : Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden – Boston, p. 336-367.
- Harmaneh 1971 : S. K. Hamarneh, « The ancient monuments of Alexandria according to accounts by Medieval Arab Authors (IX-XV century) », *Folia Orientalia* 13, p. 82-84.
- McKenzie 2004 : J. McKenzie, S. Gibson, A. T. Reyes, « Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the archaeological evidence », *Journal of Roman Studies* 94, p. 73-121.
- Sabottka 2008 : M. Sabottka, *Das Serapeum in Alexandria. Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühen ptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr.*, Le Caire.
- Thelamon 1981 : F. Thelamon, *Païens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'« Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée*, Paris.
- Van Loy 1933 : R. Van Loy, « Le "Pro Templis" de Libanios », *Byzantion* 8, p. 7-39.

5. JÉRUSALEM (IV^e-VI^e siècles)

Maureen Attali

À partir du IV^e siècle, Jérusalem (*Palaestina I*) est progressivement érigée en centre de la chrétienté. Si la ville était connue sous le Haut-Empire comme le site du temple juif, elle n'avait aucune fonction administrative dans l'empire romain. L'autorité politique était géographiquement distincte de l'autorité religieuse juive, puisque le gouverneur romain de la province – ou son représentant selon les époques – résidait à Césarée Maritime, ville côtière située à environ 90 kilomètres. Jérusalem fut au cœur de la première révolte judéenne contre Rome à partir de l'an 66 ; sa conquête et la destruction au moins partielle de son temple par les armées du futur empereur Titus en 70 engendrèrent son déclin. Lors de son passage dans la région, l'empereur Hadrien lui octroya le statut de colonie romaine sous le nom de Aelia Capitolina en 131 [Ecker, Cotton 2012] ; c'est dans le sillage de cette visite impériale qu'éclata une seconde révolte lors de laquelle la ville fut occupée pendant trois ans par des habitants insurgés, avant que les Romains ne l'emportent fin 135 [→Partie I, n°2.1.2].

La topographie de la ville aux II^e et III^e siècles est débattue. On hésite notamment sur la localisation de son Capitole, où se trouvaient, dans les colonies romaines, les sanctuaires de Jupiter Capitolin, Junon et Minerve : était-il à l'emplacement actuel de la basilique du Saint-Sépulcre [Belayche 2018] ou sur le site de l'ancien temple juif [Mango 1992], dont on ne sait s'il était intégré dans le centre urbain ou bien s'il avait été laissé en friches et dédié à l'agriculture [Belayche 2001, p. 138-139] ? Quoi qu'il en soit, au III^e siècle, Jérusalem est une ville aux dimensions réduites et peu peuplée, une situation encore accentuée par le départ de la X^e légion *Fretensis*, jusque-là garnisonnée aux portes de la ville, suite aux réformes de Dioclétien [→LÉGISLATION, n°1].

C'est au IV^e siècle que la ville commence à changer de statut sur le plan religieux. Les sources littéraires comme archéologiques signalent un processus de monumentalisation appuyé sur le repérage des lieux associés à la vie, au ministère et à la mort de Jésus, de sa famille et de ses disciples. Le centre urbain et ses environs se recouvrent progressivement d'églises qui deviennent des lieux saints [Pl. VI].

Certaines constructions sont financées par des membres de la famille impériale : Eusèbe attribue à Constantin [→] l'initiative de la construction de la première basilique sur le lieu identifié comme celui de la tombe de Jésus [*infra*, n°1], et à la mère de l'empereur, l'Augusta Hélène, celle d'une seconde basilique située sur le mont des Oliviers. Si peu d'empereurs ont séjourné à Jérusalem – Constantin ne fit qu'y passer brièvement alors qu'il faisait partie de la suite de Dioclétien – plusieurs femmes de la famille impériale y font des séjours prolongés lors desquels elles mettent en scène leur piété. Tel fût le cas d'Eudocie qui, exilée de la cour par son époux l'empereur Théodose II, s'y installe dans la première moitié du V^e siècle [→ASCLEPIODOTUS]. La transformation architecturale de la ville et la promotion de son

passé chrétien attirent de nombreux visiteurs [*infra*, n°4], venus de tout l'empire, y compris des lointaines provinces occidentales. Comme l'exprime au début du v^e siècle l'évêque Paulin de Nole, « la principale raison qui attire les gens à Jérusalem est de voir et de toucher les lieux où le Christ a été présent physiquement [...]. Notre désir religieux (*religiosa cupiditas*) nous pousse à voir les lieux où le Christ a marché, souffert, est ressuscité et monté au Ciel » (*Lettre* 49, 14). De lieu de pèlerinage juif sous le Haut-Empire, la ville devient une étape majeure pour les pèlerinages chrétiens, une évolution que les auteurs chrétiens n'hésitent pas à souligner dans leurs écrits de polémique religieuse, tandis que l'appropriation physique et rituelle de sites majeurs de la Bible hébraïque entraîne la christianisation de l'espace urbain [*infra* n°1-3].

Le statut de Jérusalem a également représenté un défi pour l'organisation ecclésiastique. Celle-ci était en effet largement calquée sur l'administration territoriale impériale. Césarée Maritime, la métropole de la province, ville de résidence habituelle du gouverneur, était aussi celle de l'évêque le plus important, appelé « métropolitain ». Le siège épiscopal de Jérusalem était donc théoriquement moins élevé dans la hiérarchie que celui de Césarée Maritime, mais grand était le prestige de l'évêque ayant autorité sur les lieux où Jésus avait vécu, prêché et surtout où il avait été mis à mort et ressuscité. C'est pour résoudre ce dilemme que le concile de Nicée (canon 7) [→DÉBATS, n°1] accorde en 325 la « préséance d'honneur » à l'évêque d'Aelia, tout en conservant la supériorité hiérarchique à celui de Césarée. Dans les faits, le rayonnement d'un siège épiscopal dépendait largement de la personnalité et de l'action de son occupant et de ses compétiteurs. Eusèbe met ainsi en scène sa proximité avec Constantin pour l'emporter sur Macaire, évêque de Jérusalem, auquel il admet pourtant que l'empereur se soit adressé concernant la construction d'une église à Jérusalem [*infra*, n°1]. Au début du v^e siècle, Jean Chrysostome initie la prise d'importance de Constantinople [→], désormais unique résidence de l'empereur d'Orient, au détriment des sièges épiscopaux d'Alexandrie et de Jérusalem.

Dans l'Antiquité tardive, la ville de Jérusalem n'est pas seulement un lieu géographique constamment transformé et enrichi au rythme des patronages, notamment impériaux. C'est aussi un espace de polémique religieuse où les constructions chrétiennes font disparaître ou marginalisent les bâtiments des cultes païens et juifs, une réalité architecturale auxquels les auteurs chrétiens donnent une signification théologique [*infra*, n°1-2]. La compétition religieuse entre les chrétiens et les juifs y est parfois visible, et même théâtralisée, à l'échelle des personnes [*infra*, n°3], mais la proximité voire la similitude entre les lieux saints du judaïsme et du christianisme donne également lieu à des rencontres, voir à des rituels similaires [*infra*, n°4].

1. La construction de la basilique constantinienne : l'acte de naissance d'une nouvelle Jérusalem chrétienne selon Eusèbe

Les sources présentent Constantin comme le premier empereur à avoir fait construire des lieux de culte chrétiens, que ce soit à Rome [→ROME, n°2] ou à Jérusalem. Selon Eusèbe de Césarée, évêque de Césarée Maritime, c'est lui qui, en 325, aurait ordonné la construction d'une église sur le lieu de la résurrection de Jésus. L'auteur met par écrit son récit après la mort de l'empereur, à la fin des années 330, après avoir lui-même célébré, en 335, la dédicace de la basilique dont il rapporte la construction. Il affirme que la grotte dans laquelle

se trouvait sa tombe avait été intentionnellement comblée et recouverte par un temple d'Aphrodite dont l'empereur aurait lui-même ordonné la destruction.

**Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 3, 27-28 et 33
(trad. M.-J. Rondeau, SC n°559)**

Cependant le zèle de l'empereur ne s'en tint pas là. Il fit emporter et jeter bien loin de l'endroit les matériaux de pierre et de bois des décombres. Aussitôt dit, aussitôt fait. Cela ne lui suffisait pas non plus : toujours divinement inspiré (*epitheiasas*), l'empereur fit creuser très profondément l'emplacement pour dégager le sol et ordonna qu'on l'emportât bien loin, avec la terre amoncelée, puisqu'il avait été contaminé (*errupômenon*) par le sang des victimes offertes aux démons. Cet ordre aussi fut exécuté sur le champ. Lorsqu'un niveau remplaça l'autre et qu'apparut le fond de l'emplacement, alors l'auguste et très saint monument qui témoigne de la résurrection salutaire apparut contre toute espérance. La grotte sainte entre toutes recouvra son caractère d'image fidèle du retour du Sauveur (*sôtêr*) à la vie – c'est pourquoi après la plongée dans les ténèbres elle émergeait à nouveau à la lumière – et à ceux qui venaient la contempler elle donnait à voir l'histoire des miracles (*thaumata*) qui s'étaient produits là, témoignant (*marturomenon*) par des actes plus parlants que toute parole de la résurrection (*anastasis*) du Sauveur [...].

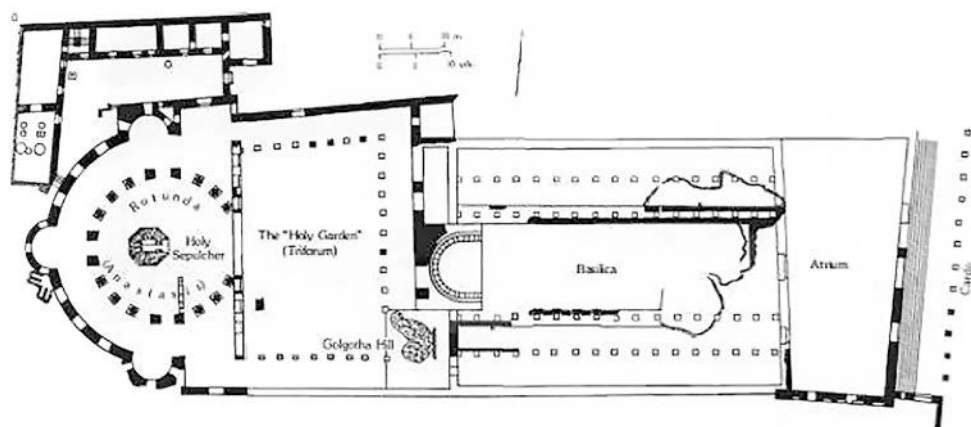
Sitôt émis, les ordres furent exécutés et à l'endroit du martyrium salutaire (*sôtêrion marturion*) était édifiée la nouvelle (*nea*) Jérusalem, faisant face à l'ancienne (*palaia*) qui fut jadis célèbre et qui, après le meurtre du Seigneur (*kurioktonon*), fut précipitée dans la plus extrême dévastation, en châtiment pour l'impiété de ses habitants. En face de celle-ci, donc, l'empereur exalta, avec une somptueuse munificence, la victoire du Sauveur sur la mort : c'était peut-être là cette toute nouvelle Jérusalem annoncée par les oracles des Prophètes et mille fois chantée en de longues prédictions inspirées par l'Esprit divin.

La description des travaux de dégagement des lieux de la crucifixion et de la résurrection de Jésus, suivie du récit de la construction d'églises sur le site, occupe quinze chapitres. Outre une implication impériale renforcée par la reproduction d'une lettre censée avoir été envoyée par Constantin à Macaire, l'évêque de Jérusalem, concernant la forme et le décor que devront prendre les nouveaux bâtiments (*Vie de Constantin* 3, 30-32), Eusèbe livre à travers ce récit un véritable discours polémique et théologique. Tout d'abord, l'empereur aurait ordonné de déplacer loin du site les éléments en pierre et en bois issus des destructions de ce que Eusèbe avait plus décrit comme « une ténébreuse caverne » dédiée au « démon insatiable d'Aphrodite [...] où ils offraient des sacrifices abominables sur des autels souillés et maudits » (*Vie de Constantin* 3, 26, 3). Le sort de ces matériaux est à rapprocher de celui de l'autel des sacrifices du temple de Jérusalem, lequel avait accueilli des sacrifices à des divinités gréco-syriennes dans les années 160 avant notre ère. D'après un texte juif écrit en grec et intégré par les chrétiens à ce qu'ils appellent « l'Ancien Testament » [→ JUIFS], une fois le temple passé sous le contrôle des juifs révoltés contre la domination séleucide, les insurgés auraient démonté les pierres de l'autel, jugées souillées, et les auraient déposées à l'écart (*1 Maccabées* 4, 44-46). Selon Eusèbe, Constantin aurait été plus loin que ce modèle biblique en ordonnant que le pavement de sol du sanctuaire d'Aphrodite soit détruit et retiré pour les mêmes raisons, au motif que du sang issu des sacrifices païens aurait pu couler dessus. Or, c'est cette décision qui, en conduisant les ouvriers à creuser profondément, leur aurait permis de dégager la grotte du tombeau, que l'on imaginait disparue. Eusèbe dresse un parallèle explicite entre la redécouverte quasi-miraculeuse de ce « témoignage » (*martyrion*) et la résurrection de Jésus, dont elle fait office de preuve.

Eusèbe interprète la construction de la basilique comme l'émergence d'une « Jérusalem nouvelle », construite en face de « l'ancienne Jérusalem » détruite, incarnée par le site du temple juif. Celui-ci était situé de l'autre côté de la vallée du Tyropéon qui divisait en deux la ville du nord au sud. L'auteur reprend ici une exégèse déjà traditionnelle à son époque, selon laquelle la destruction du temple juif en 70 de notre ère est une punition divine pour le meurtre de Jésus (Méliton de Sardes, *Homélie sur la Pâque* 97-98 ; Tertullien, *Contre les Juifs* 13, 9-10). La richesse de la basilique constantinienne élevée sur le lieu de la résurrection [fig. 9] matérialise dans l'espace urbain le triomphe du christianisme sur le judaïsme, dont l'emprise urbaine n'est plus visible ou seulement par des ruines [Belayche 2018]. La profusion de matériaux précieux permet également à l'auteur d'identifier cette Jérusalem chrétienne à celle qui surgira à la fin des temps selon les livres prophétiques de la Bible hébraïque : l'initiative impériale prouverait ainsi que la résurrection de Jésus a accompli les promesses divines et les annonces prophétiques. La description du renouvellement urbain de Jérusalem est utilisée par Eusèbe comme le support à un véritable discours théologique et polémique : la construction chrétienne et son soutien impérial s'opposent aux destructions des bâtiments de culte païens et juifs, et initient la christianisation spatiale de l'espace urbain.

La confrontation de ce récit avec les fouilles archéologiques confirme la dimension théologique du discours d'Eusèbe.

Plan du complexe basilical du Saint-Sépulcre à l'époque de Constantin (Fig. 9)



Contrairement aux affirmations de l'évêque, des matériaux issus des structures antérieures ont bien été réemployés dans la basilique du IV^e siècle, suivant l'usage habituel [Romana Stasolla 2013]. Par ailleurs, ce ne sont pas une, mais deux églises qui sont construites à cette époque. L'une, à plan basilical, est mitoyenne d'une chapelle où se trouve le lieu identifié comme celui de la Crucifixion (Golgotha) ; connue sous le nom de Martyrion, elle est reliée par une cour à colonnade à une seconde église circulaire entourant la tombe, nommée Anastasis, la « résurrection ».

2. La tentative de reconstruction du temple juif sous Julien : prophétie chrétienne et polémique religieuse

De nombreux auteurs des IV^e et V^e siècles affirment que l'empereur Julien aurait ordonné en 363 la reconstruction du temple juif de Jérusalem. Celui-ci avait été au moins en partie détruit par les armées romaines dirigées par Titus en 70 avant d'être définitivement mis hors service lors de la répression de la seconde révolte judéenne contre Rome en 135. L'historicité de ce projet de reconstruction est débattue ; d'abord parce que l'authenticité d'un fragment de lettre dans lequel l'empereur annonçait lui-même ce projet est contestée [Van Nuffelen 2002], mais surtout à cause du caractère intensément polémique de la plupart des sources qui le mentionnent. En effet, la tentative de reconstruction est pour la première fois évoquée par l'évêque Grégoire de Nazianze (*Discours* 5, 3), dans un texte où il accuse Julien [→], érigé en persécuteur, d'être un apostat et le juge coupable d'avoir favorisé les juifs au détriment des chrétiens. La plupart des témoignages postérieurs (Jean Chrysostome, *Discours contre les chrétiens judaïsants* 5, 11, 6-8 ; Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique* 10, 36 ; un membre du cercle de l'évêque Cyril de Jérusalem [Brock 1977] ; Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* 20, 1) reprennent cette interprétation polémique. Le seul auteur non chrétien à rapporter cet épisode est l'historien païen Ammien Marcellin (*Histoires* 23, 1, 2-3). Toutefois, il n'est pas impossible que celui qui fut soldat dans l'armée de Julien, mais écrivit plus de 30 ans après son règne, ait été influencé par les récits chrétiens qui circulaient à ce sujet. Au milieu du V^e siècle, l'écrivain chrétien Sozomène, originaire de la province de *Palaestina I*, livre sa version des événements. Quoiqu'il en soit de la réalité historique des événements, leur récit illustre la manière dont un lieu emblématique de Jérusalem est théologiquement investi et son sort interprété dans le cadre d'une polémique religieuse. Après avoir affirmé que l'empereur avait pris cette décision pour contrarier les chrétiens et qu'il exhortait lui-même les juifs à reprendre un culte sacrificiel qui serait financé par le trésor public, Sozomène entame le récit des travaux.

Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 5, 22, 5-8 et 11-13 (trad. A.-J. Festugière, SC n°495)

5. Eux [les exarques du peuple] alors, sans se rappeler que, d'après les saintes prophéties (*hieras prophèteias*), la chose ne pouvait avoir lieu, se mirent en hâte à l'ouvrage. Ayant rassemblé des architectes experts, ils préparaient les matériaux et nettoyaient l'emplacement. Ils y travaillaient avec tant d'ardeur que même leurs femmes emportaient les déblais dans les plis de leurs robes, et qu'elles offraient avec empressement leurs colliers et le reste des parures féminines en contribution à la dépense de l'ouvrage. 6. Tout était, par rapport à cette peine, secondaire pour l'empereur, pour les autres païens et pour tous les juifs : les uns s'associaient à leur zèle non par bienveillance pour les juifs, mais parce qu'ils pensaient que l'entreprise pourrait réussir et ainsi convaincraient de mensonge les prédictions du Christ ; les autres avaient cela en tête et en même temps ils jugeaient l'occasion bonne pour restaurer le Temple. 7. Quand ils eurent enlevé les restes de l'ancien bâtiment et qu'ils eurent défoncé et nettoyé le sol, on dit que le lendemain, jour où ils devaient poser les premières fondations, il y eut un grand séisme, que par l'agitation de la terre les pierres furent projetées hors des fondements et que périrent ceux des juifs qui dirigeaient le travail et ceux qui étaient venus pour le voir. 8. De fait, les maisons voisines du Temple et des portiques publics où ils logeaient s'effondrèrent tout d'une masse. De ceux qui y furent surpris, la plupart périrent sur le champ, d'autres furent trouvés à demi-morts et mutilés des jambes ou des mains, d'autres furent touchés en d'autres parties du corps [...].

11. Bien que le premier empêchement fût suffisant et qu'il eût ouvertement marqué que la Divinité (*to theion*) s'irritait de ce qui s'était passé, de nouveau ils menaient leur zèle à une entreprise irréalisable. En tout cas, dit-on, à peine avaient-ils mis pour la deuxième fois la main à l'ouvrage qu'un feu soudain jaillit des fondations du Temple et dévora beaucoup de gens : cela est conté et cru avec assurance par tous et n'est contesté par personne, sauf que, selon les uns, les gens s'ouvraient de force un chemin vers le Temple quand la flamme vint à leur rencontre et produisit ce que j'ai raconté, et, selon d'autres, ce fut au moment où ils commencèrent d'enlever les déblais. Qu'on accepte cette version ou la précédente, l'une et l'autre tiennent également du miracle (*thauma*). 12. À cela s'ajouta encore un autre signe plus clair et plus extraordinaire que le précédent. Spontanément, le vêtement de tous fut marqué du signe de la Croix (*sêmeion tou staurou*) et d'une certaine manière leurs vêtements étaient ornés d'une bigarrure d'astres comme s'ils avaient été tachetés par une invention de l'art des tisserands. 13. Par cela, les uns jugèrent aussitôt que le Christ était Dieu et qu'il était fâché de la restauration du Temple, les autres, peu après, s'adjoignirent à l'Église, furent baptisés, et, par des hymnes et des supplications, ils cherchaient à apaiser le Christ pour leur forfait.

Sozomène affirme que l'empereur Julien ne se serait pas limité à ordonner et financer les travaux de reconstruction du temple de Jérusalem, mais aurait convaincu les juifs, par l'intermédiaire de leurs chefs qu'il appelle « exarques du peuple », du bien-fondé de la reprise du culte sacrificiel, alors interrompu à Jérusalem depuis presque trois siècles. Comme celle d'Eusèbe, la description de Sozomène emprunte des accents bibliques. L'offrande spontanée des bijoux pour participer au financement des travaux, empruntée à Grégoire de Nazianze, fait référence à l'épisode biblique du veau d'or (*Exode* 32, 2-4), et permet ainsi d'assimiler le projet de reconstruction du temple juif à une manifestation d'idolâtrie [→] susceptible de susciter la colère divine. L'insistance sur l'empressement et la participation des femmes relève elle aussi de la polémique religieuse, puisque la religion de l'autre est fréquemment qualifiée de religion de femmes [→PARTIE I, n°1.5.1]. Sozomène dénonce ce qu'il interprète comme une alliance objective des païens et des juifs contre les chrétiens. Après avoir plus haut affirmé qu'en assurant la reprise des sacrifices juifs, l'empereur Julien espérait conduire les juifs à adopter les cultes païens, il signale la participation non seulement de « tous les juifs », mais aussi de païens à l'entreprise de dégagement du site. Les deux groupes auraient fait de cette entreprise une priorité et auraient partagé, selon l'auteur, une motivation commune : « convaincre de mensonge les prédications du Christ », les « saintes prophéties ». Il s'agit d'une allusion à un verset des évangiles : « Jésus était sorti du temple et s'en allait. Ses disciples s'avancèrent pour lui faire remarquer les constructions du temple. Prenant la parole, il leur dit : "Vous voyez tout cela, n'est-ce pas ? En vérité, je vous le déclare, il ne restera pas ici pierre sur pierre : tout sera détruit" » (*Matthieu* 24, 1-2 ; cf. *Marc* 13, 2 et *Luc* 19, 44). Dans l'Antiquité tardive, malgré quelques divergences d'interprétation, les théologiens chrétiens s'accordent sur le fait que ces paroles annonçaient non seulement la destruction du temple de Jérusalem, intervenue environ quarante ans après la mort de Jésus, mais également son caractère définitif [Attali 2023].

La version chrétienne du récit interprète le tremblement de terre de mai 363, un événement historique qui provoqua des dégâts majeurs dans une vingtaine de villes des provinces de *Palaestinae*, comme une manifestation de la « Divinité ». Toutes les religions tardo-antiques interprétaient de cette manière les phénomènes naturels rares et destructeurs ; c'est l'identité de la divinité et la cause de son intervention qui sont débattues [→ALLIANCE]. Alors que tous les auteurs chrétiens s'accordent à voir dans ce séisme une expression de l'hostilité du Dieu chrétien à la reprise des sacrifices au temple de Jérusalem, Libanios, dans son

Oraison funèbre pour Julien, l'interprète comme une annonce de la mort de l'empereur, survenue le mois suivant (*Discours* 18, 292).

Les conséquences du séisme telles qu'elles sont rapportées par Sozomène sont destinées à étayer son interprétation chrétienne. Parmi les ouvriers et spectateurs qui trouvent la mort ou sont gravement blessés, seuls les juifs sont mentionnés. Toutefois, ceux-ci s'entêtent et reprennent les travaux. Le « miracle » est alors redoublé par un phénomène plus rare encore : l'irruption d'un feu qui se répand depuis le sous-sol. L'affirmation selon laquelle personne ne conteste cette apparition pourrait indiquer qu'un incendie avait réellement éclaté suite à une fuite de gaz provoquée par le séisme. L'interprétation chrétienne des événements est toutefois confirmée par un troisième signe : l'apparition spontanée du « signe de la croix » sur les vêtements des personnes présentes. Comme le souligne la description de l'apparence prise par les tissus, celle-ci ne peut pas être la conséquence d'un phénomène naturel. De plus, elle met en jeu une iconographie désormais conçue comme identitaire par les chrétiens. C'est ce qui, selon l'auteur, aurait conduit tous les juifs présents, que ce soit immédiatement ou peu après, à se convertir au christianisme.

Ce texte chrétien témoigne d'une volonté de christianisation de l'espace urbain de Jérusalem. La colère divine a empêché la reconstruction de ce qui, jusqu'en 70, était un monument emblématique matérialisant l'identité juive de la ville. De plus, les maisons et espaces publics occupés par des juifs ont également été détruits, et les juifs présents dans l'espace urbain ont été physiquement marqués du signe de la croix avant de devenir chrétiens. Le récit, composé au milieu du V^e siècle, d'événements placés un siècle plus tôt, permet ainsi de mettre en scène une Jérusalem sans juifs.

3. Les juifs dans la Jérusalem tardo-antique : une présence intermittente ?

La présence de juifs parmi les habitants de la Jérusalem tardo-antique est l'objet d'un débat. En effet, on s'est longtemps fondé sur les affirmations des auteurs chrétiens, qui, à partir du II^e siècle (Justin, *Première apologie* 4, 5-6 ; Tertullien, *Contre les juifs* 13, 3-4 ; Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 4, 6, 3) ont affirmé que l'empereur Hadrien aurait interdit aux juifs de résider voire de se trouver sur le territoire de la cité, interdiction qui serait restée en vigueur jusqu'à la conquête sassanide en 614. Toutefois, plusieurs éléments sont venus mettre en question l'historicité de cette interdiction. D'abord, celle-ci ne figure dans aucune source issue de l'administration impériale ; elle n'est mentionnée que par des chrétiens qui lui donnent une interprétation théologique, ce qui conduira au X^e siècle l'évêque Eutychius d'Alexandrie (*Annales* 1, 466) à l'attribuer à Constantin plutôt qu'à Hadrien. Par ailleurs, d'autres sources antiques suggèrent que des juifs se trouvaient bien sur le territoire de Jérusalem dans l'Antiquité tardive, qu'ils y résident ou s'y rendent ponctuellement. C'est notamment ce qui ressort de la littérature rabbinique. Deux témoignages palestiniens (Talmud de Jérusalem, *Maaser sheni* 2, 4 ; Midrash Rabbah sur l'*Ecclésiaste* 9, 9) mentionnent une « communauté sainte » (hébr. *'edah qedoshah*) constituée de rabbins dont José ben Hameshullam et Simon ben Menasiah ; leur activité est placée à la fin du II^e et au début du III^e siècle, soit après l'entrée en vigueur de l'interdiction pour les juifs de résider à Jérusalem [Safrai 1972]. Toutefois, la localisation à Jérusalem de ce groupe se fonde uniquement sur le Talmud de Babylone (p. ex. *Berakhot* 9b), qui lui donne un nom légèrement différent

(« assemblée sainte », hébr. *kehala kedishah*) et fut mis par écrit au VII^e siècle dans l'empire sassanide. Les sources rabbiniques qui mentionnent des juifs vivant à Jérusalem dans l'Antiquité tardive sont donc géographiquement et chronologiquement éloignées de leur sujet, et leur historicité n'est pas certaine. D'autres textes rabbiniques (Talmud de Jérusalem, *Moed Katan* 3, 7 ; Sifré sur *Deutéronome* 43, 8 ; Talmud de Babylone, *Moed Katan* 26a), mis par écrit à partir de la fin du IV^e siècle, légifèrent sur les rites à accomplir par un juif qui aperçoit Jérusalem depuis le mont Scopus, c'est-à-dire en arrivant par le nord. Si on admet que ces prescriptions étaient motivées par une réalité historique, alors des juifs se rendaient bien dans la ville, en tout cas sur son territoire, car le seul point de repère géographique mentionné dans ces textes, le mont Scopus, se trouvait en dehors des limites urbaines dans l'Antiquité tardive [Avni 2005]. Toutefois, un observateur chrétien fournit un témoignage plus précis ; au tournant des IV^e et V^e siècles, Jérôme affirme que les juifs n'étaient autorisés à entrer en ville qu'un seul jour par an.

**Jérôme, *Commentaire sur Sophonie* 1, 15-16
(trad. M. Attali, éd. CCSL 76A, p. 673, l. 669-84)**

Et jusqu'à aujourd'hui, parce que ses traîtres (*perfid*) habitants ont tué les serviteurs de Dieu et jusqu'à son Fils, ils n'ont pas le droit d'entrer dans Jérusalem si ce n'est pour gémir ; et pour qu'il leur soit permis de pleurer sur les ruines de leur cité (*civitas*), ils versent de l'argent, afin que ceux qui achetèrent autrefois le sang du Christ achètent désormais leurs propres larmes, et que même leurs pleurs leur coûtent. On voit, le jour où Jérusalem fut prise et détruite par les Romains, venir un peuple lugubre, qui rassemble des femmelettes (*mulierculae*) décrépites et des vieillards chargés d'années et de haillons, dont les corps et l'attitude illustrent la colère du Seigneur. La foule des malheureux est rassemblée, et pendant que le joug du Seigneur étincelle, et que sa résurrection resplendit, et que depuis le Mont des Oliviers l'étendard de sa croix brille, la populace qui se lamente sur les ruines de son temple est pitoyable, bien que non digne de pitié. Alors que les larmes roulent sur leurs joues, qu'ils ont les bras bleuâtres et les cheveux défaits, un soldat exige une somme pour leur permettre de continuer à pleurer.

Selon Jérôme, qui vivait à Bethléem, à une dizaine de kilomètres de Jérusalem, il était bien interdit aux juifs d'entrer dans la ville à son époque, une mesure qu'il associe au reproche qui leur était fait d'avoir tué Jésus [*supra*, n°1]. Les juifs n'étaient visibles dans l'espace urbain qu'une fois par an, à l'occasion de l'anniversaire de la destruction du temple par les Romains. De fait, la littérature rabbinique (Mishna *Taanit* 4, 7) indique que cet événement était commémoré par un jeûne le 9 du mois d'Av [→CALENDRIERS, n°2], une date qui tombe selon les années soit en juillet soit en août. Les sources rabbiniques ne mentionnent pas de pèlerinage juif à Jérusalem à cette occasion ; il est possible que les rabbins n'aient pas pleinement souscrit à cette coutume. Ils prescrivent toutefois aux juifs se rendant à Jérusalem de se livrer à des rites d'affliction, notamment de déchirer leurs vêtements, en mémoire de la destruction du temple. On voit le lien avec la description pathétique que l'auteur chrétien donne des juifs rassemblés, vêtus de lambeaux et caractérisés par un débordement d'émotions. Par ailleurs, la composition même de la foule est censée illustrer la dégénérescence du peuple juif, uniquement représenté par des « femmelettes » (*mulierculae*) – le mot latin « femme » (*mulier*) est associé à un suffixe péjoratif – et des vieillards dépeints comme ridicules. L'arrivée subite d'un groupe de juifs permet à l'auteur de mettre en place une opposition à caractère théologique : les ruines du temple sont topographiquement surplombées par une croix plantée sur le mont des Oliviers, à l'époque recouvert de mo-

numents chrétiens. L'état de domination dans lequel se retrouvent les juifs est illustré par le fait qu'ils dépendent du bon vouloir des autorités et de l'armée pour accomplir leurs rites. Obligation leur est faite de s'acquitter d'une somme d'argent apparemment proportionnelle à la durée de leur présence en ville. Si le témoignage de Jérôme est exact, il s'agirait alors du seul cas connu dans l'empire d'espace public interdit à une catégorie de la population sur la base d'un critère religieux. Quoiqu'il en soit, cette description chrétienne de rituels juifs accomplis une fois par an et sous escorte militaire présente Jérusalem comme une ville intégralement chrétienne, que ce soit en termes de monuments religieux ou d'habitants. L'irruption une fois par an d'un groupe de juifs s'apparente à un spectacle qui, se déroulant dans un cadre légalement contraint, illustre de manière visible le triomphe du christianisme sur le judaïsme [Attali 2023].

4. Des pratiques communes aux juifs et aux chrétiens ?

À partir du IV^e siècle, un nombre grandissant de chrétiens cherchent à se rendre sur les lieux associés non seulement à Jésus et à son entourage, mais aussi aux saints [→PIÉTÉ], au premier rang desquels se trouvent les apôtres et les martyrs, ainsi que de nombreuses figures de ce qu'ils appellent l'« Ancien Testament ». Plusieurs itinéraires de pèlerinages nous sont parvenus, qui nous livrent de précieuses informations sur les sites visités, les récits qui y étaient associés ainsi que sur les rites qui y étaient accomplis. Outre les offices célébrés par les ecclésiastiques dans les églises érigées sur des lieux saints, les pèlerins mentionnent des prières, des lectures de textes bibliques, ainsi que l'allumage et le dépôt de lampes. Quelques textes (p. ex. Augustin, *La Cité de Dieu* 22, 8 ; Paulin de Nole, *Lettre* 49, 14 ; Cyril de Scythopolis, *Vie de Saint Sabas* 26) mentionnent en passant une pratique consistant à prélever dans des lieux saints diverses matières (poussière, terre, huile, eau). Bien que cet usage ait fait l'objet de débats théologiques nourris et intenses [Del Santo 2012], de telles substances, et notamment celles qui avaient été à proximité des reliques des saints, étaient jugées investies de pouvoir thérapeutique. En atteste la découverte de nombreuses fioles en verre, en argile ou en plomb, dont les inscriptions et le décor indiquent qu'elles étaient destinées à recueillir des matières venues d'un site spécifique [Vikan 2010]. Parmi elles, un ensemble d'environ 200 jarres et pots hexagonaux en verre, vraisemblablement produits à Jérusalem ou à proximité immédiate de la ville, ouvre la possibilité que de telles pratiques aient eu également cours chez des juifs.

201 cruches et jarres hexagonales ou octogonales en verre moulé, de couleur marron, verte, jaune ou bleue, et décorées d'images en intaille sur deux de leurs faces opposées, ont été identifiées comme provenant d'un même atelier, dont l'activité est à placer entre le VI^e et le milieu du VII^e siècle. Les exemplaires connus sont entrés dans les inventaires des diverses institutions muséales qui les conservent sans information précise sur leur lieu de provenance, si ce n'est parfois la mention « Palestine ». 76 d'entre eux, décorés de différents types de croix, ont été identifiés comme des objets destinés à des chrétiens [fig. 10b]. Sur 69 exemplaires, on voit un chandelier à sept branches (*menorah*), parfois entouré de deux objets rituels juifs : une corne de bélier (*shofar*) faisant partie notamment de la liturgie des fêtes de Roch Hachana et de Kippour, ainsi qu'un bouquet rituel incluant une branche de palme (*lulav*) utilisé lors de la fête de Chavouot [fig. 10a].

Jarre hexagonale en verre moulé avec menora, Jérusalem (?), VI^e-moitié du VII^e siècle, Portland Art Museum (Fig. 10a)



Jarre hexagonale en verre moulé avec croix, Jérusalem (?), VI^e-moitié du VII^e siècle, Metropolitan Museum of Art (Fig. 10b)



À gauche, exemplaire avec une face décorée d'un chandelier à sept branches (*menorah*), d'une corne de bélier (*shofar*) et d'un bouquet rituel (*lulav*).

À droite, exemplaire avec une face décorée d'une croix monumentale en haut d'une volée de marches.

Comme cette composition apparaît fréquemment sur les pavements en mosaïque des synagogues tardo-antiques, on suppose que ces objets étaient vraisemblablement destinés à des juifs. Une analyse de la qualité du matériau et de la fabrication a permis de déterminer que les séries juives et chrétiennes, ainsi que les exemplaires religieusement indéterminés, avaient été produits simultanément pendant au moins deux générations [Newby 2008]. Un élément de précision chronologique et géographique pourrait toutefois se trouver dans l'une des iconographies : en effet, la croix monumentale recouverte d'un toit et située en haut d'une volée de marches semble correspondre à celle, recouverte de pierres précieuses, que, selon une source des VIII^e-IX^e siècles (Théophane le Confesseur, *Chronographie*, année 420) l'empereur Théodose II aurait faite ériger sur le Golgotha vers 420. Une iconographie similaire figure sur des monnaies impériales frappées à Constantinople à partir du règne de Tibère II Constantin (578-582) et tout au long du VII^e siècle. Comme des témoignages de pèlerins chrétiens des VI^e et VII^e siècles (Théodose, *De site terrae sanctae* 7a ; *Itinéraire du moine Épiphanie* 1 [Wilkinson 2002²]) confirment que l'on accédait alors au Golgotha par une série de marches, il est possible que notre fiole ait reproduit le Golgotha sous la forme architecturale qu'il avait pris à cette période [Barag 1970]. Or, les récipients destinés à récupérer des substances dans un lieu saint étaient en général fabriqués et vendus à proximité immédiate de ce site. Si les objets en verre appartenant à cet ensemble étaient bien destinés à cette fonction, alors il faudrait envisager qu'il se trouvait à Jérusalem, au VI^e ou au VII^e siècle, un atelier qui vendait de tels objets à des clients chrétiens comme juifs. Ces derniers auraient donc eu aussi coutume de rapporter chez eux des substances prises soit dans la ville en général, soit dans un ou plusieurs sites spécifiques situés dans l'espace urbain.

Bibliographie

- Avni 2005 : G. Avni, « The urban limits of Roman and Byzantine Jerusalem : A view from the Necropoleis », *Journal of Roman Archaeology* 18/1, p. 373-396.
- Attali 2023 : M. Attali, « Temple ruins *versus* Temple mount : Constructing two distinct Christian and Jewish spaces in Late Antique Jerusalem », dans S. Rau, J. Rüpke (éd.), *Religion and Urbanity Online*, Berlin. En ligne : <https://doi.org/10.1515/urbrel.24881175>.
- Barag 1970 : D. Barag, « Glass pilgrim vessels from Jerusalem : Part 1 », *Journal of Glass Studies* 12, p. 35-63.
- Belayche 2001 : N. Belayche, *Iudaea-Palaestina : The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen.
- Belayche 2018 : N. Belayche, « Les discours chrétiens sur la “fin des cultes” publics au Levant : l’argument des sanctuaires », *Revue de l’histoire des religions* 235/2, p. 209-232.
- Brock 1977 : S. Brock, « A letter attributed to Cyril of Jerusalem on the rebuilding of the Temple », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 40/2, p. 267-286.
- Dal Santo 2012 : M. Dal Santo, *Debating the Saints’ Cults in the Age of Gregory the Great*, Oxford.
- Ecker, Cotton 2012 : A. Ecker, Avner, H. Cotton, « The date of the founding of Aelia Capitolina », dans W. Metcalf (éd.), *The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage*, Oxford, p. 492-498.
- Geva 1993 : H. Geva, « Jerusalem. The Byzantine period », dans E. Stern, A. Lewinson-Gilboa, J. Aviram (éd.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, vol. 2, Jerusalem, p. 768-781.
- Mango 1992 : C. Mango, « The Temple Mount, AD 614-638 » dans J. Raby, J. Johns (éd.), *Bayt al-Maqdis : Abd al-Malik’s Jerusalem*, Oxford, p. 1-16.
- Newby 2008 : M. Newby, *Byzantine mould-blown glass from the Holy Land with Jewish and Christian symbols*, London.
- Romana Stasolla 2013 : F. Romana Stasolla *et al.*, « Archaeological excavations in the Holy Sepulchre, Jerusalem : 2023 preliminary report », *Liber Annus* 73, p. 385-418.
- Safrai 1972 : S. Safrai, « The Holy Congregation in Jerusalem », *Scripta Hierosolymitana* 23, p. 62-78.
- Van Nuffelen 2002 : P. Van Nuffelen, « Deux fausses lettres de Julien l’Apostat (La Lettre aux Juifs, *Ep.* 51 [Wright], et La Lettre à Arsacius, *Ep.* 84 [Bidez]) », *Vigiliae Christianae* 56/2, p. 131-150.
- Vikan 2010 : G. Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, Washington.
- Wilkinson 2002² : J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster (1^{ère} éd. 1977).

Références des illustrations

- Fig. 9 : Plan du complexe basilical du Saint-Sépulcre à l’époque de Constantin, dans Geva 1993, p. 779, © Carta/Israel Exploration Society, reproduit avec l’autorisation du créateur et de l’éditeur
- Fig. 10a : Jarre hexagonale en verre moulé avec menorah, VI^e-moitié du VII^e siècle, Portland Art Museum inv. n 34.4 (domaine public)
- Fig. 10b : Jarre hexagonale en verre moulé avec croix, VI^e-moitié du VII^e siècle, Metropolitan Museum of Art, New York inv. 99.21.3 (domaine public)

6. CONSTANTINOPLÉ (V^e siècle)

Laura Mecella

À la mort de Théodose I^{er} (en 395), Constantinople avait pris, sur le plan politique, une prééminence décisive sur les autres métropoles concurrentes de l'Orient (principalement Antioche) ; le chemin vers son affirmation dans la sphère religieuse fut cependant beaucoup plus long. Malgré ce qu'affirme Krautheimer [1983, p. 41-68], Constantin [→] n'avait pas transformé l'ancienne Byzance en une ville chrétienne. Si Eusèbe de Césarée (*Vie de Constantin* 3, 48) laisse entendre qu'au moment de la disparition du fondateur toute trace de paganisme en avait disparu, d'autres témoignages confirment une réalité différente : l'historien païen du début du VI^e siècle, Zosime, par exemple, rappelle que Constantin lui-même fit construire deux nouveaux temples païens (*Histoire nouvelle* 2, 31, 2-3), et l'historien chrétien de la première moitié du V^e siècle, Socrate de Constantinople, atteste que la première implantation de la future basilique Sainte-Sophie était en réalité l'œuvre de son successeur Constance II (*Histoire ecclésiastique* 2, 16, 16). C'est surtout le V^e siècle qui marque un véritable élan dans la construction de nouveaux lieux de culte chrétiens [Pl. VI], tandis que l'importance croissante du patriarcat local est liée à la fois par la proximité entre l'évêque et l'empereur (qui réside alors en permanence dans la ville, contrairement à ce qui se passait auparavant) et par l'action résolue d'éminentes personnalités, telles que Jean Chrysostome.

Si la chrétienté orientale du V^e siècle se caractérise avant tout par une empreinte chrétienne de plus en plus marquée sur la capitale et le renforcement progressif de son évêché sur les autres sièges métropolitains, il ne faut pas non plus oublier l'autre thème central de la période, à savoir l'âpreté des controverses religieuses. D'une part, le christianisme oriental est déchiré par les conflits doctrinaux qui surgissent autour du mystère du Christ : si, au IV^e siècle, les débats portaient principalement sur le dogme trinitaire, l'accent est désormais mis sur le dogme de l'unité de Jésus dans ses deux natures, humaine et divine. Celui-ci fut remis en cause à la fois par Nestorius, qui compromettait l'unité de la figure du Christ en y identifiant deux sujets, l'un divin et l'autre humain, et par Eutychès qui, au contraire, réintérait la nature humaine dans la nature divine, cette dernière étant clairement prédominante. Les synodes qui suivirent dans la première moitié du siècle (les deux conciles d'Éphèse en 431 et 449, et le concile de Chalcédoine en 451) [→ DÉBATS, n°4] ne parvinrent pas à rétablir la paix dans l'Église, comme en témoignent la tentative infructueuse de l'empereur Zénon de parvenir à un compromis [*infra*, n°3.1] et l'option ouvertement miaphysite de l'empereur Anastase.

D'autre part, la lutte contre le paganisme est exacerbée par une législation violemment répressive (aux effets souvent dévastateurs, comme la spoliation brutale des grands sanctuaires), et le poids politique des classes dirigeantes chrétiennes devient de plus en plus important. Contrairement à ce que l'on croit généralement, cela n'a pas entraîné la

disparition définitive des anciennes traditions religieuses [→**ORTHOPRAXIE** ; →**ASCLEPIODOTUS**]. En effet, les païens ont su profiter des nombreuses zones d'ombre de la législation impériale pour continuer à pratiquer certains de leurs rites, et pas seulement dans la sphère privée : il suffit de penser aux processions ou aux fêtes civiques encore bien attestées jusqu'à l'époque de Justinien (527-565) [→], auxquelles les chrétiens eux-mêmes participaient souvent, au nom d'un idéal communautaire encore très vivant dans les cités de l'Antiquité tardive [Goddard 2021]. En outre, une adhésion, même ouverte, au polythéisme n'empêchait pas les fonctionnaires de cour d'être reconnus et brillamment promus, même sous les empereurs les plus soucieux de la foi, ni d'inhiber les contacts avec les aristocraties chrétiennes et les hiérarchies ecclésiastiques : le paganisme, même en Orient, faisait preuve d'une vitalité bien plus grande que la définition des « derniers païens » – encore aujourd'hui répandue dans l'historiographie – ne le laisse supposer [→**PARTIE I**, n°2.2.5].

1. L'épiscopat de Jean Chrysostome (398-404)

Gilbert Dagron a justement souligné que l'épiscopat de Jean, avec les nombreuses innovations du principat de Théodose I^{er}, marque le début d'une affirmation décisive du patriarcat de Constantinople [Dagron 1974, p. 463-469, 488-493, 498-517]. Certes, le concile de 381 avait déjà conféré à l'évêque de la seconde Rome le prestige de patriarche, puisque le diocèse qu'il dirigeait se trouvait sur le territoire de la capitale, mais la concurrence de sièges comme Antioche et Alexandrie et surtout le fort contrôle de la cour rendaient difficile l'affirmation de l'autorité ecclésiastique constantino-politaine.

Il fallut donc la personnalité énergique de Jean, ascète intransigeant et peu enclin au compromis, pour marquer un tournant décisif vers la primauté, également dans le domaine ecclésiastique, de la capitale. Non seulement Jean restructura l'organisation du clergé de la ville et limita l'autonomie économique de chacune des églises en favorisant un processus de centralisation administrative, mais il intervint à plusieurs reprises dans les affaires d'autres diocèses, imposant ses propres décisions, même avec brutalité : il suffit de penser à la déposition de nombreux évêques de la province d'Asie en 401-402, ou aux désaccords avec l'évêque d'Alexandrie, Théophile. Enfin, il se posa en antagoniste vigoureux du pouvoir impérial, chaque fois que la ligne de la cour lui paraissait trop douce en termes de lutte contre l'hérésie et de morale et de défense des faibles. Si l'image d'un censeur des mœurs, dépourvu de tout sens de l'opportunité et féroce notamment à l'égard de l'épouse de l'empereur Arcadius, Eudoxie [→**LÉGISLATION**], est aujourd'hui très nuancée [van Ommeslaeghe 1979 ; Dupleix 1992], il n'en reste pas moins que le conflit avec l'impératrice et, plus généralement, avec le pouvoir politique, a parfois pris des accents très vifs.

Surtout, Jean a donné à Constantinople la vocation missionnaire qui caractérisera la ville pour plusieurs siècles (il suffit de penser à l'expansion du christianisme oriental au ix^e siècle grâce à l'action de Cyrille et Méthode). Sa lutte contre les hérétiques ne s'est pas seulement exprimée par une demande continue d'intervention des autorités impériales, mais a également pris la forme d'une action prosélyte marquée à l'égard des Goths.

L'historien ecclésiastique Théodoret de Cyr en témoigne. Né et formé à Antioche, dans la première moitié du V^e siècle, Théodoret est l'auteur de plusieurs écrits à caractère exégétique et dogmatique, ainsi que d'une importante œuvre épistolaire dont 232 lettres ont été conservées. Son *Histoire ecclésiastique*, qui prolonge l'ouvrage homonyme d'Eusèbe

jusqu'en 428, nous est précieuse surtout par la quantité de documents qu'elle reproduit ; en ce qui concerne l'histoire de Jean, elle présente une version des faits favorable à l'évêque de Constantinople, mais non dépourvue de fiabilité.

Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* 5, 31-32 (trad. P. Canivet, SC n°530)

Voyant la communauté scythe prise dans le filet des ariens, c'est encore lui qui eut assez d'imagination pour trouver le moyen de l'empêcher. Ordonnant prêtres, diacres et lecteurs des divines Écritures des hommes qui parlaient leur langue, il leur assigna une église et, grâce à eux, captura nombre de gens qui étaient dans l'erreur. Il s'y rendait d'ailleurs assez souvent en personne pour discuter, avec le secours d'un interprète qui connaissait l'une et l'autre langue. Et il formait ceux qui savaient parler à agir de la sorte. En poursuivant donc cette action dans la cité, il recueillait bien des égarés à qui il montrait la vérité de la prédication des apôtres. Ayant appris que, parmi les nomades scythes qui campaient sur les bords du Danube, certains avaient soif du salut sans avoir personne pour leur en apporter les eaux, il se mit en quête d'hommes passionnés pour la philosophie des apôtres et les mit à leur tête. Et j'ai lu aussi pour ma part la lettre qu'il écrivit à Léonce, l'évêque d'Ancyre, dans laquelle il signalait la conversion des Scythes et demandait qu'on lui envoyât des hommes capables de les guider.

Comme le précise le passage, l'action de Jean s'oriente dans trois directions : la concession de l'église de Paul dans la capitale pour la célébration des services sacrés, où il aurait lui-même prononcé l'homélie 8 (PG 63, 499-510) en présence d'un interprète ; l'organisation de voyages missionnaires vers les peuples installés le long du Danube (avec la consécration d'Unila comme évêque de *Gothia*) ; et l'établissement d'une communauté monastique gothique. La lettre mentionnée par Théodoret n'est pas connue par ailleurs, de même que nous ne connaissons pas l'emplacement exact de l'« église des Goths » ; cependant, les nouvelles rapportées se retrouvent dans plusieurs écrits de Jean, qui n'a pas cessé de s'intéresser à la question, même après sa déposition du siège épiscopal. Une telle ouverture visait à ramener une communauté majoritairement arienne dans le giron de l'orthodoxie nicéenne ; et si les résultats, en termes de conversions, furent modestes, il ne fait aucun doute qu'elle inaugura une nouvelle manière d'appréhender les relations avec le *barbaricum* : Jean souligne dans plusieurs homélies le caractère universel du message chrétien et la nécessité de dépasser une vision ethnique de la religion, dans l'esprit du message de Paul de Tarse [Doležal 2006].

Il ne faut cependant pas confondre cet intérêt avec une attitude « philo-barbare », qui est totalement étrangère à la mentalité du patriarche. Preuve en est la confrontation avec le *magister militum* d'origine gothe Gainas, qui était entré dans la ville avec ses soldats pour réclamer la concession d'une église pour les ariens. L'évêque s'y opposa fermement, même s'il ne peut être tenu pour responsable du massacre qui s'ensuivit : lorsque Gainas quitta Constantinople avec la plupart de ses troupes en juillet 400, les 7 000 hommes qui étaient restés dans la ville furent massacrés par les habitants, marquant une rupture irrémédiable entre la composante barbare de l'armée et le peuple de la capitale (Zosime, *Histoire nouvelle* 5, 19). Tout en répudiant les formes extrêmes prises par l'affrontement, Jean n'a jamais caché sa profonde aversion pour ceux qui étaient étrangers à la foi nicéenne (hérétiques, juifs, païens).

Ses manières autoritaires et brusques, l'unilatéralité de ses décisions et son extrême rigueur finirent par lui aliéner de nombreuses personnes, même au sein de sa propre communauté. Les tensions avec la cour et les autres patriarches orientaux conduisirent à sa

déposition lors du synode du Chêne (automne 403). Après une brève destitution, Jean fut temporairement rappelé à ses fonctions, mais à la suite d'affrontements qui opposent ses partisans aux autorités à la veille de Pâques 404, il fut finalement banni et contraint à l'exil en Arménie en juin de la même année. Même le recours à l'Église et à l'aristocratie de Rome, que Jean tenta à plusieurs reprises dans les années suivantes, ne permettra pas la révocation de la mesure [Tiersch 2002 ; Rendina 2020, p. 139-161]. Quoi qu'il en soit, malgré son échec personnel, le mouvement d'affirmation du siège constantinopolitain sur les autres patriarcats orientaux ne s'arrêta pas, et fut même renforcé par ses successeurs, jusqu'à être définitivement consacré par le canon 28 du concile de Chalcédoine.

2. La cour théodosienne et la controverse nestorienne

Le très long règne de l'empereur Théodose II (408-450), nommé Auguste lorsqu'il n'avait que sept ans, est dominé en matière de politique religieuse par la forte personnalité de sa sœur Pulchérie. Vouée à la virginité (dont elle ne se départira pas même après son mariage avec Marcien en 450) et fervente adepte de l'orthodoxie, à la limite du fanatisme, l'impératrice finit par transformer le palais impérial en monastère (Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* 7, 22, 4). Son influence politique ne faiblit pas, même pendant ses années de retraite où, en raison de conflits avec sa belle-sœur Eudocie, elle vécut recluse dans son propre *cubiculum* et passe de longues périodes dans les demeures suburbaines de la famille (vers 421-450). Lors de l'affaire Nestorius, elle joua un rôle essentiel dans la condamnation de l'évêque, et surtout après l'exil d'Eudocie à Jérusalem dans les années 440, elle participa aux controverses qui secouèrent l'Église, se rangeant toujours aux positions qui seront établies plus tard à Chalcédoine.

La rivalité avec l'épouse de Théodose II, Eudocie, a généralement été lue à la lumière d'un conflit religieux, qui aurait opposé une impératrice cryptopaienne à la très chrétienne Pulchérie : Eudocie était la fille d'un rhéteur athénien et n'avait été baptisée que peu de temps avant son mariage [→ASCLEPIODOTUS]. Poétesse, elle aurait aimé s'entourer d'intellectuels dangereusement proches du paganisme. Cette reconstitution apparaît aujourd'hui trompeuse : l'idée de l'existence d'un cercle d'hellènes [→PAÏENS] autour d'une impératrice cultivée et hellénisée repose avant tout sur une superposition erronée de deux éléments en réalité bien distincts, à savoir l'adhésion à un idéal de *paideia* encore imprégné de traditions classiques et l'adhésion religieuse à des cultes antiques. La documentation ne permet cependant pas d'établir une relation de cause à effet entre la formation classique et les croyances païennes ; l'histoire humaine et intellectuelle d'Eudocie confirme cette reconstruction. L'impératrice rédige une paraphrase biblique dans un style homérique, effectue un premier pèlerinage en Terre Sainte en 438-439 et, lors de sa retraite à Jérusalem (441-460), agit en faveur des miaphysites, à tel point que l'on va jusqu'à lui demander une « conversion » officielle à la foi chalcédonienne, qu'elle n'accorde qu'après le tragique sac de Rome en 455 [→SAC] : il s'agit par conséquent d'un christianisme non moins ferme que celui de Pulchérie, bien que sur des positions différentes. Le même constat pourrait s'appliquer à de nombreux fonctionnaires qui opéraient à la cour sous le règne de son mari [Mecella 2020].

Il n'est pas surprenant que les conflits les plus graves ne se soient pas déroulés sur le terrain de la confrontation avec le paganisme, mais qu'ils aient éclaté au sein du christianisme.

Vers la fin de l'année 428, le nouveau patriarche de Constantinople, Nestorius – un Antiochien appelé au siège épiscopal par Théodose II lui-même –, dans sa lutte contre l'hérésie, s'en prend à ses frères qui vénèrent la Vierge sous le titre de *Theotokos*, « mère de Dieu », une épithète peut-être d'origine alexandrine, mais qui s'est rapidement répandue dans tout l'Orient. En niant que Marie ait engendré la divinité, il entendait distinguer clairement les deux natures du Christ, à savoir la divinité impassible et immuable et l'humanité soumise à la souffrance et à la mort, sans toutefois les séparer.

Une image éloquent de la perplexité immédiatement suscitée par les thèses de Nestorius nous est offerte par Socrate de Constantinople, auteur d'une *Histoire ecclésiastique* qui va de 306 (année de l'accession au trône de Constantin) à 439 ; l'enjeu de son œuvre réside dans l'imbrication de l'histoire profane et de l'histoire religieuse, dans la conviction que, dans un empire désormais christianisé, les événements de l'État et ceux de l'Église sont inextricablement liés. Cette approche apparaît clairement dans le traitement de la controverse nestorienne, dont Socrate prend soin de saisir non seulement les implications théologiques, mais aussi les répercussions sur la société civile et le pouvoir politique.

**Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* 7, 29 et 32
(trad. P. Périchon, P. Maraval, SC n°506)**

Il y avait là-bas quelqu'un du nom de Nestorius [...] doté par ailleurs d'une belle voix et bon orateur. Aussi elles le considèrent comme apte à donner l'enseignement, et de ce fait décidèrent de l'envoyer chercher. Donc, trois mois plus tard, Nestorius est amené d'Antioche ; il était renommé pour sa vertu auprès de la plupart des gens, mais ce que, pour le reste, était son caractère n'échappa pas aux gens sensés dès sa première prédication. [...] Il se montrait un ardent persécuteur. [...] Ils l'appelaient 'Incendie', non seulement ceux des partis [les ariens], mais même ceux qui partageaient sa foi, car il ne mettait pas alors de terme (à son attitude), mais en s'en prenant constamment aux partis, il mit la ville complètement sens dessus dessous, autant qu'il le pouvait. [...]

Un jour, comme Anastase enseignait dans l'église, il dit : « Que personne n'appelle Marie mère de Dieu, car Marie est un être humain, et il est impossible que Dieu soit né d'un être humain ». Entendre cela troubla tous les clercs et laïcs à la fois, car on leur avait appris depuis longtemps à reconnaître la divinité du Christ et à ne mettre absolument aucune séparation entre l'homme de l'économie et la divinité. [...] Il y eut donc du tumulte dans l'église, comme je l'ai dit, et Nestorius, désireux de confirmer les propos d'Anastase (car il ne voulait pas que celui qu'il estimait soit accusé de blasphème), enseignait continuellement sur cette question dans l'église ; il débattait à l'envi sur ce sujet et rejetait complètement l'appellation 'mère de Dieu'. C'est pourquoi, comme le débat sur cette question était reçu de diverses façons par les uns et par les autres, il y eut division dans l'Église, et comme dans un combat nocturne ils disaient tantôt ceci, tantôt d'autres choses, ils affirmaient et niaient en même temps. Aux yeux de beaucoup, Nestorius était réputé dire que le Seigneur était un simple homme et introduire dans l'Église la doctrine de Paul de Samosate et de Plotin. Un tel débat et un tel tumulte s'élevèrent sur cette question qu'un concile général fut nécessaire.

Dans le récit de Socrate, Nestorius se distingue par sa grande éloquence, mais aussi par son comportement hautain, voire arrogant ; dans son combat, il aurait pris comme point de départ une croyance d'Anastase, un prêtre antiochien inconnu par ailleurs, suscitant immédiatement une forte opposition, tant de la part de simples croyants que de moines et d'autres évêques. En particulier, Socrate semble se référer à un épisode qui nous est connu

grâce à la *Collectio Vaticana* des Actes du premier concile d'Éphèse*. Le recueil du Vatican rapporte qu'au milieu de la dispute, on trouva un jour affiché à l'église Sainte-Sophie un pamphlet (*contestatio*) qui mettait en parallèle les affirmations de Nestorius avec les thèses de Paul de Samosate, qui, au III^e siècle, avait proclamé l'existence dans le Christ de la seule nature humaine (ACO I. I.1, 101-102). Le patriarche fut alors ouvertement accusé d'hérésie et frappé d'anathème. L'accusation a peut-être été portée par un avocat (*scholastikos*), cet Eusèbe qui deviendra plus tard évêque de Dorilée. En tout cas, Socrate, tout en considérant l'accusation injuste, offre une image très claire de la manière dont les thèses de Nestorius pouvaient être perçues et mal comprises par les habitants de la capitale. Ce passage montre bien comment, dans l'Antiquité tardive, les oppositions doctrinales ne masquaient pas seulement des conflits de pouvoir au sein des hiérarchies ecclésiastiques, ou entre celles-ci et l'autorité impériale, mais enflammaient aussi les esprits de la population, beaucoup plus attentive et passionnée que dans beaucoup de sociétés actuelles sur les questions de la foi.

Bientôt, la querelle franchit les frontières du Bosphore, atteignant Rome et Alexandrie, où l'évêque Cyrille devient l'un des principaux opposants à la doctrine nestorienne. Les divergences contingentes révélaient l'ancien antagonisme entre l'école d'Antioche, qui donnait une interprétation plus littérale des Écritures et insistait sur l'humanité du Christ jusqu'à mettre en danger l'unité de la personne, et l'école d'Alexandrie, plus favorable à une christologie unitive (une seule hypostase du Christ incarné). La controverse devint si vive que Théodose II décida de convoquer un concile à Éphèse (431) : Marie y fut reconnue comme *Theotokos* (« mère de Dieu ») et Nestorius déposé, mais cela ne suffit pas à mettre fin à l'affaire [Price, Graumann 2022].

L'opposition au nestorianisme s'est cristallisée au fil du temps dans la doctrine miaphysite, selon laquelle le Christ n'avait qu'une nature divine. Elle fut d'abord défendue par un moine constantinopolitain qui avait la réputation d'être un saint, Eutychès. Grâce au soutien de l'empereur – obtenu par la médiation de l'eunuque Chrysaphios – il poussa à l'extrême les positions de Cyrille et insista sur l'unicité de la nature du Christ. Après bien des vicissitudes, c'est le successeur de Théodose II, Marcien, qui tenta de remettre de l'ordre dans l'Église orientale en convoquant un nouveau concile à Chalcédoine en 451. Celui-ci condamna à la fois Nestorius et Eutychès, et réaffirma la double nature dans l'unique personne du Christ. La formule a été considérée comme définitive en Occident, mais n'a donné aucun résultat appréciable en Orient, où elle a marqué le début d'une nouvelle période de dissensions et de troubles [Leuenberger-Wenger 2019].

3. L'époque de Zénon

Dans le dernier quart du siècle, Constantinople vit l'avènement des Isauriens, un groupe ethnique qui supplanta, sur le plan politico-militaire, la prééminence assumée jusqu'alors par les Goths et les Alains. Le trône fut occupé pendant près de quinze ans par le général Tarasicodissa, qui devint empereur sous le nom de Zénon I^{er} (474-475, 476-491). Sans nuire de manière significative aux intérêts des illustres sénateurs, celui-ci promut une politique

* Dans les actes du concile, les comptes rendus des réunions et d'autres documents de nature diverse étaient rassemblés dans plusieurs recueils ; la principale d'entre elles a été transmise, à son tour, par trois collections grecques, la *Vaticana*, la *Sgueriana* et l'*Atheniensis*.

visant à une plus grande équité fiscale (en évitant d'augmenter les impôts malgré les difficultés financières dans lesquelles se trouvait le trésor), la défense des intérêts, également économiques, des cités, et la réglementation de domaines décisifs pour la vie de l'État (tels que la conduite des procès, l'entretien des travaux publics et le maintien du décorum urbain, la réglementation commerciale, les contrats d'emphytéose – location foncière –, la conscription dans l'armée, le droit de la famille). Une grande attention est ensuite portée à la gestion de l'appareil administratif (principalement les *officia* de la préfecture prétorienne et le corps des tribuns *notarii* [Pietrini 2023]). Dans ce cadre, l'empereur tente également de rétablir la paix dans l'Église, à la recherche d'une source de légitimité capable de renforcer un pouvoir constamment menacé par des franges d'opposition interne.

3.1. *L'Henotikon*

En 475, l'usurpateur Basiliscus – un général qui avait réussi à évincer Zénon du trône pendant quelques mois entre 475 et 476 – avait promulgué une mesure *de fide* (encyclique « sur la foi ») qui reconnaissait la formule de Nicée et condamnait Eutychès ; elle déclarait en même temps que les innovations de Chalcédoine devaient être rejetées. Avant même le retour de Zénon, le document fut désavoué ; mais comme la restauration de l'autorité de l'empereur légitime et la condamnation des évêques signataires de la mesure n'avaient pas suffi à mettre fin aux querelles entre miaphysites et duophysites, Zénon, le 28 juillet 482, sur les conseils du patriarche de Constantinople Acace, formule une déclaration appelée *Henotikon* (« acte d'union »), adressée principalement à la communauté égyptienne en rébellion. Ce texte, qui vise à recomposer l'unité par un compromis entre les chalcédoniens et leurs adversaires, nous a été transmis par Évagre le Scholastique, dont l'*Histoire ecclésiastique* s'étend de 431 (année du premier concile d'Éphèse) au règne de l'empereur Maurice (582-602 ; le récit d'Évagre s'arrête toutefois à 593/594). Des documents inconnus par ailleurs sont souvent cités dans l'ouvrage, ce qui est particulièrement utile pour la reconstitution des disputes théologiques du V^e siècle.

Évagre le Scholastique, *Histoire ecclésiastique* 3, 14 (= 111-114 Bidez-Parmentier) (trad. A.-J. Festugière, B. Grillet, G. Sabbah, SC n°542)

L'autocrator, César, Zénon, pieux, vainqueur, triomphateur, très grand, toujours vénérable, Auguste, aux révérendissimes évêques et aux clercs, moines et fidèles à Alexandrie, en Égypte, Libye et Pentapole. [...] nuit et jour nous usons de toute prière, de tout zèle et de nos lois, pour accroître en nombre, grâce à cette prière, l'Église de Dieu partout sainte, catholique et apostolique, la mère indestructible et immortelle de notre sceptre, et pour que les fidèles pieux demeurent en paix et dans la concorde relative à Dieu et fassent accueillir favorablement les supplications qu'ils offrent pour notre règne, de concert avec les évêques très aimés de Dieu et les très pieux clercs, archimandrites et moines. [...]

C'est pourquoi nous nous sommes appliqués à vous faire savoir que et nous-même et les Églises en tout lieu n'avons eu, ni n'avons, ni n'aurons, ni ne connaissons des tenants d'un symbole ou doctrine ou définition de foi ou croyance autre que le saint symbole susdit des trois cent dix-huit saints Pères, lequel a été confirmé par les cent cinquante saints Pères mentionnés. Si quelqu'un tient un autre symbole, nous le regardons comme étranger. Ce symbole, en effet, et lui seul, nous en sommes assurés, conserve, comme nous l'avons dit, notre règne ; et tous les fidèles jugés dignes de l'illumination du salut, c'est en le recevant en tradition, lui et lui seul, qu'ils sont baptisés. C'est

lui aussi qu'ont suivi tous les saints Pères réunis à Éphèse, ceux qui ont déposé l'impie Nestorius et ceux qui, après cela, partageaient ses sentiments. Ce même Nestorius, ainsi qu'Eutychès, puisqu'ils pensent le contraire de ce qui a été dit, nous les anathématisons, admettant en outre les douze chapitres énoncés par Cyrille de sainte mémoire, qui fut archevêque de la sainte Église catholique d'Alexandrie. Nous confessons d'autre part que le Fils monogène de Dieu, lui aussi Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ, qui s'est véritablement fait homme, ce Christ qui est consubstantiel au Père selon la divinité, et aussi consubstantiel à nous selon l'humanité, qui est descendu et qui a pris chair à partir du Saint-Esprit et de la Vierge Marie, Mère de Dieu, est un seul et non pas deux. C'est à un seul qu'appartiennent, disons-nous, les miracles et les souffrances qu'il subit volontairement dans sa chair. Quant à ceux qui divisent ou confondent ou introduisent une illusion, nous ne les recevons absolument pas, étant donné que l'incarnation sans péché du Christ né en vérité de la Mère de Dieu n'a pas constitué l'addition d'un Fils. La Trinité en effet est restée Trinité, lors même qu'a pris chair l'un de la Trinité, le Dieu Logos. [...]

Le document confirme la pleine légitimité de l'action impériale pour la défense de la foi : en tant que chef suprême de l'État et surtout vicaire de Dieu sur terre, l'empereur doit assurer la paix avec la divinité pour garantir le bien commun [→ALLIANCE], en se faisant le garant de l'orthodoxie contre toute forme de dissidence. Selon la théologie politique élaborée à l'époque constantinienne par Eusèbe de Césarée et jamais remise en cause en Orient tout au long du millénaire byzantin, l'empereur est en effet doté de charismes divins qui le placent au-dessus du consensus humain, le rendant à même de montrer à la communauté le bon chemin vers la Vérité. C'est donc Zénon, et non Acace, qui s'adresse aux évêques à la première personne, assumant la responsabilité de la mesure qui, cependant, ne semble pas avoir eu de valeur normative : il s'agissait plutôt d'une recommandation, certes destinée à orienter la conduite des fidèles, mais formellement bien différente d'un dispositif juridique. La formule indiquée reconnaissait comme règle de foi le symbole de Nicée, tel qu'il avait été défini par les conciles de Constantinople (381) et d'Éphèse (431), rejetait ceux qui divisaient (Nestorius) ou confondaient (Eutychès) la divinité et l'humanité du Christ, mais acceptait en même temps les thèses de Cyrille d'Alexandrie, montrant ainsi une certaine inclination vers une christologie alexandrine unifiée et tendant la main aux miaphysites [Dovere 1988]. Néanmoins, il serait erroné de parler d'une doctrine miaphysite, comme on le faisait dans le passé.

Pour l'instant, l'objectif d'unité est atteint : les grands patriarchats orientaux se reconnaissent dans la position d'Acace, ce qui permet aussi d'enlever le soutien des évêques d'Antioche et d'Alexandrie à l'usurpation d'Illus et de Léonce [*infra*, n°3.2]. Mais des groupes de résistance, encore attestés en Palestine et en Égypte, ne tardent pas à se manifester, provoquant des troubles dans les provinces ; et surtout les conflits ne manquent pas avec Rome, où en juillet 484 Acace est excommunié, ouvrant un schisme qui durera jusqu'en 518.

3.2. Un renouveau païen entre Occident et Orient ?

Entre 484 et 488, le règne de Zénon connaît une nouvelle usurpation. Cette fois, c'est l'ancien *magister militum per Orientem*, l'officier sous l'autorité militaire duquel était placée la préfecture de l'Orient, Illus qui, après avoir été privé de sa charge, organise une révolte en juillet 484 en proclamant empereur le faible Léonce. Malgré le soutien de la plupart des villes d'Orient, la défaite ne se fait pas attendre : dès septembre, les rebelles sont défaits en bataille et contraints de se replier dans une forteresse dans les montagnes du Taurus, où ils

résistent encore pendant quatre ans. Si, sur le plan politique, l'épisode semble peu important et ne représente que l'un des nombreux phénomènes d'opposition interne au sein du groupe des Isauriques, il est beaucoup plus pertinent sur le plan religieux et culturel.

Puisqu'illus, le véritable chef de l'action, s'était entouré d'intellectuels hellénisés, dont certains sont ouvertement polythéistes (comme le philosophe et important fonctionnaire Pamprépios, qui était *magister officiorum*), une partie de la société païenne a interprété la révolte comme une tentative anachronique de restauration religieuse. Cet aspect ressort clairement d'un passage de Damascius (vers 462-après 538), le dernier scholarque de l'école néoplatonicienne d'Athènes [→ MAÎTRE, n°4] qui, peut-être entre 517 et 526, a composé un ouvrage tout à fait singulier connu sous le nom de *Vie d'Isidore* ou *Histoire philosophique* et dont nous ne pouvons que lire des fragments. Le philosophe y propose une biographie de son maître Isidore, en l'inscrivant toutefois dans une présentation des grandes personnalités de l'époque encore liées à l'univers néoplatonicien et actives dans l'ensemble de l'Orient romain.

Damascius, *Histoire philosophique* fr. 77A-B Athanassiadi (trad. F. Massa)

[L'auteur] dit qu'Anthémios, qui gouvernait Rome, était un païen (*hellenophrôn*) et qu'il partageait les opinions de Sévère qui se consacrait au culte des idoles (*tou eidôlois prosanakeimenou*). Il nomma consul ce dernier et tous les deux auraient eu la volonté secrète de ranimer la souillure des idoles (*tôn eidôlôn musos*).

[L'auteur] soutient qu'illus et Léonce, que le premier proclama empereur contre Zénon, pensaient et voulaient la même chose à l'égard de l'impiété (*pros asebeian*), Pamprépios les y ayant poussés.

Les attentes énoncées par le passage ne se sont pas vérifiées, car illus, chrétien de confession chalcédonienne, n'a jamais promu un renouveau païen comme l'avait fait Julien. Pourtant, Damascius saisit un point essentiel : doté d'une grande intelligence politique, le général avait compris l'importance de rassembler autour de lui tous les groupes de dissidents religieux disséminés dans l'empire (les chalcédoniens, les néoplatoniciens, les juifs d'Antioche), construisant autour de Léonce le même modèle de cour ouverte et tolérante que l'empereur Anthémios, entre 467 et 472, avait déjà essayé de réaliser à Rome durant son court règne.

Anthémios, d'origine constantinopolitaine et envoyé sur le trône d'Occident à la demande de l'empereur d'Orient Léon I^{er}, s'était en effet distingué par sa tentative laborieuse d'instaurer un climat de tolérance et d'ouverture intellectuelle. Bien que chrétien de confession orthodoxe (chalcédonien), le jeune empereur avait été éduqué dans les classiques de la culture grecque et romaine, et il était proche d'hommes qui n'avaient jamais caché leurs positions hétérodoxes en matière de foi. Parmi eux, le général dalmate Marcellinus, militaire, mais aussi intellectuel adepte du néoplatonicien Saloustios, l'arien Philothée et le philosophe païen Messius Phoebus Severus. Nommé *praefectus Urbis*, c'est-à-dire responsable de la ville de Rome, ce dernier se consacre surtout au maintien du décorum urbain, qui trouve un moment très significatif dans la restauration de l'amphithéâtre flavien. Ce programme politique visait avant tout à sauvegarder les vestiges architecturaux au nom du renforcement de l'institution et de l'idéal impérial, mais pouvait facilement être instrumentalisé et compris comme une tentative stérile de restauration païenne [De Luca 2019-2020].

C'est ce qui explique l'insinuation faite à l'encontre d'Anthémios (comme plus tard à l'égard d'illus) accusé d'être philhellène et de vouloir restaurer l'infamie de l'idolâtrie

[→]. Ces accusations furent utilisées à Rome comme levier par les différents courants d'opposition au régime de l'empereur « étranger », emmenés par la puissante famille des *Anicii*, qui cherchaient à s'allier à l'Église pour reprendre possession de l'espace de la cité. Le programme de pacification politique et religieuse poursuivi avec ténacité par Anthémios se révéla un échec sur toute la ligne, et pourtant son expérience resta, dans la mémoire historique du paganisme en déclin, un modèle significatif, auquel Illus pouvait, plus ou moins consciemment, se référer [Roberto 2018].

Même dans le cas du général isaurique, l'ouverture d'esprit d'une cour éclairée n'a pas permis de régler les contrastes. Le ressentiment de l'historien Candidus Isaurus, fervent chalcédonien et secrétaire personnel d'Illus, à l'égard du néoplatonicien Pamprépios en est un exemple ; ces dissensions ont peut-être contribué à l'échec de la rébellion. Dans l'ensemble, l'affaire apparaît paradigmatique d'une époque caractérisée par de fortes oppositions et par la tentative de franges désormais minoritaires de réaffirmer leur rôle propre ; elle témoigne surtout de la vitalité, non seulement sur le plan strictement culturel, de la dernière phase du néoplatonisme, à l'école duquel avaient été formés nombre des protagonistes de l'époque.

(texte traduit de l'italien par F. Massa)

Bibliographie

- Dagron 1974 : G. Dagron, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris.
- De Luca 2019-2020 : S. De Luca, « L'ultimo console pagano. La figura di Messio Febo Severo sullo sfondo dell'impero di Antemio e alla luce della Vita Isidori di Damascio », *Rivista Storica dell'Antichità* 49, p. 101-115 et 50, p. 257-277.
- Doležal 2006 : S. Doležal, « Joannes Chrysostomos and the Goths », *Acta Universitatis Carolinae. Philologica 1. Graecolatina Pragensia* 21, p. 165-185.
- Dovere 1988 : E. Dovere, « L'Enotico di Zenone Isaurico. Preteso intervento normativo tra politica religiosa e pacificazione sociale », *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 54, p. 170-190.
- Dupleix 1992 : A. Dupleix, « Jean Chrysostome. Un évêque social face à l'Empire », dans *Id.* (éd.), *Recherches et tradition. Mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel*, S. J., Paris, p. 119-139.
- Krautheimer 1983 : R. Krautheimer, *Three Christian Capitals. Topography and Politics*, Berkeley.
- Leuenberger-Wenger 2019 : S. Leuenberger-Wenger, *Das Konzil von Chalcedon und die Kirche. Konflikte und Normierungsprozesse im 5. und 6. Jahrhundert*, Leiden.
- Mecella 2020 : L. Mecella, *Ciro di Panopoli. Potere politica e poesia alla corte di Teodosio II*, Catania.
- Pietrini 2023 : S. Pietrini, *La legislazione di Zenone (474-491)*, Palermo.
- Price, Graumann 2022 : R. Price, Th. Graumann, *The Council of Ephesus of 431. Documents and Proceedings*, Liverpool.
- Rendina 2020 : S. Rendina, *La prefettura di Antemio e l'Oriente romano*, Pisa.
- Roberto 2018 : U. Roberto, « Gli «ultimi pagani» e la crisi dell'impero d'Occidente : impegno politico e influenza culturale alla corte di Valentiniano III e Antemio », dans S. Destephen, B. Dumézil, H. Inglebert (éd.), *Le Prince chrétien de Constantin aux royautes barbares (IV^e-VIII^e siècle)*, Paris, p. 463-488.
- Tiersch 2002 : C. Tiersch, *Johannes Chrysostomus in Konstantinopel (398-404). Weltsicht und Wirken eines Bischofs in der Hauptstadt des Oströmischen Reiches*, Tübingen.
- van Ommeslaeghe 1979 : F. van Ommeslaeghe, « Jean Chrysostome en conflit avec l'impératrice Eudoxie. Le dossier et les origines d'une légende », *Analecta Bollandiana* 97, p. 131-159.

7. CARTHAGE À L'ÉPOQUE VANDALE (V^e-VI^e siècles)

Caroline Bridel et Gaetano Spampinato

La ville antique de Carthage (*Africa Proconsularis*), actuellement située dans la banlieue de Tunis en Tunisie, présente une histoire mouvementée qui met en évidence les enjeux stratégiques et économiques de son emplacement. D'abord ville-état fondée par les Phéniciens au VIII^e siècle avant notre ère, grande ennemie de Rome durant les guerres puniques, puis détruite en 146 avant notre ère, elle est refondée comme colonie romaine au I^{er} siècle avant notre ère et devient la capitale administrative de la province d'*Africa Proconsularis*. Durant la période impériale et tardive, la richesse et la vitalité de cette région sont attestées par les découvertes archéologiques, notamment de nombreuses villas richement décorées de mosaïques.

La situation politique de l'Afrique du Nord change brusquement vers la moitié du v^e siècle. Poussés par les Wisigoths, les Vandales, une population germanique qui s'était établie une décennie plus tôt dans la péninsule ibérique, traversent le détroit de Gibraltar en 429. Sous la conduite de leur commandant, Genséric, ils occupent en peu de temps toute l'Afrique du Nord-Ouest, assiégeant et conquérant de nombreuses villes. Parmi celles-ci, on peut citer Hippone, la ville dont est évêque le théologien Augustin, également située en *Africa Proconsularis*. Ce dernier meurt d'ailleurs en 430 durant le siège de la ville. Le royaume des Vandales est proclamé, avec Genséric comme *rex* [→THÉODORIC], en 435, lorsque la majeure partie de l'ancienne province se trouve désormais aux mains des Vandales. Carthage, conquise en 439, devient alors le centre administratif de ce royaume [Briand-Ponsart, Hugoniot 2006, p. 479-481].

Les sources représentent les presque cent ans de domination vandale en Afrique du Nord – une période que l'historien U. Roberto [2020] définit comme « le siècle des Vandales » – comme une période d'importants conflits entre deux groupes clairs et distincts : d'un côté, les Vandales, qui sont d'origine germanique et, sur le plan religieux, ariens [→DÉBATS, n°1] ; de l'autre, la majorité de la population locale, romaine « catholique » – ou plutôt, adhérente au credo de Nicée. Il est toutefois important de rappeler que la quasi-totalité des sources qui décrivent les événements autour de cette période appartient précisément à la faction romaine et catholique. Il en résulte que le portrait des Vandales est extrêmement stéréotypé, surtout chez certains auteurs comme Victor de Vita [*infra*, n°1]. Les Vandales sont ainsi présentés avec tous les attributs négatifs typiques de l'image du « barbare » : ils sont presque sauvages et féroces. Leur cruauté quasi légendaire en fera d'ailleurs l'incarnation de la violence, comme en témoigne le terme français « vandale ». En outre, sur le plan religieux, l'arianisme des Vandales conduit leurs adversaires à les qualifier d'hérétiques. C'est pourquoi les traits typiques de la représentation des hérésies [→] se retrouvent également dans les discours sur les Vandales.

La distance qui sépare ces deux composantes, les Vandales et les Romains, aurait conduit, selon Roberto [2020], à l'échec de l'intégration des Vandales à la population locale, contrairement à ce que l'on peut observer dans d'autres royaumes « barbares » d'Occident [→THÉODORIC]. Il faut cependant souligner encore une fois que la dimension fortement conflictuelle de cette situation provient essentiellement des sources littéraires, qui, dans certains cas, semblent d'ailleurs aussi contraster avec la situation rendue par les découvertes archéologiques [*infra*, n°2]. En outre, à l'arrivée des Vandales, une partie de la population romaine était arienne et a donc dû voir dans l'arrivée des nouveaux venus une manière de se libérer du pouvoir centralisateur de Rome.

Du point de vue des interactions religieuses, Carthage reflète le multiculturalisme de l'empire romain. En plus des différents groupes chrétiens déjà cités, les sources textuelles et archéologiques témoignent de la présence de juifs, de samaritains, ainsi que des populations du désert (les *Mauri*), qui sont présentés comme « païens » encore au v^e siècle. L'Afrique du Nord reste un espace central pour l'essor du christianisme en Occident, en raison de la présence de différents groupes qui sont souvent en compétition. En premier lieu, on observe des dynamiques que l'on pourrait qualifier d'externes, entre l'Église africaine qui s'oppose à l'Église de Rome (p. ex. avec l'évêque Cyprien [*infra*, n°3]). Mais on relève également des conflits internes notamment à travers le développement de différents mouvements comme le montanisme [→PROPHÈTES, n°2], l'arianisme, le donatisme, etc. Ces conflits s'expriment tout particulièrement dans l'espace de la ville, notamment à travers le contrôle des bâtiments et surtout des basiliques.

En effet, une autre particularité des christianismes nord-africains est l'important développement de traditions martyrologiques propres à Carthage et aux provinces africaines, comme l'attestent les nombreux *Actes* et *Passions* de martyrs provenant de cette région et relatant la capture, le procès, le refus de renoncer à leur foi et, enfin, la mort héroïque des martyrs. On peut citer les plus anciens de ces documents martyrologiques : les *Actes des martyrs scillitains*, douze chrétiens originaires de Scillium, en *Africa proconsularis*, martyrisés en 180, et la *Passion de Perpétue et Félicité*, qui raconte le martyre de ces deux jeunes femmes en 203. Les sources romaines et catholiques, souvent enclines à offrir une vision dichotomique des conflits et à les exacerber sur le plan idéologique, exploitent ces figures et les lieux qui leur sont associés. Ainsi, l'ampleur de la production de ce genre de textes nourrit la dimension compétitive de la lutte pour le contrôle des espaces religieux, notamment à travers des récits de découvertes et de redécouvertes des sanctuaires des martyrs dans une dynamique d'appropriation et de légitimation de l'espace.

Les villes deviennent alors un théâtre idéal pour mettre en scène ce conflit, étant donné que les différents lieux de la ville sont souvent associés à des groupes spécifiques. L'un des exemples les plus parlants de ce discours est certainement représenté par la manière dont les Vandales détruisent ou cherchent à s'approprier les bâtiments des Romains catholiques [*infra*, n°1]. La violence des barbares contre les Romains – que les Vandales aimeraient contraindre à subir un « nouveau » baptême arien – conduit, selon les sources, à une nouvelle série de martyrs. Ces nouveaux martyrs sont aussi instrumentalisés par les Romains, qui cherchent à reprendre le contrôle de certains espaces en y installant leurs reliques [*infra*, n°2]. La dimension urbaine reste également centrale plus tard, lorsque l'armée byzantine, envoyée par l'empereur Justinien [*infra*, n°3], commence la reconquête de l'Afrique du Nord à l'occasion de la guerre contre les Vandales (533-534). La prise de contrôle d'un bâtiment

tombé entre les mains des Vandales marque par exemple la victoire définitive des Romains contre les barbares [*infra*, n°3].

En somme, le cas de Carthage peut être considéré comme emblématique. Il illustre bien comment, à travers les sources littéraires, dans la ville nord-africaine, Vandales et Romains s'affrontent sur plusieurs niveaux qui se combinent dans le récit polémique et unilatéral des auteurs catholiques. Par ailleurs ces derniers ont, rappelons-le, pour la plupart, vécu bien après les faits qu'ils relatent et auxquels ils n'ont pas pris part. Ces auteurs contribuent ainsi à la construction d'une mémoire « catholique » des événements, une mémoire *a posteriori* qui regarde de manière polémique et apologétique les années de domination vandale, en essayant de (re)construire les événements du passé dans une perspective hautement idéologique. L'ingrédient fondamental de cette mémoire est précisément le conflit : d'un côté les Vandales tentent d'affirmer leur pouvoir et d'imposer tyranniquement l'arianisme, et de l'autre les Romains résistent aux adversaires, dans une tentative, selon la définition de J. Conant [2012], de « rester romains » (*staying Roman*) et de conserver leur foi.

1. Destruction et occupation des bâtiments

L'une des sources les plus importantes pour la reconstitution de la période vandale en Afrique du Nord est l'*Histoire de la persécution vandale* par Victor de Vita (*Byzacena*) [Lancel 2000]. Nous disposons en réalité de peu d'informations sur cet auteur, à part celles tirées de son propre travail. Victor a probablement écrit son ouvrage vers la fin du V^e siècle, après la mort du roi vandale Hunéric. Il n'était pas originaire de Carthage, ce qui est intéressant, car son œuvre offre donc un aperçu des événements en Afrique du Nord d'un point de vue « externe » à la ville.

Le titre de son ouvrage reflète la perspective de l'auteur sur la domination vandale, représentée par une série de violences contre la population romaine et catholique locale. La dimension conflictuelle que nous avons soulignée en introduction trouve dans ce texte l'une des expressions les plus claires. Pour l'auteur, en effet, deux fronts clairs et distincts s'opposent : les Vandales/ariens, qui représentent la férocité des barbares et la folie des hérétiques, d'une part, et les Romains/catholiques, courageux, pieux et résistants, de l'autre [Costanza 1964]. Le conflit est très dur et les deux groupes ne se mélangent jamais. Il est clair qu'une représentation aussi exacerbée de la situation en Afrique du Nord, où les Vandales sont décrits comme favorisant confiscations, destructions et violences de toutes sortes à l'encontre des populations romaines, semble fortement teintée d'idéologie. L'un des objectifs de l'auteur, en effet, aurait été de pousser l'empereur d'Orient à intervenir contre les Vandales, dans le but de « libérer » la population opprimée.

C'est précisément pour cette raison que Victor « construit » ce qui apparaît comme un choc ethnique et religieux. Les Vandales, en tant que barbares, sont présentés comme étant diamétralement opposés aux idéaux de la civilisation romaine, adoptant des comportements qui réfutent ces mêmes idéaux. Parallèlement, en tant qu'ariens, ils incarnent une impiété et une irrationalité qui, selon la rhétorique hérésiologique de l'époque, caractérisent les hérétiques. La combinaison de ces deux aspects fait des Vandales le portrait parfait de l'altérité.

La mise en scène presque visuelle de ce conflit et de la férocité des Vandales, à la fois en tant que barbares et ariens, est parfaitement incarnée dans le passage suivant. Leur vio-

lence se manifeste principalement à l'encontre des édifices de la ville, qui sont soit détruits, soit occupés.

Victor de Vita, *Histoire des persécutions des Vandales* 1, 8-9 (trad. S. Lancel, CUF)

8. Lorsque l'action du feu avait été inefficace contre certaines constructions, vastes palais et grandes demeures, les Vandales, démolissant complètement les édifices, rasaient jusqu'au sol la beauté des murs, au point que maintenant, cette antique splendeur des cités (*antiqua illa speciositas civitatum*), il n'apparaît même plus de tout qu'elle n'ait jamais existé. Mais aussi combien de villes n'ont plus que de rares habitants ou n'en ont plus du tout ! Car aujourd'hui encore, si certaines subsistent, elles sont souvent ravagées : par exemple, ici, à Carthage, ils ont détruit de fond en comble l'odéon, le théâtre, le temple de la Mémoire (*aedem Memoriae*) et la rue qu'on appelait « rue de Caelestis ». 9. Et pour m'en tenir à l'essentiel, la « basilique des Anciens » (*basilicam maiorem*), où sont ensevelis les corps des saintes martyres Perpétue et Félicité, la basilique de Celerina et des Scillitains, et d'autres encore qui échappèrent à leurs destructions, ils les réquisitionnèrent, pour leur propre culte (*suae religioni*), avec la permission du tyran (*tyrannos*).

Les barbares exercent leur domination avec une telle brutalité qu'ils réduisent « cette antique splendeur des cités » (*antiqua illa speciositas civitatum*) à l'état d'un village – une expression hyperbolique. En ce qui concerne les détails de ces destructions et occupations, on remarque en premier lieu que les barbares vandales présentent une attitude différente selon le type de bâtiments auquel ils sont confrontés : les édifices non chrétiens comme l'odéon, le théâtre ou « le temple de la Mémoire » (*aedem Memoriae*) auraient été complètement détruits, tandis que les basiliques chrétiennes sont, elles, réquisitionnées. Ces édifices non religieux sont cités ici, car ils représentent l'identité de la ville. En revanche, l'auteur ne mentionne pas de monuments précis de Carthage, que l'on connaît par les fouilles archéologiques, comme le cirque, les thermes ou le palais au sommet de la colline de Byrsa [Pl. VII]. Ceci confirme l'hypothèse que Victor n'a probablement jamais vu Carthage et qu'il renvoie à un imaginaire de l'Afrique romaine. La destruction des bâtiments civiques contribue donc à mettre en scène la prise de pouvoir politique des Vandales, présentés comme des barbares détruisant la culture romaine et ses monuments emblématiques.

La réquisition des basiliques représente, quant à elle, le portrait des stratégies de prise de contrôle de l'espace religieux urbain par les Vandales. Depuis toujours, les hérétiques et les non-hérétiques ont partagé les mêmes lieux de culte. Ici, Victor de Vita veut faire réagir en insistant sur la « prise d'otage » des basiliques chrétiennes que les Vandales réquisitionnent « pour leur propre culte » (*suae religioni*). Du point de vue du vocabulaire, il est d'ailleurs ici intéressant de relever l'emploi du terme *religio* pour désigner le culte et sa dimension rituelle comme le veut l'un des premiers sens du mot latin [→RELIGION, n°1].

La raison pour laquelle les monuments qu'il cite ne sont pas anodins est que la basilique de Perpétue et Félicité ainsi que celle des martyrs scillitains sont les lieux de mémoire des premiers martyrs nord-africains. Perpétue et Félicité ont même été martyrisées à Carthage. Plus loin dans l'ouvrage, Victor mentionne également les basiliques dédiées à Cyprien de Carthage (vers 205-258), évêque du milieu du III^e siècle, lui aussi mort en martyr d'après la tradition chrétienne [*infra*, n°3]. Ces lieux ainsi que ces figures possèdent une forte valeur identitaire pour les chrétiens catholiques, et Victor les exploite dans son récit pour construire l'image violente de la domination des Vandales et de leur roi, ici appelé « tyran » (*tyrannos*), une domination vandale qui se manifeste par une occupation complète

de l'espace. Carthage perd son identité aussi bien civique que religieuse, et ce changement s'exprime physiquement dans le tissu urbain.

2. Les martyres de Capsa : le modèle des Maccabées

2.1. Le récit du martyr

La tradition attribuée à Victor de Vita aussi une autre œuvre qui, plus vraisemblablement, a été composée au VI^e siècle. En fait, il s'agit d'une *Passio*, ouvrage martyrologique qui, à différence des *Actes* qui reportent le procès contre les martyrs, se concentre plus spécifiquement sur leurs souffrances (d'où le terme « passion », du latin *pati*, « souffrir ») et leur mort, qui témoignent de leur foi en Christ. Cette *Passio* anonyme est consacrée à un groupe de moines de Capsa (*Byzacena* ; actuelle Gafsa, en Tunisie), martyrisés durant le règne du roi vandale Hunéric (477-484). Ces moines auraient refusé de se soumettre à un second baptême, exigé par les Vandales ariens qui jugeaient invalide le baptême catholique. Face à leur résistance, ils sont conduits à Carthage pour comparaître devant Hunéric. Celui-ci tente d'abord de les persuader par des flatteries, puis recourt aux menaces pour les inciter à accepter le baptême. Face au refus des sept frères, Hunéric ordonne finalement leur exécution.

La *Passion des bienheureux martyrs de Capsa* se distingue de manière significative des autres passions et actes des martyrs, antérieurs et contemporains, car, dans ce cas, les persécuteurs des catholiques ne sont pas des païens, mais des chrétiens de confession arienne [Zocca 2012]. Ces hérétiques s'opposent violemment aux catholiques, et prennent le rôle de persécuteurs. Malgré cette particularité, la *Passion* conserve les traits caractéristiques de la littérature martyrologique de l'Antiquité tardive, incluant le récit de l'arrestation, la comparution des martyrs devant une autorité gouvernementale (ici, le roi barbare à Carthage), ainsi qu'une attention minutieuse portée aux détails de leur torture, qu'ils affrontent avec une grande bravoure. Un élément central de cette histoire est également la dimension miraculeuse. Après que les martyrs ont été exécutés, leurs corps jetés à la mer sont miraculeusement préservés par les flots et ramenés intacts sur le rivage. Témoins de ce miracle, les habitants de Carthage accueillent cet événement avec allégresse et choisissent de porter et de garder les reliques des martyrs dans une basilique de la ville.

Passion des bienheureux martyrs de Capsa 16 (trad. S. Lancel, CUF)

Les reliques (*lypsanae*) bienheureuses des saints furent donc ensevelies au son des hymnes solennels dans le monastère de Bigua, contigu à la basilique dite de Celerina. Et c'est ainsi que ces bienheureux martyrs souffrirent passion (*passi sunt*) en confessant la Trinité (*in confessione trinitatis*) et achevèrent la belle course de leur combat en recevant la couronne des mains du Seigneur, à qui sont honneur et gloire pour les siècles des siècles. Amen.

Ce passage présente un langage caractéristique de la littérature martyrologique. Il fait appel à des termes comme « bienheureux martyrs » (*beatissimi martyres*), « passion » (le verbe *pator*), la souffrance qui témoigne de la foi des martyrs, et « confession » (l'expression *in confessione trinitatis*, cette dernière étant entendue comme la proclamation de foi qui mène à la condamnation à mort des frères), ainsi qu'à une gamme de termes liés au champ sémantique de la compétition, tels que « le combat » (*certamen*), « la belle course » (*specio-*

sum cursum) et la couronne (le verbe *corono*), attribuée aux athlètes vainqueurs. La comparaison des martyrs à des athlètes, voire à des militaires, est une image récurrente dans les récits et les passions des martyrs. Ces derniers, confrontés à des épreuves physiques qu'ils surmontent avec l'aide divine, triomphent de leurs ennemis et remportent ainsi la victoire.

Selon ce que rapporte le texte, les reliques des martyrs, désignées par le terme unique *lypsanae* (emprunté au grec), sont transférées dans une structure particulière de la ville : le monastère de Bigua, situé à proximité de la basilique de Celerina, consacrée aux martyres Perpétue et Félicité. Cette dernière fait partie des basiliques que les Vandales, d'après Victor, auraient confisquées aux catholiques pour les offrir aux ariens. La présence des reliques de ces martyrs dans le monastère représente concrètement l'ancrage des catholiques dans la ville, qui, en dépit de la domination arienne, semble persister en quelques lieux.

2.2. Le lieu de mémoire

Ce monastère a été identifié à la suite des campagnes de fouilles qui se sont déroulées à Carthage dans les années 1950 et 1980 [Ennabli 2000]. Les archéologues y ont mis au jour une maison (dite *de Tellus*) construite au 1^{er} siècle, qui subit par la suite différents réaménagements, dont une importante restructuration au début du VI^e siècle. Cette phase voit, entre autres, une transformation des salles septentrionales du bâtiment en un monument à auges. Selon l'interprétation de L. Ennabli, c'est une mosaïque plus tardive installée lors de la troisième grande phase de restructuration du bâtiment à l'est de l'abside formée par les auges qui livre la clé de compréhension de l'évolution du bâtiment et qui permet de l'identifier comme étant probablement le *locus* des sept moines de Gafsa, c'est-à-dire le monastère de Bigua cité dans la *Passion*.

Inscriptions sur une mosaïque du *Locus des sept moines de Gafsa* (ICKarth 3, n°299 trad. Ennabli 2000, p. 85-86)



Inscription 1:

<locu>s <sanct>o<rum> : lieux des saints

(croix grecque)

Locus sa

n(c)torum

septe(m) fratrum

Ic me(moria/e) Maca

beorum

Inscription 2:

Lieu de déposition des saints sept frères.

Ici sont les reliques des Macchabées

ou

Ici est vénéré le souvenir des Macchabées

Le centre du panneau de mosaïque est orné d'un médaillon, dans lequel un second médaillon a été aménagé ultérieurement. Le premier médaillon comprenait une inscription dont seules les deux dernières lettres de chaque ligne, S et O, sont encore lisibles. En se basant sur le contenu de la deuxième inscription ainsi que sur la datation de la mosaïque après la reconquête byzantine [*infra*, n°3], les chercheurs proposent d'y lire les mots *locus sanctorum*, « lieux des saints », et donc l'identification du *locus* des sept moines.

La deuxième inscription, datée après 610 par la découverte d'une monnaie de l'empereur Héraclius (610-641) ainsi que par la paléographie, se lit de la manière suivante : « Lieu de déposition des saints sept frères. Ici sont les reliques des Macchabées » ou « Ici est vénéré le souvenir des Macchabées » selon que l'on reconstitue *memoria* au singulier (souvenir) ou *memoriae* au pluriel (reliques). Puisque les frères Maccabées ont été martyrisés à Antioche, et que l'on connaît le parcours de leurs reliques – elles étaient situées à Antioche avant leur translation vers Constantinople en 551 et à Rome en 556 – il semble peu probable que le *locus* de Carthage soit un lieu associé aux reliques des Maccabées, d'autant plus qu'aucun dépôt de reliques n'a été mis au jour lors des fouilles. Comme le propose L. Ennabli [2000], il paraît plus probable d'y voir un lieu associé au souvenir des Maccabées.

Cette lecture de l'inscription semble être confirmée par l'analyse du récit de la *Passion des martyrs de Capsa* [*supra*, n°2.1], qui se distingue par ses nombreuses allusions au martyre des sept frères Maccabées, décrits dans le deuxième et le quatrième livre des *Maccabées*, rédigés en grec entre le I^{er} siècle avant notre ère et le II^e siècle de notre ère. Ces frères juifs, arrêtés puis conduits à Antioche sur l'ordre du roi Antiochus IV Épiphanes (II^e siècle avant notre ère), refusèrent de consommer du porc et furent exécutés pour cette raison. C'est au IV^e siècle que la localisation de leurs reliques aura favorisé une interprétation chrétienne de leur histoire et contribué à la revitalisation de leur exemple dans la tradition des martyrs chrétiens, bien qu'un lien direct entre l'apparition certaine du culte chrétien et la possession des reliques reste incertain, puisque ces dernières étaient vraisemblablement aux mains des juifs à Antioche [Attali, Massa 2021]. La *Passion des martyrs de Capsa* illustre parfaitement ce phénomène. L'auteur insiste sur les similitudes entre les sept moines et les sept frères Maccabées, tout comme l'inscription de la mosaïque rappelle le souvenir des sept Macchabées à Carthage, là où existait un lieu de vénération de sept moines, qui sont d'ailleurs aussi qualifiés de « frères » dans la *Passion*. De plus, la représentation d'Hunéric, décrit comme un tyran sans pitié et sanguinaire, évoque fortement celle d'Antiochus Épiphanes et rapproche les deux récits. Enfin, le rôle de la mère y est tout aussi central : dans l'histoire des frères Maccabées, c'est leur véritable mère qui les incite au sacrifice et à être vaillants comme des athlètes – elle-même est décrite dans le texte comme une athlète. Pour les moines, cette figure maternelle est représentée par la *mater ecclesia*, une figure invisible, mais omniprésente dans cette histoire.

3. L'expédition justinienne contre les Vandales : un plan divin

Vers le milieu du VI^e siècle, l'empereur Justinien [→], après avoir triomphé contre les Perses, décide d'attaquer le royaume des Vandales. La guerre s'est déroulée entièrement pendant le règne de l'empereur, dans le cadre des expéditions militaires pour la « ré-annexion » des territoires d'Occident, qui étaient tombés entre les mains de peuples barbares suite à l'effondrement du pouvoir politique occidental. La mission contre les Vandales est confiée

à l'habile général Bélisaire : celui-ci réussit en deux ans (533-534) à conquérir tous les territoires d'Afrique du Nord. Sur le plan historique, l'une des motivations principales de l'empire pour entrer en guerre contre les Vandales était sans doute d'ordre économique et stratégique. L'Afrique du Nord, occupant une position clé en Méditerranée, constituait un carrefour essentiel pour les routes maritimes est-ouest. De plus, grâce à son climat favorable et à la fertilité de son sol, cette région prospère servait de « grenier » de l'empire.

L'une des principales sources concernant la guerre des Vandales est l'œuvre de Procope de Césarée, *l'Histoire des guerres de Justinien*. Dans son récit de la guerre des Vandales, Procope souligne les motivations idéologiques qui auraient contribué à déclencher le conflit [Kaldellis 2016]. Cette guerre est présentée comme une mission de libération des catholiques d'Afrique de la domination des barbares ariens voulue par Dieu. Procope rappelle comment Justinien avait été persuadé par ses conseillers d'abandonner l'idée d'une guerre qui aurait été très coûteuse. Toutefois, un évêque oriental de grande autorité, dont Procope ne rappelle pas le nom, lui aurait raconté un de ses rêves, dans lequel Dieu lui-même l'exhortait à ne pas oublier les chrétiens d'Afrique. Pour cette raison, l'empereur aurait décidé de partir en guerre contre les barbares. La dimension idéologique de ce conflit, présenté comme une « mission de sauvetage » des catholiques romains d'Afrique du Nord, est mise en évidence dans le passage suivant. Le général Bélisaire vient de faire son entrée à Carthage et restitue aux catholiques toutes les basiliques que les barbares avaient cédées au culte arien. C'est alors que les habitants de Carthage se rappellent un rêve prémonitoire survenu des années plus tôt.

**Procope de Césarée, *La guerre contre les Vandales* 1, 21, 17-21
[trad. D. Roques, « La roue à livres »]**

À ce moment-là aussi s'élucida le sens d'un rêve (*onar*) qu'antérieurement bien des gens avaient eu bien des fois, mais dont ignorait comment il se réaliserait. En voici le contenu. À Carthage on vénère tout spécialement un saint homme du nom de Cyprien. On a construit en son honneur, devant la cité, au bord de la mer, un temple prestigieux où, parmi toutes sortes de cérémonies religieuses, l'on célèbre une fête qu'on appelle « Fête de Cyprien » (*Kupriana*) [...]. Or sous le règne d'Hunéric ce temple était tombé aux mains des Vandales qui, par la force, en avaient expulsé les chrétiens. Ils en avaient immédiatement chassé les ministres sacrés, à l'encontre de qui ils avaient multiplié les vexations, et dorénavant y avaient eux-mêmes célébré la solennité religieuse, en alléguant qu'elle relevait des ariens. Aussi les Libyens (*Libuas*) s'en étaient-ils indignés, mais ils ne savaient que faire. Alors, rapporte-t-on, Cyprien leur était bien des fois apparu en rêve pour leur signifier avec insistance que les chrétiens ne devaient absolument pas éprouver de souci à son sujet, car au fil du temps il châtierait lui-même les Vandales.

Victor de Vita (*Histoire* 1, 16) avait déjà mentionné la confiscation par les Vandales des lieux dédiés à Cyprien de Carthage dans la ville. Cette référence à Cyprien n'est pas anodine : évêque de Carthage durant la première moitié du III^e siècle, il est une des figures majeures du christianisme africain des premiers siècles par son rôle clé dans l'organisation et la gestion des communautés chrétiennes de l'Afrique du Nord. Martyrisé à Carthage en 258, Cyprien devient, déjà à partir de la fin du III^e siècle, une figure centrale dans la formation de l'identité chrétienne en Afrique du Nord, spécialement de Carthage. C'est justement en raison de cette importance que la possession des lieux dédiés à sa mémoire est devenue un enjeu majeur entre différents groupes chrétiens. Autrement dit, attribuer à son culte une basilique nommée en l'honneur de Cyprien est perçu comme une manière de se l'approprier.

prier, dans le cadre du conflit entre catholiques et ariens. Cela symbolise l'adoption d'un emblème représentant à la fois l'identité civique et religieuse de la ville. En effet, bien qu'elle ne soit pas située au cœur de Carthage, mais plutôt face à la mer, cette basilique occupait une place de choix dans la vie religieuse de la ville. Procope mentionne notamment la « fête de Cyprien » (*Kupriana*), qui fait probablement référence au *dies natalis* de l'évêque (14 septembre).

Le roi vandale Hunéric avait occupé la basilique pour la remettre aux ariens afin qu'ils y célèbrent leurs rites religieux. Cette action de transférer la propriété d'une basilique d'un groupe religieux à un autre n'était pas sans précédent. À titre d'exemple, lors de la controverse donatiste, sous l'empereur Constantin, les autorités locales, proches de la faction « catholique », avaient confisqué certaines basiliques appartenant aux hérétiques. Dans le cas présent, cette allusion au culte arien survient après une longue succession de récits détaillant les persécutions menées par les Vandales. Ces derniers s'approprient la basilique par la force, expulsent les prêtres catholiques et se livrent à de multiples actes de violence à leur encontre. Autrement dit, Procope place une pratique courante au sein des diverses communautés chrétiennes dans un contexte de brutalité, visant ainsi à décrire les Vandales, à l'instar de ce que Victor avait fait, non seulement comme des hérétiques, mais aussi comme des barbares impitoyables.

Les « Libyens » (*Libuas*, autrement dit, les catholiques romains d'Afrique du Nord), indignés face à la confiscation de la basilique, se trouvaient dans une impasse, ne sachant pas comment réagir. C'est dans ce contexte que Cyprien lui-même serait apparu en rêve (*onar*) à l'ensemble des habitants de la ville, leur redonnant espoir et promettant de se venger en expulsant les Vandales. L'arrivée de Bélisaire à Carthage est ainsi interprétée par la population comme la réalisation de la prophétie faite par Cyprien dans leurs rêves, annonçant la chute des Vandales. Ce motif du rêve prophétique, fréquemment rencontré dans les récits de l'Antiquité tardive, sert au moins deux objectifs idéologiques dans le récit de Procope. D'une part, en apparaissant en rêve, Cyprien semble clairement prendre position, signalant à la population de Carthage son allégeance. En d'autres termes, le martyr se positionne résolument du côté romain et catholique de la population carthaginoise. D'autre part, le cadre « prophétique » du rêve, dans lequel Cyprien promet de veiller personnellement à la défaite de ses adversaires, légitime et confère une dimension plus solennelle à l'expédition de Justinien. L'armée de Bélisaire est ainsi présentée comme l'instrument par lequel Cyprien accomplit sa promesse de déloger les Vandales et de restaurer à Carthage les valeurs de *Romanitas* et de *Christianitas*, qui sont liées à son statut d'évêque de cette illustre cité d'Afrique du Nord.

Bibliographie

- Attali, Massa 2021 : M. Attali, F. Massa, « A pagan temple, a martyr shrine, and a synagogue in Daphne : Sharing religious sites in fourth century Antioch », dans M. Burchardt, M. Giorda (éd.), *Geographies of Encounter : The Rise and Fall of Multi-Religious Spaces*, Malden [MA], p. 75-98.
- Briand-Ponsart, Hugoniot 2006 : C. Briand-Ponsart, C. Hugoniot, *L'Afrique romaine de l'Atlantique à la Tripolitaine*. 146 av. J. C.-533 ap. J. C., Paris.
- Conant 2012 : J. Conant, *Staying Roman. Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge.
- Costanza 1964 : S. Costanza, « Uandali-Arriani e Romani-Catholici nella *Historia persecutionis Africanae provinciae* di Vittore di Vita », dans *Oikoumene*, Catania, p. 223-241.

- Ennabli 2000 : L. Ennabli, *La basilique de Carthagenna et le Locus des sept moines de Gafsa. Nouveaux édifices chrétiens de Carthage*, Aix-en-Provence.
- Kaldellis 2016 : A. Kaldellis, « Prokopios' Vandal war : Thematic trajectories and hidden transcripts », dans S. T. Stevens, J. Conant (éd.). *North Africa under Byzantium and Early Islam*, Washington D.C, p. 13-21.
- Lancel 2000 : S. Lancel, « Victor de Vita, témoin et chroniqueur des années noires de l'Afrique romaine au V^e siècle », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 144/4, p. 1199-1219.
- Roberto 2020 : U. Roberto, *Il secolo dei Vandali. Storia di un'integrazione fallita*, Palermo.
- Zocca 2012 : E. Zocca, « Mutazioni della tipologia martiriale in età vandalica : un diverso punto di osservazione sulla "persecutio" anticattolica », dans A. Bartolomei Romagnoli, U. Paoli, P. Piatti (éd.), *Hagiologica. Studi per Réginald Grégoire*, vol. 1, Fabriano, p. 597-631.

Référence de l'illustration

Inscriptions de la mosaïque du Locus des sept moines de Gafsa (salle A), dessin © C. Bridel, d'après Ennabli 2000, fig. 118

8. RAVENNE (VI^e siècle)

Antonin Charrié-Benoist

Entre 493 et 540, Ravenne présente une situation particulière, d'un point de vue politico-religieux : placée sous le contrôle direct d'un roi « arien » [→THÉODORIC] qui y réside, sous la lointaine autorité, depuis Constantinople, d'un empereur « orthodoxe » (ou « catholique »), la ville voit cohabiter deux Églises chrétiennes en son sein, dans un contexte de croissance démographique et de modification du paysage urbain en partie liée au processus de christianisation (construction d'édifices religieux, mais aussi politiques, de lieux d'habitation, etc.).

En 402, Ravenne est devenue l'une des résidences principales de l'empereur romain d'Occident : Honorius (395-423) fait en effet le choix d'y déplacer sa résidence. La ville présente en effet deux avantages majeurs : il s'agit d'une ville littorale, située au nord de l'Italie, sur la côte adriatique, à proximité d'un port nommé *Classis*, nécessaire pour des raisons militaires et commerciales ; elle se situe également dans une zone de marais, qui la rend difficile à prendre pour une armée. Cette configuration est cruciale à une époque marquée par un affaiblissement des défenses de l'empire et par ce que l'on a coutume d'appeler les « invasions barbares », c'est-à-dire par la menace effective de peuples extérieurs à l'empire romain (Huns, Goths, Vandales, etc. [→CARTHAGE]). Si le Sénat, l'autre organe essentiel de la vie politique de l'empire d'Occident, reste à Rome, Ravenne acquiert un rôle politique inédit dans son histoire.

Résidence palatine, Ravenne voit la déposition du dernier empereur d'Occident, Romulus (dit Augustule) par le chef germain Odoacre, en 476, un événement qui laisse peu de traces dans les sources : l'historiographie moderne a amplifié un événement bien réel pour en faire un tournant, là où président en réalité des logiques de continuité et des évolutions plus lentes ; l'empire subsiste en effet à Constantinople : c'est par l'empereur d'Orient qu'Odoacre espère se faire reconnaître, en vain ; l'empereur Zénon (474-475 ; 476-491) envoie un chef goth, Théodoric [→], combattre Odoacre ; Théodoric entre en Italie en 489 ; après plusieurs années de guerre, il prend Ravenne en 493 et se fait reconnaître en 498 par l'empereur de Constantinople, Anastase (491-518). Le royaume ostrogothique qu'il fonde se maintient, après la mort de Théodoric en 526, jusqu'à la Pragmatique Sanction de 554, c'est-à-dire la *Novelle* (une constitution impériale) par laquelle Justinien (527-565) [→] rétablit l'autorité directe de l'empereur sur l'Italie. Cependant, dès 540, le général byzantin Bélisaire s'empare de Ravenne qui passe, dès lors, sous le contrôle de l'empereur de Constantinople. Après avoir été la capitale du Royaume ostrogothique, Ravenne devient le principal lieu supportant la « reconquête » de l'Italie par Justinien, c'est-à-dire non seulement un centre politique, mais aussi une sorte de vitrine du programme politique et religieux de l'empereur.

Toute la période ostrogothique, à Ravenne, est marquée par la cohabitation de deux groupes définis par leur appartenance ethnique et religieuse : les Goths et ariens d'un côté, les Romains et orthodoxes (ou catholiques) de l'autre.

L'identité des Goths, comme des autres groupes qualifiés de « barbares », a fait couler beaucoup d'encre [Swain 2016]. On met aujourd'hui davantage l'accent sur les points de contact entre deux groupes, Goths et Romains, qui étaient loin d'être complètement isolés l'un de l'autre. S'il y a bien une identité gothe, toute perméable qu'elle soit, celle-ci pourrait inclure le fait d'être de confession « arienne », même si l'on sait que certains Goths étaient orthodoxes, ou se sont convertis à l'orthodoxie nicéenne. À Ravenne, les sources dont nous disposons ne mentionnent pas la présence d'une communauté arienne avant l'arrivée des Goths.

En outre, les termes « ariens » et « orthodoxes » (ou « catholiques ») sont polémiques, et s'inscrivent dans une rhétorique hérésiologique, dans laquelle chacun accuse l'autre d'être hérétique [→ DÉBATS ; → HÉRÉSIE]. Or les sources en question sont d'un seul bord : celui des vainqueurs. Les auteurs se considèrent donc comme des tenants de l'orthodoxie. Leur lecture de l'histoire religieuse se fait à travers ce prisme. Le concile de Nicée (325) selon lequel le Fils est *homooúsios* au Père, c'est-à-dire de même nature (ou substance : gr. *ou-sia*) que lui. Les ariens sont ceux qui s'opposent à ce concile : ils refusent d'établir l'égalité divinité du Père et du Fils, par crainte de diviser la divinité. On leur a reproché de suivre Arius, un prêtre d'Alexandrie condamné à Nicée, d'où le nom d'arianisme. Cependant, il vaudrait mieux qualifier l'ensemble de ces mouvements de non-nicéens, car leur diversité est remarquable : non-homéens (le Fils n'est pas semblable au Père) ; homéens (le Fils est semblable au Père, sans être de même nature que lui) ; homéousiens (le Fils est de nature (ou substance) semblable – mais non identique – au Père). Les disputes doctrinales des siècles suivants ont suscité des recompositions dans ce paysage complexe. Toujours est-il qu'à Ravenne, à la fin du v^e et dans la première moitié du vi^e siècle, l'Église non nicéenne est homéenne. Il est néanmoins parfois difficile de se passer des appellations traditionnelles, qui doivent être considérées à la lumière de ces réflexions.

Enfin, une communauté juive existait également à Ravenne, sur laquelle les sources sont rares, mais exploitables. Pour cette époque, les sources n'attestent pas la présence de pratiques polythéistes ; les fêtes traditionnelles étaient toutefois toujours célébrées [Cohen 2016].

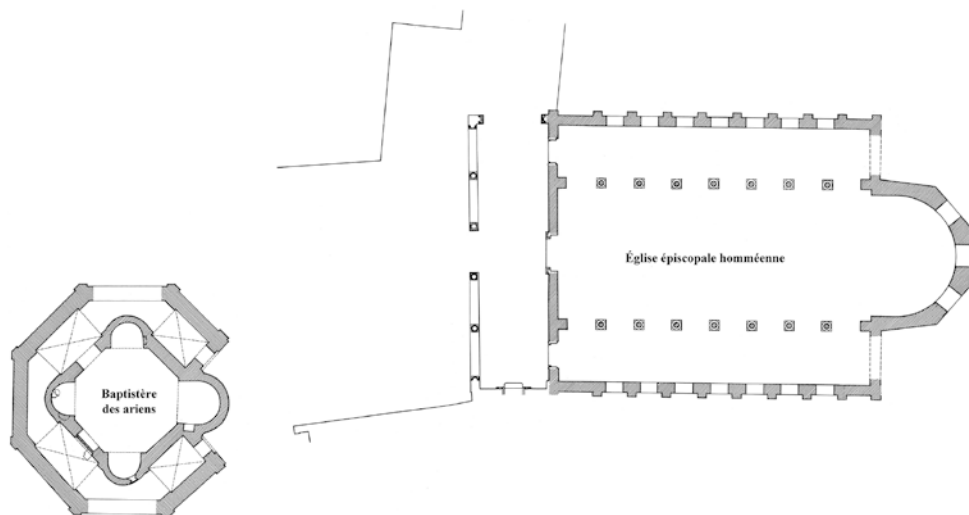
La cohabitation de ces différents groupes religieux a, en quelque sorte, marqué les murs de Ravenne. Nous en connaissons essentiellement les aspects politiques, où préside la nécessité, pour le souverain, roi ou empereur, de maintenir la paix.

Ainsi, le roi Théodoric, lui-même homéen, sans délaisser les intérêts de la communauté orthodoxe, est à l'origine de la construction d'édifices de culte pour la nouvelle communauté homéenne, dès le début de son règne, dans les dernières années du v^e siècle ou au début du vi^e siècle. La construction de l'ensemble épiscopal homéen, en particulier, témoigne d'une dynamique de concurrence entre nicéens et homéens [*infra*, n°1]. Il intervient également dans les conflits entre chrétiens et juifs, en particulier quand les chrétiens détruisent la synagogue de Ravenne, afin de maintenir l'ordre au sein du royaume [*infra*, n°2]. Enfin, lors de la (re)prise de l'Italie par l'empereur Justinien, celui-ci fait du triomphe de l'orthodoxie un élément idéologique central de la *renovatio imperii* (« restauration de l'empire ») qui s'inscrit jusque dans les murs de Ravenne, en particulier les mosaïques murales de la basilique de Saint-Vital [*infra*, n°3].

1. Nicéens et homéens : entre imitation et compétition

Si l'on visite Ravenne aujourd'hui, on peut encore voir, en partie, deux complexes épiscopaux : celui des orthodoxes et celui des ariens (ou homéens). Le complexe épiscopal homéen fut élevé dès le début du règne de Théodoric (493-526), soit entre les dernières années du v^e siècle et les premières du vi^e siècle. Il se trouve aujourd'hui dans le *Vicolo degli Ariani*, au nord-est de la ville. On peut encore y voir, essentiellement, le baptistère, qui est quasi-intégralement conservé, ainsi que l'église épiscopale, connue aujourd'hui sous le nom d'église du Saint-Esprit, dont l'aspect actuel dépend de travaux de rénovation et de restructuration du xvi^e siècle. Cet ensemble constituait le siège de l'évêque homéen, dont l'existence ne semble pas avoir dépassé celle du royaume ostrogothique. Il venait comme répondre à l'église épiscopale orthodoxe, ou basilique Ursienne, laquelle est plus ancienne : elle doit son nom à l'évêque Ursus (399-425/431), dont des sources postérieures racontent qu'il la fit construire ; il n'est en réalité pas impossible que l'église lui soit légèrement postérieure. Le plan du complexe épiscopal homéen [fig. 11] permet une analyse des rapports entre homéens et nicéens à l'époque ostrogothique.

Plan de l'ensemble épiscopal homéen (Fig. 11)



Tandis que son équivalent orthodoxe, construit plusieurs décennies auparavant, se situait au sud-ouest, à proximité du centre de la ville antique, l'ensemble épiscopal homéen témoigne d'une extension de la ville vers le nord-est [Pl. VIII]. Son emplacement a conduit les chercheurs à s'interroger sur une possible séparation géographique des communautés religieuses au sein de la ville : le quartier situé autour de cet ensemble épiscopal accueillait-il une population préférentiellement homéenne ? La question n'est pas encore complètement résolue.

Il était composé d'une église épiscopale (cathédrale, mais le terme est postérieur), d'un *episcopium*, c'est-à-dire une *domus* (palais) de l'évêque, et d'un baptistère, à la manière de son équivalent orthodoxe. Il est difficile de savoir ce qui, de l'église actuelle, reflète

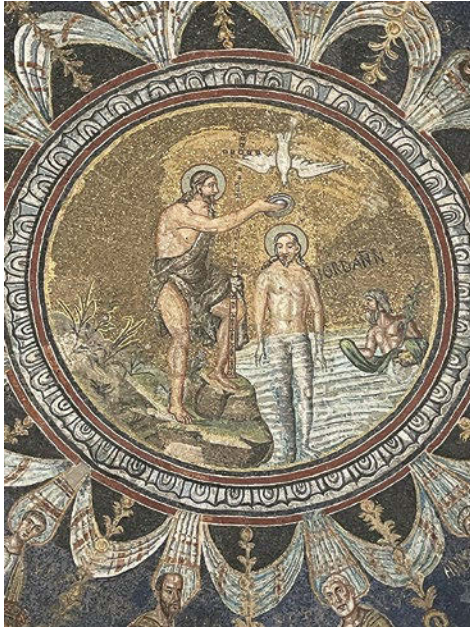
son aspect à l'époque tardo-antique : les archéologues semblent s'accorder sur le fait que la structure s'est probablement conservée malgré les travaux de restauration à l'époque moderne. L'église était donc composée de trois nefs, séparées par une série de sept colonnes de part et d'autre ; l'église orthodoxe, quant à elle, était de dimensions plus importantes, avec cinq nefs et un total de 56 colonnes. Les deux églises ont toutefois en commun une abside de forme semi-circulaire à l'intérieur et semi-octogonale à l'extérieur. La façade de l'église homéenne était devancée par un portique, servant peut-être de narthex, aujourd'hui remplacé par un autre, construit lors de la restructuration du ^{xvi}^e siècle. En somme, cette église est similaire à son équivalent orthodoxe : en témoigne la facilité avec laquelle cette église passe du culte homéen au culte orthodoxe lors de sa nouvelle consécration, par l'évêque Agnellus, qui la consacre à saint Théodore au milieu du ^{vi}^e siècle, pour la donner au culte orthodoxe, après la reconquête impériale de l'Italie [*infra*, n°3]. C'est donc plutôt dans une logique d'imitation, voire de compétition, qu'est construite l'église épiscopale homéenne.

Sur l'*episcopium*, nous ne sommes renseignés que par des sources écrites ; il est possible que certains éléments en aient été retrouvés, mais en l'absence de fouilles archéologiques systématiques, les incertitudes restent nombreuses, c'est pourquoi il ne figure pas sur le plan ; on considère généralement qu'il se situait directement au sud de l'église. Il comprenait la résidence de l'évêque ainsi que des pièces annexes aux fonctionnalités diverses. Au premier étage se trouvait une petite chapelle privée, connue par les sources littéraires sous le nom de *monasterium Sancti Apollinaris* (chapelle de saint Apollinaire). Il est probable qu'elle ait été construite en même temps que l'ensemble épiscopal. En revanche, dans l'*episcopium* orthodoxe, on trouve également une chapelle privée, aujourd'hui appelée chapelle de Saint-André. Elle fut construite par l'évêque Pierre II (494-520) et dédiée à « tous les saints ». En somme, les deux chapelles sont approximativement contemporaines, sans qu'il soit possible de décider laquelle des deux est antérieure. Or de telles chapelles sont plutôt rares au ^{vi}^e siècle et ne se généralisent qu'au ^{xi}^e siècle. Là aussi, donc, on peut parler d'imitation et de compétition.

Cette même logique est également visible dans les baptistères. Ceux-ci ne sont pas tout à fait identiques. Le baptistère des ariens imite largement le baptistère des orthodoxes. Ce dernier fut, comme la basilique, construit sous l'évêque Ursus, mais ses mosaïques furent refaites sous l'évêque Néon (450-473 environ). Le baptistère des ariens ne s'en distingue que très peu d'un point de vue architectural. Il faut souligner la proximité iconographique entre les mosaïques des voûtes du baptistère orthodoxe [fig. 12] et celles du baptistère arien [fig. 13], les secondes imitant très nettement les premières.

Ces deux mosaïques sont très similaires. Au centre est représenté le baptême du Christ dans le Jourdain, un passage biblique particulièrement important pour la doctrine de la Trinité, puisqu'on y voit apparaître le Père, le Fils et l'Esprit Saint (*Marc* 1, 9-11 ; *Matthieu* 3, 13-17 ; *Luc* 3, 21-22). Sur les mosaïques, Jésus est représenté au centre, dans le Jourdain, surmonté d'une colombe ; d'un côté, Jean-Baptiste le baptise ; de l'autre côté figure une personnification du Jourdain, laquelle est de plus petite dimension dans le baptistère orthodoxe que dans le baptistère arien. Les places de Jean-Baptiste et de la personnification du Jourdain sont inversées dans l'une et l'autre représentations. Autour de cette image centrale sont représentés les douze apôtres, séparés dans un cas par des colonnes dorées, de l'autre par des palmiers ; sur la mosaïque du baptistère des ariens s'ajoutent un trône et une croix vers lesquels sont tournés les apôtres. La critique a longtemps cherché et parfois

Baptistère des orthodoxes, mosaïque de la coupole : le baptême du Christ (Fig. 12)



Baptistère des ariens, mosaïque de la coupole : le baptême du Christ (Fig. 13)



identifié, dans ces différences iconographiques, l'expression de divergences doctrinales ou d'une exégèse spécifiquement arienne de la péricope du baptême du Christ. Cependant, ces hypothèses ne sauraient être retenues. Par exemple, on a pu interpréter comme une représentation d'une doctrine arienne spécifique le fait que le Christ du baptistère des ariens soit imberbe tandis que celui de la mosaïque représentant la Passion dans un autre édifice arien, connu aujourd'hui sous le nom de basilique Saint-Apollinaire-le-Neuf, était barbu : l'un aurait été seulement homme, l'autre divinisé ; en réalité, cette interprétation ne trouve guère d'écho dans les textes écrits, et une interprétation plus simple s'impose, celle de l'âge qu'on attribue au Christ lors de son baptême : le Christ dans sa jeunesse est représenté sans barbe, tandis que le Christ dans la force de l'âge en porte une [Bockmann 2014].

Il n'y a donc pas de spécificité visible aujourd'hui d'une architecture ou d'une iconographie spécifiquement homéenne ou spécifiquement orthodoxe dans le bâti religieux ravennate des v^e et vi^e siècles [Simonetti 1991]. Il est probable qu'un orthodoxe n'aurait rien trouvé de choquant en entrant dans une église arienne, et inversement ; en témoignent le fait que ces mosaïques sont parvenues jusqu'à nous sans avoir été détruites ou recouvertes, et le remploi des édifices de l'ensemble épiscopal arien pour le culte orthodoxe sans modification importante [*infra*, n°3]. On peut supposer néanmoins que ces constructions se sont faites dans une perspective de compétition et de concurrence entre les deux groupes, mais celles-ci passent par l'imitation plutôt que par la différenciation.

2. Le souverain arbitre : Théodoric et la synagogue de Ravenne

L'« Anonyme de Valois II », un texte anonyme connu par le nom de son premier éditeur moderne, traite de l'histoire de l'Italie de 474 à 526, en particulier du règne du roi ostrogoth Théodoric (493-526) [→]. Le texte étant centré sur Ravenne, il est à peu près certain qu'il a été écrit dans cette ville ; il est en revanche difficile de le dater : l'ouvrage a assurément été écrit entre le dernier événement qu'il mentionne (la mort de Théodoric en 526) et la date du plus ancien manuscrit connu (aux alentours de 820). Il est probable qu'il remonte au VI^e siècle. Il constitue en tout cas une mine d'informations sur les dernières années de l'empire romain et les premières décennies du royaume ostrogothique.

Anonyme de Valois 2, 14, 80-82 (trad. M. Festy, CUF)

Théodoric donna le consulat à Eutharic qui célébra un triomphe à Rome et à Ravenne. Cet Eutharic était extrêmement brutal et ennemi de la foi catholique (*contra fidem catholicam inimicus*). Après cela, alors que Théodoric séjournait à Vérone par crainte des peuples <voisins>, il se produisit une querelle entre les chrétiens et les juifs de Ravenne. En effet des juifs, refusant le baptême, jetèrent à plusieurs reprises, tout en chantant des psaumes, les offrandes dans l'eau du fleuve. Par la suite, le peuple s'enflamma et, sans égard pour le roi, Eutharic ou Pierre, qui était alors évêque, se déchaîna contre les synagogues et bientôt y mit le feu. Ce fait se produisit aussi de façon semblable pendant la cène (*cena*). Peu après, les juifs coururent à Vérone, où était le roi, à l'instigation du grand chambellan (*praepositus cubiculi*) Triwa ; lui aussi hérétique et favorable aux juifs, il fit au roi un rapport de l'affaire hostile aux chrétiens. Le roi ordonna aussitôt que l'ensemble de la population romaine de Ravenne, pour avoir osé cet incendie, reconstruisit à ses frais les synagogues qu'elle avait incendiées et réduites en cendres ; quant à ceux qui n'avaient pas de quoi payer, ils devaient être entraînés en public à l'appel d'un crieur et fouettés. Il ordonna à Eutharic Cilliga et à l'évêque Pierre que des ordres en ce sens soient donnés, et ils furent appliqués immédiatement.

L'Anonyme de Valois constitue l'une des rares sources, dont l'origine ecclésiale fait peu de doutes, témoignant de la présence du judaïsme à Ravenne au V^e siècle. En 519, sous le consulat de Flavius Eutharicus Cilliga (appelé dans le texte « Eutharic » ou « Eutharic Cilliga »), a lieu un épisode de forte tension entre juifs et chrétiens.

D'abord, des juifs auraient jeté « les offrandes dans l'eau du fleuve ». Le passage n'est cependant pas facile à comprendre, et laisse deux points à éclairer : les acteurs et l'action. La recherche des dernières décennies a montré que ces personnes étaient très probablement des juifs ayant refusé d'être baptisés de force (la situation s'est présentée, par exemple à Rome, une dizaine d'années plus tôt, entre 509 et 511). Dès lors, en signe de contestation, ils auraient jeté à l'eau des « offrandes » (*oblata*), c'est-à-dire vraisemblablement des offrandes eucharistiques. On s'interroge aujourd'hui pour savoir si un tel acte a effectivement eu lieu. Le fait que l'unique source nous informant de cet événement soit d'origine ecclésiale suggère qu'il s'agit d'une relecture ou d'une reconstruction des faits, pour encourager (*a priori*) ou justifier (*a posteriori*) les violences de la part des chrétiens.

En effet, le texte évoque ensuite ce qu'il présente comme une réponse, de la part des chrétiens, à cette offense : des violences contre la synagogue et l'incendie de cette dernière. Le moment où elles ont lieu pose question : la « cène » (*cena*) peut désigner certes l'eucharistie, mais aussi le repas du vendredi soir dans la communauté juive. À vrai dire, cette indication temporelle, hautement symbolique, pourrait être plutôt un élément narratif fictionnel qu'un élément historique à proprement parler. En outre, l'origine du

méfait est inconnue de l'auteur : il accuse soit Pierre II, l'évêque orthodoxe de Ravenne (494-519), soit Eutharic qui, comme le grand chambellan Triwa, est défini comme arien. L'auteur, on le voit, est assurément orthodoxe : il qualifie Eutharic et Triwa d'« ennemi de la foi catholique » pour l'un, et d'« hérétique et favorable aux juifs » pour l'autre. Cette appellation est fréquente dans le discours hérésiologique : les ariens, accusés de ne pas croire en la Trinité, sont souvent, pour cette raison, rapprochés des juifs dans une optique dépréciative.

Dans le cas présent, Triwa, qui est préposé à la chambre (sacrée), soit un personnage important appartenant à la plus proche sphère du roi, sert d'intermédiaire et envoie une délégation de juifs ainsi qu'un rapport à Vérone où se trouve Théodoric. Le roi condamne à réparation « l'ensemble de la population romaine de Ravenne », c'est-à-dire les orthodoxes. Ceux-ci doivent payer la reconstruction de la synagogue.

Au-delà des situations ponctuelles de tensions entre chrétiens et juifs, et malgré des lois antijuives nombreuses depuis en particulier le v^e siècle, ce texte confirme une tendance politique de Théodoric : la tolérance, due non pas à une amitié supposée de l'entourage arien du roi pour les juifs, mais à une volonté de maintenir l'ordre au sein de son royaume, comme d'ailleurs le faisaient les empereurs romains avant lui. Il y a en effet une grande continuité dans l'application du droit romain : toutes les lois connues ordonnent que les synagogues détruites illégalement soient reconstruites aux frais des destructeurs [Liberanome 1998 ; Nemo-Pekelman 2010]. Ainsi, dans le royaume ostrogothique, les juifs restent dans une situation d'entre-deux : ils restent inférieurs aux chrétiens, mais disposent néanmoins d'un statut protégé, comme en témoignent l'*Édit de Théodoric* (mais il est peut-être dû au roi wisigoth du même nom plutôt qu'à l'ostrogoth Théodoric) et les *Variae* de Cassiodore (des lettres écrites au nom de Théodoric et de ses successeurs), dont certaines concernent les communautés juives, de Gênes ou de Milan par exemple. Cette situation n'empêche pas des tensions et des violences, ponctuelles, mais répétées, dont l'ampleur est difficile à évaluer.

3. Évergétisme et orthodoxie : l'affichage du pouvoir

L'église Saint-Vital est sans doute la première église d'époque justinienne à Ravenne. Il est probable qu'elle a été projetée dès l'époque ostrogothique, mais on pense que sa construction a commencé peu après la prise de Ravenne par les troupes impériales, en 540, avant même la fin de la guerre gothique (535-553), c'est-à-dire de la guerre menée à l'instigation de Justinien pour (re)prendre l'Italie. Elle se distingue par un ensemble de mosaïques, en particulier sur l'abside où culmine un Christ *Cosmocrator* (« créateur du monde ») [fig. 15], et se prolonge par deux panneaux représentant Justinien (527-565) et Théodora († 548) [fig. 14].

Ces deux mosaïques, qui se font face, représentent Justinien (→) et Théodora, le couple impérial, au beau milieu de la guerre contre les Goths. Le message est donc avant tout politique : l'évergétisme permet d'afficher le visage du souverain. Ici, ce n'est pas Justinien le commanditaire direct de l'église, mais un certain Iulianus Argentarius qui l'a « fait construire depuis les fondations et l'a fait décorer » (selon le *Liber pontificalis Ecclesiae Ravennatis* [« Livre pontifical de l'Église de Ravenne »] d'Agnellus, une source écrite entre 830 et 850). Cependant, on sait que Justinien s'intéressait de très près aux constructions d'églises dans l'empire (voir la Nouvelle 67, c. 3, datant de 538), et on suppose que Iulianus a pu en tirer une promotion sociale.

Basilique Saint-Vital, mosaïque du panneau latéral de l'abside : Justinien et sa suite (Fig. 14)



Basilique Saint-Vital, mosaïque absidale : Christ Cosmocrator (Fig. 15)



L'évergétisme est un phénomène courant, à Ravenne comme ailleurs. On peut citer, par exemple, l'église de Saint-Jean-l'Évangéliste construite par Galla Placidia († 450), l'impératrice qui, revenant de Constantinople par la mer, aurait subi une tempête : elle aurait alors fait vœu à l'Évangéliste de lui faire construire une église s'il accomplissait le miracle de la sauver. Les décorations mosaïquées de cet édifice, aujourd'hui perdues, racontaient cette histoire et mettaient en valeur, par l'image et les mots, la figure de l'impératrice. De même, la grande église, homéenne cette fois, d'époque ostrogothique est Saint-Apollinaire-le-Neuf, d'abord dédiée au Christ, et commanditée par Théodoric.

À Saint-Vital, Justinien est représenté avec sa cour et en particulier, avec un évêque, dont le nom est inscrit : Maximianus (546-556/557). En réalité, des travaux [Andreescu-Treadgold, Treadgold 1997] ont montré que cette partie avait été refaite : ainsi, il est probable que l'évêque représenté était initialement Victor (538-545) qui a laissé la place à son successeur Maximianus. Au-delà de l'affichage du pouvoir séculier et du pouvoir ecclésial côte à côte, une telle représentation prend une importance particulière dans un contexte de tensions ecclésiales, qui sont doubles, sous Justinien, et font partie intégrante de l'idéologie de *renovatio* qu'il met en œuvre.

D'abord, le combat antiarien est un aspect majeur de son règne, et est lié aux conquêtes, menées sous la conduite du général Bélisaire, de l'Afrique vandale (533-534) [→CARTHAGE] et de l'Italie ostrogothique (535-553) [→THÉODORIC], deux royaumes considérés comme ariens. Pour ce qui concerne Ravenne, il s'agit de rendre au culte de l'orthodoxie impériale les églises préalablement homéennes. On en connaît au moins six, dont deux sont encore visibles aujourd'hui (l'ensemble épiscopal avec son baptistère et l'église de Saint-Apollinaire-le-Neuf). Des sources, telles que l'Anonyme de Valois, affirment, de manière polémique, que les ariens avaient arraché aux orthodoxes des lieux de culte, avec l'aide du « juif Symmaque ». Certaines de ces églises, pourtant, avaient été fondées pour le culte homéen. C'est en tout cas l'inverse qui se produit ici, et les églises homéennes sont prises par les troupes impériales et rendues, ou simplement données, au culte de l'orthodoxie impériale. Nous sommes mal renseignés sur la disparition des communautés ariennes : la dernière information qui nous soit parvenue sur leur clergé à Ravenne date de 551. Il s'agit d'un contrat de vente d'un marais, qui appartenait au clergé arien endetté, à un certain *defensor* du nom de Pierre, probablement un clerc orthodoxe. Agnellus (l'auteur du *Liber pontificalis*), précise que c'est l'archevêque Agnellus (556-569 : il s'agit d'un homonyme) qui « réconcilia toutes les églises des Goths, qui ont été construites à l'époque des Goths, soit du roi Théodoric, et qui étaient tenues par l'impiété arienne et par la doctrine et la croyance divisée des hérétiques » (Agnellus, *Liber pontificalis ecclesiae ravennatis*, c. 86).

En outre, dès 544, Justinien a publié un édit dit des « Trois Chapitres », condamnant Théodore de Mopsueste ainsi que des écrits de Théodoret de Cyr et d'Ibas d'Édesse, des évêques et auteurs des IV^e et V^e siècles, soupçonnés de nestorianisme. Cela s'inscrit dans les controverses liées à la complexe réception du concile de Chalcédoine, qui se poursuit avec le second concile de Constantinople (aussi appelé concile des « Trois Chapitres »), réuni par Justinien en 553 : le concile confirme cette condamnation. Dans ce conflit, Maximianus joue un rôle important, maintenant Ravenne dans le giron de l'orthodoxie impériale.

Dans ces deux conflits, donc, le fait d'insister sur la divinité du Christ, représenté en *Cosmocrator*, a un sens tout particulier, renforcé par la présence, à faible distance, d'une représentation de l'empereur et de l'évêque côte à côte. Le chrisme constantinien qui figure sur le bouclier de Justinien marque le triomphe de l'orthodoxie impériale dont lui-même

et Maximianus sont les garants, face à des courants considérés comme hérétiques, dans le cadre d'un empire qui tente de retrouver son ampleur passée.

Bibliographie

- Andreescu-Treadgold, Treadgold 1997 : I. Andreescu-Treadgold, W. Treadgold, « Procopius and the imperial panels of S. Vitale », *The Art Bulletin* 79/4, p. 708-723.
- Bockmann 2014 : R. Bockmann, « The non-archaeology of Arianism. What comparing cases in Carthage, Haïdra and Ravenna can tell us about "Arian" Churches », dans G. M. Berndt, R. Steinacher (éd.), *Arianism : Roman Heresy and Barbarian Creed*, Farnham, p. 201-218.
- Cohen 2016 : S. Cohen, « Religious diversity », dans J. J. Arnold, M. S. Bjornlie, K. Sessa (éd.), *A Companion to Ostrogothic Italy*, Leiden – Boston, p. 503-532.
- Deichman 1976 : F. W. Deichmann, *Ravenna : Hauptstadt des spätantiken Abendlandes*, vol. 2, t. 2, *Kommentar*, 2. Teil, Wiesbaden.
- Liberanome 1998 : D. Liberanome, « Gli Ebrei al tempo di Teoderico e il ruolo della Chiesa di Roma », *La Rassegna Mensile di Israel* 64/3, p. 21-40.
- Novara, Luparini 2016 : P. Novara, A. Luparini, *Storia di Ravenna : dalla preistoria all'anno Duemila*, Ravenna.
- Nemo-Pekelman 2010 : C. Nemo-Pekelman, *Rome et ses citoyens juifs, iv^e-v^e siècles*, Paris, 2010.
- Piccinini 1991 : P. Piccinini, « Immagini d'autorità a Ravenna », dans A. Carile (éd.), *Storia di Ravenna, II/2. Dall'età bizantina all'età ottoniana. Territorio, economia e società*, Venezia, p. 31-78.
- Pietri 1991 : Ch. Pietri, « Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric », dans Ch. Pietri, Christiana Respublica. *Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, 1997, p. 1007-1057 [d'abord dans A. Carile (éd.), *Storia di Ravenna, II/2. Dall'età bizantina all'età ottomana : Territorio, economia, società*, Venezia, 1991, p. 287-310].
- Simonetti 1991 : M. Simonetti, « Arianesimo », dans *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, II, Roma, p. 443-449.
- Swain 2016 : B. Swain, « Goths and Gothic identity in the Ostrogothic kingdom », dans J. J. Arnold, M. S. Bjornlie, K. Sessa (éd.), *A Companion to Ostrogothic Italy*, Leiden – Boston, p. 203-233.

Références des illustrations

- Fig. 11 : Plan de l'ensemble épiscopal des ariens (*Cartographie : P. Grossman*), dans Deichmann 1976, Pl. 15, reproduit avec l'autorisation de l'éditeur
- Fig. 12 : Baptistère des orthodoxes, mosaïque de la coupole (Baptême du Christ). Photo © M. Attali
- Fig. 13 : Baptistère des ariens, mosaïque de la coupole (Baptême du Christ). Photo © M. Attali
- Fig. 14 : Basilique Saint-Vital, mosaïque du panneau latéral de l'abside (Justinien et sa suite). Photo © R. Cu-los (image sous licence CC BY-SA 3.0)
- Fig. 15 : Basilique Saint-Vital, mosaïque absidale (Christ Cosmocrator). Photo © Zhou Zhihuan

9. ESPACES FUNÉRAIRES

Caroline Bridel

Les espaces funéraires – à comprendre dans le sens d’espaces physiques contenant les restes des défunts – sont intimement associés aux dynamiques de transformations religieuses qui caractérisent l’Antiquité tardive. Ils se situent en général hors des murs des cités. Pour Rome, les villes du Latium et les colonies, cette organisation spatiale s’organisait autour du pomerium, cette frontière intangible qui séparait l’espace urbain de Rome (et par extension des colonies fondées rituellement) en un espace intra-urbain, dans lequel se déroulaient les activités civiques et les principaux cultes religieux, et extra-urbain, où s’exerçaient entre autres les activités rurales, militaires et funéraires. Cette séparation remonte à la moitié du v^e siècle avant notre ère, puisqu’elle est attestée dans la loi des Douze tables, le premier corpus de lois romaines écrites qui stipule, entre autres, que les défunts ne doivent être ni ensevelis ni brûlés à l’intérieur de la ville (*Tabula* 1, 10, 1).

Lieux d’expression des volontés des défunts et de leurs familles, les espaces funéraires réunissaient divers monuments (*columbaria*, mausolées, stèles, sarcophages, tombes, etc.) le long des voies de communication et constituent des contextes d’observation privilégiés pour comprendre la manière dont les rituels, l’occupation des espaces ainsi que les modes de représentation des individus peuvent refléter les interactions religieuses. En outre, si la majorité des sources littéraires exprime un discours plutôt théorique, voire normatif sur la religion [→], la manière dont les tombes sont administrées, occupées, décorées et exploitées révèle un autre rapport au fait religieux, que les commanditaires des tombes ont voulu exprimer sous diverses formes.

Les pratiques funéraires évoluent depuis la Préhistoire autour d’une alternance entre inhumation et incinération des dépouilles, mais les motivations de ces changements restent largement inconnues. Pour l’Antiquité tardive, la recherche associe souvent le progressif abandon de la pratique de la crémation et l’augmentation des inhumations entre la fin du II^e et le début du III^e siècle à la diffusion des groupes chrétiens, bien qu’aucune cause directe plausible n’ait pu être trouvée. Ce changement de coutume a, en revanche, eu un impact concret sur le développement des espaces funéraires, tout spécialement à Rome [→], car l’inhumation demande plus de place pour l’aménagement des tombes. Ainsi, probablement en lien avec un essor démographique et pour des raisons économiques, les régions *extra muros* dans lesquelles se trouvaient les cimetières étaient devenues trop limitées. L’espace recherché a donc été trouvé sous terre et les Romains ont creusé des hypogées souterrains, puis des réseaux de galeries de plusieurs kilomètres de long, parfois sur plusieurs niveaux qui contenaient des tombes le long de couloirs (*loculi*) ou dans des chambres funéraires (*cubicula*) [Fiocchi Nicolai *et al.* 2000].

Ces dernières deviennent courantes durant l’Antiquité tardive, surtout dans les régions comme le Latium, où la roche en tuf se creuse facilement. Les plus importants réseaux de

catacombes se trouvent à Rome [→], mais on en trouve aussi des plus modestes ailleurs en Italie (Syracuse, Agrigente, Venosa, Naples, etc.), en Afrique du Nord (Hadrumentum/Sousse, Gammarth), à Malte ou encore dans la province de *Palaestina I* (Beth Shearim). Dans d'autres régions, les provinces gauloises par exemple, on observe plutôt le développement de grands cimetières en plein air dits « en rangées », associés ou non à une église funéraire.

En dehors du cas particulier de Doura Europos [→], c'est dans le contexte funéraire des catacombes de Rome qu'ont été découvertes les plus anciennes sources épigraphiques et iconographiques que l'on peut rattacher aux chrétiens. Inscriptions, fresques, sarcophages ou encore stèles funéraires ont livré quantité d'indices sur les chrétiens des premiers siècles. Ces lieux recèlent des témoignages importants sur le développement du christianisme, et, encore aujourd'hui, on a parfois tendance à associer les catacombes de Rome à un espace exclusivement chrétien, un lieu de refuge pour une minorité persécutée. Il est pourtant désormais établi depuis la fin du ^{xix}^e siècle que cette dernière théorie est sans fondement. Toutefois, une partie de la recherche peine à s'affranchir de présenter les catacombes comme une forme de sépulture d'origine chrétienne, dont l'aspect communautaire et égalitaire de ses galeries qui réunissent des centaines de défunts serait motivé par les valeurs chrétiennes [Bridel à paraître]. Ceci est aussi probablement lié à des questions de nomenclature, dans laquelle la notion moderne de cimetière – influencée par l'idée d'un cimetière chrétien consacré et réservé aux membres d'une même confession – empiète sur le sens antique du mot [*infra*, n°1]. En réalité, rien dans les connaissances actuelles sur l'organisation matérielle des Églises ou encore de ce que révèlent la théologie et la liturgie ne permet d'imaginer que les institutions ecclésiastiques auraient eu, durant l'Antiquité, le souci de procurer une sépulture communautaire aux chrétiens [Rebillard 2003].

Les catacombes accueillait au contraire des sépultures de personnes qui se rattachaient à différentes traditions religieuses. Les premières aires funéraires ou hypogées chrétiens ont, par exemple, coexisté avec les nécropoles non chrétiennes tout au long du ⁱⁱⁱ^e siècle [Borg 2013]. Certains de ces hypogées plus anciens, non chrétiens, se sont aussi développés en parallèle de ou sont à l'origine de catacombes plus denses et organisées qui développent, elles, plus d'éléments chrétiens (inscriptions, fresques, graffitis, etc.), surtout à partir du ^{iv}^e siècle. C'est le cas, à Rome, pour les catacombes de Sainte-Agnès dont le développement au ^{iv}^e siècle a laissé intacte la zone des hypogées antérieurs à proximité et l'a même rendue accessible en la connectant au nouveau réseau souterrain à caractère plus chrétien. L'hypogée de Vibia sur l'ancienne Via Appia, daté de la seconde moitié du ^{iv}^e siècle, est considéré comme païen puisqu'il contient des fresques dont les inscriptions renvoient aux cultes de Mithra et de Sabazios, mais il se trouve très proche des catacombes de Prétextat et de ses fresques chrétiennes. Les catacombes de Hadrumentum (*Byzacena*, actuelle Sousse en Tunisie), considérées comme chrétiennes, ont aussi livré une grande quantité d'objets à iconographie dite païenne [Johnson 1997 ; Bodel 2008]. Ces quelques exemples témoignent d'une dynamique d'occupation des catacombes que l'on pourrait qualifier de « partage d'espace » ou de « cohabitation funéraire », dans laquelle un monument funéraire peut parfois présenter une iconographie ou des formules qui se rattachent à plusieurs traditions religieuses [*infra*, n°2], ou un même espace funéraire peut être régi indépendamment des affiliations religieuses et donc être partagé [*infra*, n°3].

Les tombes juives présentent aussi des exemples de cohabitation ou de culture partagée avec les autres groupes religieux. Les catacombes romaines ont ainsi livré une série de

fonds de bols en verre doré présentant une iconographie juive. De manière intéressante, les rares fonds de bol en verre doré avec iconographie juive, dont le contexte de découverte est connu, ont révélé, à une exception, une provenance de catacombes traditionnellement considérées comme chrétiennes (Saints Pierre et Marcellin, et Saint Ermete) [Rutgers 2017]. Ceci laisse supposer que les juifs étaient aussi inhumés dans ces mêmes espaces et non uniquement dans des espaces réservés. Plus au sud, les catacombes juives de Venosa, près de Naples, ont montré de possibles signes de présence chrétienne, puisque des croix gravées y côtoient des *menorot* (sing. *menorah*), le chandelier à sept (parfois cinq ou trois) branches faisant référence au mobilier du temple de Jérusalem et très présent dans l'iconographie juive tardo-antique. De l'autre côté de la Méditerranée, les catacombes juives de Beth Shearim (*Palaestina I*), qui se développent à partir du II^e siècle comme le lieu principal de sépulture juif de la province, présentent quantité de motifs tirés des mythes grecs.

Enfin, les espaces funéraires tardo-antiques ne sont pas seulement les lieux d'expression de diverses identités (familiale, personnelle, religieuse, professionnelle, etc.). Ils constituent des espaces dans lesquels les mêmes pratiques rituelles telles que les visites à la tombe, les libations ou les repas funéraires, pouvaient être accomplies indépendamment de l'affiliation religieuse. La représentation du *refrigerium*, le banquet funéraire, était par exemple un décor courant dans les tombes chrétiennes, ce qui laisse supposer que le rituel était pratiqué aussi par les chrétiens, malgré son origine païenne et les critiques de certains évêques [*infra* n°4 ; Bridel à paraître].

1. Nomenclature et définitions

On accorde souvent aux catacombes une dimension communautaire, ce qui provoque leur association aux cimetières modernes et donc à la notion de cimetière réservé à un seul groupe religieux. Le mot « catacombe » désigne pourtant à l'origine un lieu-dit proche des catacombes de Saint Sébastien et non une forme de sépulture. En latin, *catacumbas* dérive de la formule grecque *kata kumbas*, « vers les combes », utilisée pour décrire ce lieu au troisième mille de la Via Appia Antica marqué par plusieurs dépressions et de grandes fosses de grès [Fiocchi Nicolai *et al.* 2000].

Dérivant du verbe *keimai* (« être couché »), le mot grec *koimêtêrion* signifie d'abord « lieu pour dormir, dortoir ». Il est ensuite utilisé aussi bien dans le monde latin que grec dès la fin du II^e siècle pour désigner la tombe, le « lieu où reposent les morts ». Suivant l'évolution des termes *koimêtêrion* en grec et *coemeterium* en latin aussi bien dans le monde grec que romain, Éric Rebillard [1993, 2003] montre que ce mot désigne en contexte funéraire tardo-antique en premier lieu une tombe singulière, mais aussi la tombe par excellence, celle des martyrs, et par extension les édifices cultuels qui lui sont consacrés, les mausolées et basiliques funéraires (*Liber Pontificalis* I).

La première attestation chrétienne du mot se trouve chez le rhéteur chrétien de Carthage, Tertullien. Son traité *De l'âme*, composé autour de 210-211, livre les principes fondamentaux relatifs à l'âme. Il rappelle que de la mort résulte la séparation du corps et de l'âme, et rapporte à titre d'exemple une anecdote à caractère miraculeuse : un corps se serait retiré spontanément pour laisser place à une nouvelle inhumation (*De l'âme* 51, 7). Dans ce passage, il ne fait aucun doute que le mot *coemeterium* désigne la tombe en elle-même. On parle d'un seul espace d'inhumation réutilisé pour un second défunt. Plus tard, dans

les années 320, Eusèbe emploie le terme en grec avec la même signification pour désigner les tombes des martyrs.

**Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 2, 25, 5-6
(trad. Rebillard 1999, p. 978, modifiée)**

On raconte que, sous son règne, Paul eut la tête coupée à Rome même et que semblablement Pierre y fut crucifié et ce récit est confirmé par l'appellation de Pierre et de Paul attachée à leurs tombes (*koimêtèrion*) en cette ville et qui prévaut encore aujourd'hui.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 7, 13 (trad. G. Bardy, SC n°41)

Que cette ordonnance, traduite du latin pour plus de clarté, soit rapportée ici. On possède du même empereur une autre ordonnance qui a été adressée à d'autres évêques et qui permet de reprendre les lieux appelés cimetières (*ta tôn kaloumenôn koimêtêrion chōria*).

Même si les passages analysés couvrent des époques très différentes, la terminologie utilisée par l'auteur reste la même. Au livre 2 de son *Histoire ecclésiastique*, lorsqu'il raconte les persécutions des apôtres Paul et Pierre à Rome, Eusèbe utilise le terme *koimêtèrion* au pluriel, désignant sans équivoque les deux tombes de ces martyrs et non un cimetière. De même, dans le livre 7, dans lequel l'auteur résume le contenu de l'édit émis par Gallien en 260, il évoque les espaces funéraires par la périphrase « les lieux où se trouve ce que l'on appelle *koimêtèrion* ». Ici, les lieux (*ta chōria*) désignent la nécropole qui est elle-même définie comme étant l'endroit où se trouvent les *koimêtèria*, les tombes des martyrs [Rebillard 1997].

Il semblerait que la notion de cimetière dans le sens communautaire n'apparaisse, de manière plutôt logique, que lorsque le mot est utilisé au pluriel, référant ainsi à un regroupement de tombes. Il faut attendre le VI^e siècle et sortir de Rome pour que le terme finisse par désigner une zone funéraire, puis une nécropole communautaire, lorsque l'historien Grégoire de Tours (*Histoires* 10, 31) introduit pour la première fois l'idée, en parlant d'une sépulture se trouvant dans le cimetière du village (*sepultus est in ipsius vici coemeterio*). La notion de cimetière chrétien en tant qu'espace funéraire consacré, administré par une autorité paroissiale et réservé aux chrétiens apparaît encore plus tard, à l'époque carolingienne, lorsque Charlemagne énonce une série de mesures à l'encontre des Saxons, parmi lesquelles celle que les chrétiens doivent être « enterrés dans les cimetières de l'église (*cimiteria ecclesiae*), et non dans les tumuli des païens (*tumulus paganorum*) » (Charlemagne, *Capitulatio de partibus Saxoniae* 2, 1) [Treffort 1996 ; Lauwers 2005]. L'emploi du terme *tumulus*, qui désigne une tombe en tertre et une forme plutôt ancienne de sépulture, renforce l'opposition qu'on veut construire entre une forme de sépulture païenne interdite et une tombe chrétienne qui se trouve dans les cimetières.

2. L'identité religieuse dans les espaces funéraires

La notion d'espace funéraire réservé à un seul groupe religieux ne semble pas avoir été la norme durant l'Antiquité tardive. Pourtant cela n'empêche pas les tombes ou chambres funéraires de présenter des éléments qui mettent parfois en avant une tradition religieuse ou une autre, que l'on peut interpréter comme signes de l'affiliation religieuse du défunt

ou de sa famille. Une épitaphe funéraire peut ainsi, dans une démarche d'autodéfinition, porter des termes comme *Ioudaios/Ioudaia* en grec ou *Iudaeus/Iudaea* en latin pour les juifs [→n°1], ou des indicateurs chrétiens comme *in pace*, *in Christo* [Pietri 1980 ; Roueché, Sotinel 2017]. Certaines stèles funéraires sont gravées de chrismes ou de menorah, des sarcophages présentent des scènes ou figures tirées des récits bibliques, tout comme les fresques ou fonds de bols en verre doré qui peuvent orner une sépulture.

Pourtant, on observe parfois, dans les nombreuses variations de décors de ces tombes, des traces de « mélanges » qui laissent penser que les commanditaires des tombes ou des monuments funéraires n'avaient pas nécessairement pour but d'exprimer dans la mort un attachement à une tradition religieuse spécifique. C'est le cas lorsque des scènes ou des figures qui se rattachent à des traditions religieuses différentes se juxtaposent dans une même chambre funéraire ou au sein d'une même aire funéraire. Des sujets iconographiques tirés du répertoire gréco-romain côtoient des thèmes chrétiens à Rome dans l'hypogée de Vibia, la catacombe de la Via Dino Compagni ou encore celle du Viale Manzoni, pour ne citer que quelques exemples. Il existe également des situations de partage iconographiques dans lesquels une même figure est utilisée dans différents contextes religieux [→FIGURES PARTAGÉES]. Parfois, c'est un même monument qui peut porter des marqueurs qui se rattachent à différents groupes religieux, comme c'est le cas sur la stèle funéraire de Licinia Amias.

**Inscription de la stèle funéraire de Licinia Amias, nécropole vaticane, début III^e siècle
[ICUR 2, 4246 ; trad. C. Bridet]**

Aux dieux Mânes (*D(is) M(anibus)*),
[en grec] Poisson (*Ichthus*) des vivants (*Zôntôn*),

[en latin] à Licinia Amias
très méritante, elle a vécu [...]



L'une des plus anciennes inscriptions chrétiennes retrouvées à Rome est gravée sur la stèle funéraire de Licinia Amias et est datée de la fin du II^e ou début du III^e siècle [Cooley 2012, p. 233-234]. Elle a été mise au jour dans les environs des nécropoles vaticanes et constitue un excellent exemple de la manière dont les différentes traditions religieuses pouvaient s'exprimer en contexte funéraire, puisqu'elle réunit non seulement la formule classique d'introduction d'adresse aux dieux Mânes (*Dis Manibus*) – ces divinités du culte domestique assimilées aux esprits des défunts –, mais elle porte aussi la mention « *ICHTHUS Zôntôn* ». La combinaison des lettres grecques *I.CH.TH.U.S.* forme un acronyme à valeur chrétienne (*Iêsoûs Christos Theoù Huios Sôter*), signifiant « Jésus Christ Fils de Dieu Sauveur », et était courante chez les chrétiens des premiers siècles. La figure du poisson devient alors un renvoi à cet acrostiche et ce jeu entre image et texte en fait l'un des premiers signes chrétiens,

utilisé aussi bien en épigraphie que comme modèle littéraire (p. ex. Tertullien, *Sur le baptême* 1 ; Optat de Milève, *Traité contre les donatistes* 3, 2 ; Jérôme, *Lettre* 7, 3 ; Augustin, *La Cité de Dieu* 18, 23) [Jensen 2024²].

La stèle comporte ainsi non seulement une version gravée littérale de l'acronyme, mais elle présente aussi, sous les mots *Ichtus Zôntôn*, deux poissons encadrant une ancre. Ces images, comme l'explique Clément d'Alexandrie (*Pédagogue* 3, 11, 59) vers la fin du II^e et le début du III^e siècle, font partie, tout comme la colombe, le navire ou la lyre, des marques (*sphragis*) que pouvait porter un chrétien. La combinaison de ces éléments permet sans trop de doute de dire que Licinia Amias était chrétienne ou du moins qu'elle tenait à se présenter en tant que telle sur son monument funéraire.

On observe ainsi qu'une stèle qui portait l'adresse aux dieux Mânes, une forme typiquement romaine qui renvoie à des divinités païennes, pouvait tout à fait être utilisée par un défunt – ou une défunte dans le cas présent – pour marquer son attachement à la tradition chrétienne, sans que cela ne semble constituer une contradiction. L'une des hypothèses de lecture est que l'épithaphe dédiée à Licinia Amias aurait remplacé un texte plus ancien et que l'inscription en grec ait pu avoir été gravée dans un second temps. Que la stèle ait initialement été conçue comme cela ou qu'elle ait été composée en deux temps ne change rien au fait que le caractère plus chrétien de la stèle n'entraîne pas en contradiction avec la formule *Dis Manibus*. Cette dernière est d'ailleurs récurrente dans les épitaphes à Rome jusque vers la moitié du IV^e siècle et en Afrique du Nord jusqu'au VI^e/VII^e siècle. Il existe aussi des stèles funéraires juives qui portent les initiales D. M. ou D. M. S. (*CIL* 3, 3688 ; *CIJ* 1, 678), ce qui laisse supposer que certaines d'entre elles étaient en partie déjà gravées avec des formules usuelles et vendues comme telles, pour ensuite être personnalisées selon les souhaits du défunt ou de sa famille.

3. Les tombes partagées

Vers 251, une lettre de Cyprien, évêque de Carthage, témoigne de la possibilité de partage de tombes entre chrétiens et non-chrétiens, lorsque ce dernier accuse l'évêque Martial de Mérida (*Lusitania*) d'avoir fait enterrer ses fils « à la manière des païens et parmi eux » (Cyprien, *Lettre* 67, 6, 2). L'accusation, qui sert les intérêts de Cyprien contre son rival, l'évêque de Rome Étienne qui soutenait Martial, témoigne pourtant qu'un tel acte était possible et ne violait aucun principe de la communauté chrétienne de Carthage. Malgré l'évidente désapprobation de Cyprien, un évêque pouvait faire enterrer ses fils au sein d'un collège non chrétien.

De manière générale, les chrétiens, tout comme les autres groupes religieux de l'Antiquité tardive, n'imposaient pas de règles sur la forme, l'emplacement et la distribution spatiale des sépultures [Rebillard 2003]. L'organisation des tombes selon une logique familiale ou associative primait sur l'appartenance religieuse : le *paterfamilias* ou son héritier devaient assumer les responsabilités des funérailles. Autrement, on pouvait s'associer à des collèges funéraires, des associations funéraires officiellement reconnues, parfois liées à des corps de métiers, qui ne demandaient aucune autre condition d'admission que le paiement d'une taxe. En échange, les membres étaient assurés d'obtenir un enterrement décent. Pour résumer, il était légalement possible pour tout le monde de partager une même tombe, comme on peut le lire dans le *Code de Justinien* (→ JUSTINIEN, n°1).

Code de Justinien 11, 7, 41 (trad. A. Watson légèrement modifiée, éd. Th. Mommsen, *The Digest of Justinian* 1985)

Callistratus, *Institutes*, livre 2 : S'ils sont plusieurs à être propriétaires (*domini*) d'un lieu où l'on porte un mort pour l'enterrer, tous doivent donner leur consentement lorsqu'on y enterre des étrangers [à la famille] (*extranei*) : car il est convenu que n'importe lequel des propriétaires (*domini*) eux-mêmes peut légalement y être enterré, même sans le consentement des autres, surtout lorsqu'il n'existe pas d'autre endroit où il peut être enterré.

Comme le montre cet extrait du *Code de Justinien*, encore au VI^e siècle, rien dans les lois romaines ne limitait l'attribution d'une sépulture ou d'une aire funéraire en raison d'un critère d'appartenance religieuse. Une personne ne pouvait être exclue d'une tombe familiale ou collégiale sur la base de son affiliation religieuse, car seul le droit de propriété prévalait. S'il est propriétaire (*dominus*), c'est-à-dire qu'il a payé la taxe funéraire, aucun autre membre du collège ne peut s'opposer à son inhumation.

4. Le banquet funéraire

Bien que le banquet funéraire (*refrigerium*) soit à l'origine une pratique qui relève des rites polythéistes, des sources aussi bien textuelles qu'épigraphiques et archéologiques attestent qu'il était pratiqué au moins jusqu'au V^e siècle, aussi bien par les chrétiens que les non-chrétiens. Même si les témoignages sont moins clairs à ce sujet, il existait probablement des formes de repas funéraires en contexte juif. Les textes talmudiques sont évasifs sur le déroulement des visites à la tombe ; ils mentionnent des repas de deuil (Talmud de Babylone, *Moed Katan* 27b) dont l'architecture des espaces funéraires juifs et le matériel qui y a été retrouvé suggèrent qu'ils auraient pu dans certains cas se dérouler sur la tombe même. Deux fonds de bols en verre doré juifs retrouvés dans les catacombes de Rome présentent, par exemple, une scène de banquet.

Il est possible de reconstituer certains de ces gestes funéraires. En premier lieu, le geste le plus simple est l'offrande sacrificielle de liquide sur la tombe. L'acte de libation est parfois identifiable aux trous dans les stèles ou aux conduits que l'on peut observer dans les installations funéraires, qui permettaient au liquide, en général du lait et du miel ou du vin, de « nourrir » directement les ossements qui se trouvaient dans l'urne, le sarcophage ou le cercueil. Les visiteurs pouvaient autrement amener sur les sépultures des offrandes de nourriture et les déposer sur les tombes ou sur de petites tables (*mensae*) aménagées à cet effet. D'autres témoignages suggèrent la tenue d'un partage de nourriture sous forme de banquet dans la nécropole, voire directement sur la tombe, probablement lors des funérailles ou lors de rituels commémoratifs durant les visites à la tombe, au neuvième jour suivant les funérailles (*cena novendialis*) ou lors des fêtes annuelles en l'honneur des morts comme les *parentalia*, les *rosalia* ou le *dies natalis* du défunt.

L'Afrique du Nord a livré de nombreux exemples d'installations pour les banquets funéraires (lits de banquets, petites tables (*mensae*) ou stèles avec iconographie de banquet) [Hilali 2009]. Les catacombes de Rome présentent quantité de bancs, *mensae* pour les offrandes et scènes de banquets [Bridel à paraître] ; celles de Malte sont connues pour leurs couches funéraires en demi-cercle creusées directement dans la roche et aménagées à l'in-

térieur du complexe de galeries, souvent proche des entrées. Dans chacun de ces cas, rien n'indique que la pratique des banquets funéraires était limitée à un seul groupe religieux.

4.1. Une pratique critiquée par les évêques chrétiens

Du point de vue de certains évêques chrétiens, la pratique du repas funéraire est controversée. Elle semble pourtant être une forme courante de vénération dans le cadre du culte des martyrs, puisqu'on venait honorer les tombes des martyrs en y apportant parfois de la nourriture ou du vin. Comme le rappelle Augustin au début du v^e siècle dans son ouvrage contre les manichéens [→] (*Contre Fauste* 20, 21), le culte des martyrs n'est pas un culte des idoles [→] puisque l'objet du culte et destinataire des offrandes reste Dieu. Mais les problèmes sont les débordements liés à ces pratiques : ivresse et proximité avec le sacrifice (on sacrifierait aux martyrs comme à des dieux) les rapprochent trop de celles des païens [→SACRIFICE].

Cette critique des dérives des repas funéraires des chrétiens sur les tombes des martyrs se retrouve également dans un passage des *Confessions* d'Augustin, rédigé quelques années auparavant. Sa mère, qui avait pour habitude d'apporter de la nourriture sur les tombes des martyrs, se retrouve face à l'interdiction de ces pratiques par l'évêque Ambroise, à Milan à la fin du iv^e siècle.

Augustin, *Confessions* 6, 2 (trad. P. de Labriolle, CUF)

Comme elle apportait aux tombeaux des saints (*ad memorias sanctorum*), ainsi qu'elle avait accoutumé de le faire en Afrique, de la bouillie, du pain et du vin pur, le portier refusa ses dons. Dès qu'elle connut la défense de l'évêque, elle mit à l'accepter tant de piété et d'obéissance, que j'admire moi-même avec quelle facilité elle incrimina sa propre coutume (*consuetudo*) plutôt que de se permettre de juger la prohibition épiscopale. C'est que l'intempérance n'assiégeait point son esprit, l'amour du vin ne l'aiguillonnait pas à haïr la vérité, comme tant d'hommes et de femmes qui éprouvent devant un cantique de sobriété les mêmes nausées que les ivrognes devant un verre d'eau. Mais elle, quand elle apportait une corbeille avec les mets ordinaires destinés à être goûtés, puis partagés, elle ne se servait, pour faire raison aux autres, qu'une petite coupe de vin dilué au goût de son sobre palais ; et s'il y avait plusieurs tombeaux de défunts à honorer de cette façon, elle emportait avec elle cette même petite coupe, pour la faire resservir partout, et c'est un vin coupé d'eau et même tout à fait tiède, qu'elle partageait à petites gorgées avec les fidèles présents : ce qu'elle cherchait là, c'était la piété (*pietas*) et non son plaisir (*voluptas*). Dès qu'elle fut informée que ce prédicateur illustre, ce maître de piété, avait interdit ces pratiques, même à ceux qui les observaient avec sobriété, pour ôter toute occasion de se gorger aux ivrognes et parce que ces sortes de « parentales » (*quasi parentalia*) ressemblaient tout à fait à la superstition des païens (*superstitio gentilium*), elle s'en abstint de grand cœur et, au lieu d'une corbeille pleine des fruits de la terre, elle sut apporter aux tombeaux des martyrs un cœur plein de vœux épurés.

Dans cet épisode, Augustin rapporte que sa mère, qui avait l'habitude chez elle en Afrique du Nord, de porter de la bouillie, du pain et du vin sur les tombeaux des martyrs en a été empêchée par le portier en raison d'une interdiction de cette pratique par l'évêque Ambroise. La suite du passage détaille les raisons de l'interdiction : l'auteur (et par extension Ambroise) reproche le manque de tenue de celles et ceux qui s'adonnaient à ces pratiques et les débordements qui s'ensuivaient. Il critique les débauches de ceux qui succombent à l'amour du vin et à la recherche des plaisirs (*voluptas*), au lieu de se montrer pieux et mo-

dérés comme le fait sa mère. Ces débordements sont contraires aux valeurs chrétiennes, et ces pratiques plus proches de la superstition (*superstitio*) et de l'idolâtrie des païens. Ces accusations (ivresse, superstition, idolâtrie [→]) se retrouvent dans d'autres discours épiscopaux du IV^e siècle et témoignent du souci récurrent autour de la validité de ces pratiques parmi les chrétiens (Zénon, *Traité* 1, 25, 6, 11 ; Gaudence, *Traité* 4, 14-15). L'effort de certains conciles d'interdire ou de limiter les banquets funéraires et offrandes de nourriture à la tombe (p. ex. le concile d'Hippone en 393) semble également témoigner de la popularité de ces pratiques.

L'insistance d'Augustin sur le statut et la piété [→] d'Ambroise, l'évêque à l'origine de l'interdiction, laisse également penser que l'interdiction de ces pratiques n'était peut-être pas si commune, voire même était plutôt controversée, et que le repas funéraire devait être courant dans les habitudes des chrétiens. C'est d'ailleurs ce que laisse supposer l'initiative de la mère d'Augustin qui offrait régulièrement de la nourriture aux tombes des martyrs en Afrique du Nord. Le fait que l'auteur loue la piété, l'obéissance et la sobriété de sa mère lorsqu'elle accomplit ces pratiques peut aussi être vu comme une stratégie entreprise par l'évêque d'Hippone de donner une certaine crédibilité à ces habitudes qui devaient être répandues chez les chrétiens et pouvaient donc être pratiquées de manière juste, tout en constituant un point de contraste frappant pour sa critique des débordements (piété/modération *versus* plaisir/débauches).

4.2. Une pratique rituelle partagée

Parmi les différents témoignages archéologiques qui permettent de reconstituer la pratique des banquets funéraires (stèles avec trous à libation, tables funéraires, etc.), les catacombes de Rome ont livré un nombre important de fresques avec des scènes de repas dits « en sigma » ou « conviviaux », en raison de la forme caractéristique de la couche en demi-cercle autour de laquelle sont représentés les convives. Il existe différentes possibilités d'interprétation de ces scènes, mais l'une d'entre elles, particulièrement adaptée aux fresques des catacombes, est qu'elles seraient le reflet de pratiques rituelles qui se déroulaient sur les tombes (*refrigeria*) [Dunbabin 2003 ; Jensen 2024² ; Bridel à paraître].

Cette scène de banquet [fig. 16] constitue le décor de la tombe principale du *cubiculum* 45 des catacombes des Saints Pierre et Marcellin à Rome, qui se situe sur le mur du fond, en face de l'entrée. On peut y voir sept convives (trois hommes, deux enfants et deux femmes) allongés sur une couche en demi-cercle, devant laquelle on peut encore distinguer des traces du repas, un poisson dans un plat. Le reste a été détruit lors de l'ouverture de la sépulture. La femme à droite du *sigma* – peut-être une servante – est debout et tient une coupe, tandis qu'à l'autre extrémité, la deuxième femme semble assise sur une chaise à haut dossier. Les inscriptions qui contiennent les mots grecs *Agape* et *Irene* (amour et paix), transcrits en caractères latins, sont interprétées par la recherche comme de possibles marqueurs chrétiens. Le contexte chrétien de la chambre funéraire est, dans tous les cas, attesté par le reste du décor qui montre les prophètes bibliques Jonas et Élie montant au ciel.

Fresque d'arcosolium avec scène de banquet, catacombes des Saints Pierre et Marcelin, vers 340-360 (Fig. 16)



L'intérêt de cette fresque dans la compréhension des rituels de banquet funéraire se trouve dans une analyse de Norbert Zimmermann [2012]. L'archéologue a mis en évidence un programme iconographique complet autour de cette thématique qui reflète le déroulement du banquet funéraire. L'un des convives, celui qui porte la tunique jaune et qui représente probablement le défunt, est figuré une deuxième fois dans la pièce, à gauche de la porte en entrant, mais cette fois-ci de manière individuelle. On le voit assis devant une petite table funéraire sur laquelle a été déposée une offrande, un pain peut-être. Le dernier élément complétant l'analyse est la présence, de l'autre côté de la porte et en face de la scène de repas individuelle, d'une *mensa* en brique, qui a probablement servi à accueillir les offrandes funéraires lors des visites à la tombe. La scène de banquet centrale serait ainsi un moyen de présenter l'efficacité du rituel qui, à travers le repas, réunit le défunt et sa famille. Dans la même logique, en face de la table sur laquelle étaient posées les offrandes, on a représenté le défunt assis devant cette table et recevant la nourriture.

Ce témoignage de la pratique du banquet funéraire en contexte chrétien, un parmi de nombreuses autres représentations similaires, met en évidence que cette pratique était partagée entre les différents groupes tardo-antiques.

Bibliographie

- Bodel 2008 : J. Bodel, « From *columbaria* to catacombs : Collective burial in pagan and Christian Rome », dans L. Brink, O. P. Green (éd.), *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context. Studies of Roman, Jewish, and Christian Burials*, Berlin, p. 177-242.
- Borg 2013 : B. Borg, *Crisis and Ambition. Tombs and Burial Customs in third-century CE Rome*, Oxford.
- Bridel à paraître : C. Bridel, *La fabrique de l'iconographie chrétienne. Études des transformations religieuses dans l'Occident romain (III^e-V^e siècles)*, Basel.
- Cooley 2012 : A. E. Cooley, *The Cambridge Manual of Latin Epigraphy*, Cambridge.
- Dunbabin 2003 : K. M. Dunbabin, *The Roman Banquet. Images of Conviviality*, Cambridge.
- Denzy Lewis 2016 : N. Denzy Lewis, « Reinterpreting "pagans" and "Christians" from Rome's late antique mortuary Evidence », dans M. S. Salzman, M. Sághy, R. Lizzi Testa (éd.), *Pagans and Christians in Late Antique Rome. Conflicts, Competition, and Coexistence in the Fourth Century*, Cambridge, p. 273-290.
- Fiocchi Nicolai et al. 2000 : V. Fiocchi Nicolai, F. Bisconti, D. Mazzoleni, *Les catacombes chrétiennes de Rome. Origine, développement, décor, inscription*, Turnhout.
- Jensen 2024² : R. M. Jensen, *Understanding Early Christian Art. Second edition*, New York (1^{ère} éd. 2000).
- Johnson 1997 : M. J. Johnson, « Pagan-Christian burial practices of the fourth century : Shared tombs ? », *Journal of Early Christian Studies* 5, p. 37-59.
- Lauwers 2005 : M. Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris.
- Pietri 1980 : Ch. Pietri, « La mort en Occident dans l'épigraphie latine : de l'épigraphie païenne à l'épigraphie chrétienne 3^e-6^e siècles », *La Maison-Dieu* 144, p. 25-48.
- Rebillard 1993 : É. Rebillard « *Koimetérion et Coemeterium* : tombe, tombe sainte, nécropole », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 105, p. 975-1001.
- Rebillard 2003 : É. Rebillard, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris.
- Roueché, Sotinel 2017 : Ch. Roueché, C. Sotinel, « Christian and late antique epigraphies », dans K. Bolle, C. Machado, Ch. Witschel (éd.), *The Epigraphic Cultures of Late Antiquity*, Stuttgart, p. 503-514.
- Rutgers 2017 : L. V. Rutgers, « A new gold-glass from the Jewish catacombs of ancient Rome. Reflections on its iconography and meaning and on the chronology of gold-glass production in fourth century Rome », *Mitteilungen zur christlichen Archäologie* 23, p. 92-112.
- Treffort 1996 : C. Treffort, *L'Église carolingienne et la mort*, Lyon.
- Zimmermann 2012 : N. Zimmermann, « Zur Deutung spätantiker Mahlszenen Totenmahl im Bild », dans G. Danek, I. Hellerschmid (éd.), *Rituale - Identitätsstiftende Handlungskomplexe. 2. Tagung des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 2./3. November 2009*, Wien, p. 171-185.

Références des illustrations

- Stèle funéraire de Licinia Amias, début III^e siècle, Museo Nazionale Romano, Terme di Diocleziano. Photo © Marie-Lan Nguyen (domaine public)
- Fig. 16 : Fresque d'arcosolium avec scène de banquet, catacombes des Saints Pierre et Marcelin, cubiculum 45, vers 340-360, *in situ* © foto Archivio PCAS.

10. ESPACES PUBLICS

Maureen Attali et Francesco Massa

Dans les cités du monde romain, de nombreuses pratiques rituelles étaient célébrées dans les espaces publics, à savoir dans des lieux qui étaient destinés « au service du peuple, comme un forum ou un théâtre » (Gaius, *Institutes* 3, 19, 2). Dans le droit romain, ces lieux faisaient partie des *res publicae* (« choses publiques ») qui comprenaient : les *loca publica*, à savoir les champs (*agri*), les zones urbaines, les bâtiments, les rues, les forums (comme le rappelle le juriste du début du I^{er} siècle Labéon, cité par Ulpien dans *Digeste* 43, 8, 2, 3) ; les fleuves ; les cloaques. Ces biens étaient administrés par des fonctionnaires, appelés en latin *curatores rei publicae* et en grec *logistai*, une fonction qui a été créée au début du II^e siècle sous les Antonins. Depuis Dioclétien, ils sont élus par les conseils locaux des cités et confirmés par l'empereur. Leur fonction principale était de superviser les finances des cités. S'ils étaient censés restaurer les bâtiments publics endommagés ou dégradés, ces fonctionnaires n'avaient pas cependant l'autorité d'entreprendre de nouvelles constructions qui restaient une compétence des empereurs et des gouverneurs de province (p. ex. la loi du *Code théodosien* 15, 1, 11, datée de 364 [Lizzi 2001]).

Selon le droit romain d'époque impériale, les cités sont propriétaires à la fois de biens meubles (*pecunia*) et immeubles (*praedia*). Néanmoins, les bâtiments qui composent la monumentalité publique – les forums, les thermes, les théâtres, les basiliques, etc. – ne pouvaient pas faire l'objet de vente ou de legs ; ils n'étaient pas à la disposition des cités [Thomas 2002, p. 1436-1437]. Ils faisaient partie des *res in usu publico* et en tant que tels ils ne faisaient partie ni du patrimoine du peuple romain ni du patrimoine de l'empereur [Dubouloz 2003, p. 102]. Ils étaient *res nullius*, « bien de personne », à savoir des biens collectifs à la disposition de tous les citoyens.

Dans les pages qui suivent, nous nous intéressons plus particulièrement aux lieux de rassemblement, périodiques ou spontanés, à l'intérieur des cités, où se retrouvent les diverses composantes de la société (citoyens et citoyennes, esclaves, étrangers et étrangères), par-delà leur identité religieuse. Il sera question des théâtres et des amphithéâtres ; des hippodromes et des cirques ; de l'agora ou du forum ; des basiliques ; et des thermes [→GADARA] [Lavan 2020]. Si les temples ne rentrent pas dans la catégorie juridique des *loca publica* et ne peuvent pas être considérés comme des espaces publics, leur territoire – et notamment les jardins qui les entouraient souvent – est de fait laissé à l'usage du public [Nemo-Pekelman 2023] ; ces espaces étaient notamment utilisés par les communautés juives lors de rassemblements festifs (Talmud de Babylone, *Avodah Zarah* 51b).

Dans tous ces espaces, des rites sont pratiqués. Selon les cas, il peut s'agir de rites publics ou de rites privés. Il ne faut pas oublier que l'opposition entre « public » et « privé », qui aujourd'hui nous est très familière, n'existe pas de la même manière dans les mondes

anciens. La question suscite depuis le ^{xix}^e siècle un vif débat chez les spécialistes. Pour simplifier, nous rappelons que, d'après les juristes anciens, dans le monde romain l'adjectif *publicus* définit ce qui appartient ou qui concerne le peuple. L'adjectif *privatus* en revanche désigne les activités des individus, des familles ou des associations. Les actions publiques sont faites pour le bénéfice du peuple et aux frais de la cité, alors que les actions privées concernent le bien des individus privés [Scheid 2013]. Cette distinction est valable aussi pour le domaine des cultes (publics et privés).

Pendant l'Antiquité tardive, les espaces publics (ainsi que les temples) sont sans cesse au centre d'une politique de protection de la part des constitutions impériales. Les monuments font en effet partie du décor urbain, mais surtout ils sont la preuve de la grandeur de l'empire. Les mesures de protection relatives à la monumentalité publique traversent l'histoire du droit tardif de la deuxième moitié du ^{iv}^e siècle jusqu'au ^{vi}^e siècle [McLynn 2009, p. 577] : les monuments civiques pouvaient être la cible de groupes chrétiens souhaitant détruire les images renvoyant à la religion traditionnelle [→SÉRAPÉUM] ou de tentatives de spoliation de la part de particuliers. Par exemple, en 510/511, le roi ostrogoth Théodoric [→] adresse une lettre au Sénat de Rome concernant le détournement des bâtiments publics à des fins privées ; il critique notamment la spoliation des *loca publica* et des *templa* et il encourage leur restauration (p. ex. Cassiodore, *Variae* 3, 31, 4).

Les exemples qui suivent montrent que, par-delà la construction des identités religieuses et les transformations topographiques de l'Antiquité tardive, les cités sont restées pendant longtemps un « terrain neutre » [Lepelley 2002]. Les autorités romaines n'ont pas conçu les espaces civiques comme des espaces de confrontation religieuse, car leur but était de garder la paix sociale [*infra*, n°1]. Cela vaut autant pour les fêtes civiques que pour les espaces publics, comme le montrent les sièges réservés à différents groupes [*infra*, n°3]. En revanche, de la part des auteurs chrétiens, nous assistons à une volonté de christianiser l'espace de la cité et à une tentative de définir la cité comme un espace religieux [*infra*, n°2].

1. L'agora, le lieu de rassemblement par excellence

Les espaces publics jouent un rôle important dans les récits de martyres, qui mettent en scène des déclarations de foi de chrétiens et transforment en spectacle les tortures qui leur sont infligées. Tel est le cas du *Martyre de Pionios*. Ce texte rapporte des événements placés en 250-251, sous l'empereur Trajan Dèce, mais sa composition finale est datée de la fin du ⁱⁱⁱ^e siècle [Ronchey 2000, p. 732]. Le prêtre Pionios est arrêté à Smyrne (actuelle Izmir en Turquie), une célèbre cité de la province d'*Asia*, avec un petit groupe pendant qu'ils célébraient l'eucharistie. Sur le chemin qui les emmène devant les autorités, les chrétiens traversent l'agora, dont le texte donne une description avant que Pionios ne se mette à y haranguer la foule. La description de l'agora illustre la manière dont celle-ci incarne, dans la représentation gréco-romaine de l'espace urbain, le lieu public par excellence, où se rassemblent tous les habitants de la ville, quel que soit leur genre, leur appartenance religieuse, leur activité professionnelle ou leur statut civique et social.

Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne 3, 5-7
(trad. Robert, Bowersock, Jones 1994, p. 34)

Et, dans le trajet, tous virent qu'ils portaient des liens, et rapidement comme pour un spectacle inattendu, une foule accourut (*sunedramen*), se pressant les uns contre les autres. Et, arrivés à l'agora, dans le portique Est, au double portail, toute l'agora et les portiques supérieurs étaient pleins de Grecs (*Hellênôn*) et de Juifs (*Ioudaiôn*), et de femmes (*gunaikôn*) aussi ; car ils étaient libres (*escholazon*), parce que c'était le grand shabbat (*mega sabbaton*). Ils montèrent aussi, pour voir, sur les bancs et sur les coffres (*kibôtia*) des marchands.

Le groupe de chrétiens arrêtés, composé de trois hommes et de deux femmes, rencontre une foule explicitement décrite comme composée d'hommes et de femmes, de juifs et de Grecs (*Hellênes*), c'est-à-dire de païens [→]. L'événement est précisément daté dans le calendrier local : « le 2 du sixième mois » (*Martyre de Pionios* 2, 1) correspond au 23 février dans notre calendrier [Barnes 2010, p. 373-377]. Si tant de personnes se trouvaient sur l'agora le jour de l'arrestation de Pionios avec ses compagnons et ses compagnes, c'est que celle-ci a lieu un jour de fête lors duquel la population ne travaillait pas (*escholazon*). Dans le récit chrétien, ce jour est nommé « grand shabbat », ce qui laisse penser que l'arrestation a eu lieu lors d'une fête juive ; toutefois, cela ne permettrait pas d'expliquer pourquoi elle était chômée par tous les habitant-e-s. On suppose donc que cette fête spécifique à une communauté religieuse locale était synchronisée avec une fête inscrite au calendrier officiel de la cité, vraisemblablement les Dionysies. Cela expliquerait la présence du gouverneur de la province, qui résidait à cette époque dans une autre cité, mais se rendait alors à Smyrne afin d'y rendre la justice. C'est donc devant lui que les chrétiens sont ensuite conduits (*Martyre de Pionios* 19, 1). La dénomination « grand shabbat » et l'information selon laquelle ce jour était chômé par toute la population de la ville signalent une coïncidence calendaire entre le calendrier civique et le calendrier de la communauté juive, lequel suivait un mode de calcul différent [→CALENDRIERS].

L'identification de la fête juive nommée « grand shabbat » n'est pas évidente. La formule grecque *mega sabbaton*, dont la construction syntaxique est inédite dans la littérature antique, a donné lieu à de multiples interprétations. En hébreu biblique comme en grec, le terme *shabbat* ou *sabbat* était utilisé de manière générique par les juifs pour désigner celle de leurs fêtes où le travail était prohibé. Deux hypothèses paraissent les plus vraisemblables pour identifier la fête juive qui tombait cette année-là un 23 février. Il peut s'agir de Pourim [Lane Fox 1997, p. 504], une fête qui commémore les événements rapportés dans le *Livre d'Esther* et qui était largement chômée dans de nombreuses communautés juives durant l'Antiquité tardive (Talmud de Babylone, *Megillah* 5b). Dans ce cas, la coïncidence de cette fête juive avec une fête civique à Smyrne serait l'effet du hasard. Le fait, pour l'auteur du texte, de placer l'arrestation de Pionios à une telle date pourrait alors soit relever de l'information historique, soit d'une construction polémique de l'auteur du récit. Celui-ci aurait alors délibérément voulu souligner le contraste entre le spectacle des souffrances chrétiennes et les réjouissances juives [→RAVENNE, n°2]. Alternativement, le « grand shabbat » pourrait désigner une fête spécifique à la communauté juive locale, comme il en existait par exemple à Alexandrie. Celle-ci aurait alors pu être volontairement synchronisée avec le calendrier officiel de la cité dans une optique de partage festif et de mise en scène de l'intégration de la communauté juive de Smyrne.

Cette description de l'agora, qui introduit le discours public de Pionios, s'inscrit dans une stratégie narrative qui cherche à montrer l'emprise du martyr sur la ville. Il s'agit d'une étape dans la pérégrination du groupe de chrétiens, qui est décrit traversant la totalité de l'espace urbain. On notera que cette construction narrative s'appuie sur des données topographiques précises : la description architecturale des « portiques » à étages et du « double portail » à l'est de la place est confirmée par les données issues des fouilles archéologiques de l'agora de Smyrne au II^e siècle.

2. L'emprise chrétienne sur les espaces publics : l'agora d'Antioche

Dans la deuxième moitié du IV^e siècle, la topographie des cités commence progressivement à se modifier, la présence chrétienne ayant de plus en plus de visibilité, notamment par la construction d'églises [→ROME ; →ESPACES FUNÉRAIRES]. À cette époque, Antioche (*Syria I*) est l'une des villes les plus importantes du monde romain : jusqu'à la fin du siècle, elle rivalise avec Constantinople pour la primauté dans l'Orient hellénophone et la cité est un observatoire privilégié des dynamiques de cohabitation et de compétition entre des groupes religieux différents, et incarne un paradigme des transformations religieuses de l'empire [Attali, Massa 2021 ; Sandwell 2007].

La vitalité et la fréquentation assidue des espaces publics antiochiens sont documentées par trois témoins d'exception : d'abord, le rhéteur Libanios qui dirigeait une école prestigieuse dans la ville [→MAÎTRE, n°2] et qui est notamment l'auteur de l'*Antiochikos*, un éloge de la cité ; ensuite, l'empereur Julien [→] qui y séjourna quelques mois lorsqu'il préparait l'expédition contre l'empire sassanide et qui rédigea un pamphlet polémique, intitulé *Misopogon* (« L'ennemi de la barbe ») où il stigmatise le comportement des habitants de la ville ; enfin, Jean Chrysostome qui a été ordonné diacre en 381, prêtre en 386 et qui prêcha à Antioche jusqu'en 397, lorsqu'il fut appelé à Constantinople comme évêque.

Dans l'imaginaire de Jean Chrysostome, la plupart des espaces publics de la cité accueille la ritualité indécente des païens : l'agora, le théâtre, le cirque, les thermes [→PUISSANCES ; →GADARA] sont tous des lieux habités par des puissances démoniaques qui corrompent les chrétiens antiochiens. Dans une homélie prononcée après un tremblement de terre (dont il n'est pas possible d'établir avec certitude la datation), l'auteur chrétien brosse un portrait polémique des individus qui participent aux rituels publics en les opposant à la pureté des chrétiens [Soler 2006, p. 33].

Jean Chrysostome, *Homélie sur le tremblement de terre (De terrae motu)* (trad. E. Soler 2006, p. 237, éd. PG 50, 714-715)

Il y a des hommes qui ont couronné des cratères, d'autres qui se sont réunis dans des sataniques banquets (*sumposia satanika*), d'autres qui ont dressé une table abondante, mais vous, vous avez célébré des vigiles si imposantes et vous avez purifié la cité tout entière par la marche mesurée de vos pieds saints, en parcourant tout l'espace autour de l'agora, en sanctifiant l'air (*ton aera hagion*). En effet, l'air est sanctifié par le chant des psaumes [...]. Vous avez sanctifié le sol, l'agora ; vous avez fait de notre cité une église.

[...]

Nul n'outrage son prochain, nul ne court à de sataniques banquets. Les maisons sont pures ; l'*agora* a été nettoyée. Le soir arrive et nulle part, il n'y a des chœurs de jeunes gens chantant des chants de théâtre. Il y a des chœurs, mais ce ne sont pas des chœurs de débauche ; ce sont des chœurs de courage. Il est possible d'entendre sur l'*agora* des hymnes ainsi que de ceux qui sont restés chez eux, pour l'un le chant de psaumes, pour l'autre le chant d'hymnes. La nuit tombe et tous se rendent à l'église, le port où il n'y a pas de vagues, où règne le calme à l'abri des flots. Je pensais qu'après un ou deux jours, la veille avait brisé vos corps. Mais en réalité, plus la veille se prolonge, plus votre zèle augmente.

Le discours prononcé dans la Grande église d'Antioche par Jean vise à donner une image d'une cité habitée par deux communautés aux frontières identitaires bien établies. D'une part, les païens qui accomplissent des gestes rituels insensés, sinon diaboliques, en couronnant des cratères, c'est-à-dire des vases où l'on mélange le vin et l'eau, et qui sont « sataniques », puisque les convives consomment beaucoup de vin et mangent de la viande sans doute issue de sacrifices [→ORTHOPRAXIE]. D'autre part, les chrétiens qui se sont opposés à la souillure et à la débauche de la cité païenne et qui ont procédé à plusieurs rituels de purification [→PUR], accomplis à travers la prière, les hymnes et le chant des psaumes. Le tremblement de terre qui a frappé Antioche devient dans les paroles de Jean l'occasion d'une sanctification (c'est-à-dire d'une christianisation) de la cité. L'auteur célèbre les chrétiens qui ont transformé la cité en une église : dans sa vision de la réalité qui l'entoure, l'espace public de la cité et l'espace communautaire des chrétiens doivent se superposer, car il n'y a pas de place pour d'autres pratiques que les rituels chrétiens. L'*agora* qui est au centre de l'homélie n'est pas clairement identifiable, car notre connaissance de la topographie d'Antioche est – encore aujourd'hui – assez limitée [Mayer 2012, p. 83].

Par-delà une telle représentation binaire (païens *versus* chrétiens) donnée par Jean Chrysostome, le problème des autorités ecclésiastiques de la cité était vraisemblablement d'empêcher les chrétiens de participer aux rituels (publics et/ou privés) qui se célébraient dans les espaces publics de la cité. Il s'agit d'une véritable compétition pour attirer les fidèles à l'église et Jean utilise les effets rhétoriques du genre homilétique pour forcer les traits de sa représentation et pour alarmer les chrétiens des dangers démoniaques du partage de l'espace avec les chrétiens.

3. Les bâtiments de spectacle : lieux de rencontre des différents groupes sociaux

Les divertissements scéniques étaient dans le monde gréco-romain un lieu majeur de cohésion civique, où des annonces étaient par exemple faites au public par les hérauts de la cité. Tous et toutes étaient susceptibles d'y assister, quel que soit leur genre, leur statut civique et social ou leur appartenance religieuse [Weiss 2014]. Ainsi, tout comme les païens, les juifs fréquentaient les théâtres, amphithéâtres, hippodromes, stades ou autres bâtiments similaires [Friedheim 2006, p. 347-357]. C'était également le cas de nombreux chrétiens, malgré les débats théologiques sur l'(in)compatibilité des représentations théâtrales et des jeux avec la foi chrétienne (Tertullien, *Contre les spectacles* 1 ; Augustin, *Confessions* 3, 2, 2). Parmi les sources attestant cette diversité, on dispose d'inscriptions gravées ou peintes sur les gradins des lieux de divertissement : elles marquent des secteurs réservés à des groupes clairement identifiés. Ces groupes étaient construits sur la base de critères variés, parmi lesquels l'âge,

le statut civique, l'activité professionnelle, ou encore l'identité religieuse [Chaniotis 2002], ce qui fait des bâtiments voués aux divertissements un espace de compétition religieuse.

Entre le v^e et le vi^e siècle, le bâtiment de réunion (*bouleuterion*) du conseil de la cité d'Aphrodisias (*Caria*) a fait l'objet d'importants travaux afin de le transformer en odéon et d'y représenter des spectacles musicaux [Lavan 2020, p. 846-847]. Les nombreuses inscriptions permettent d'identifier une partie du public qui fréquentait l'édifice [Rouéché 1993, p. 117-124].

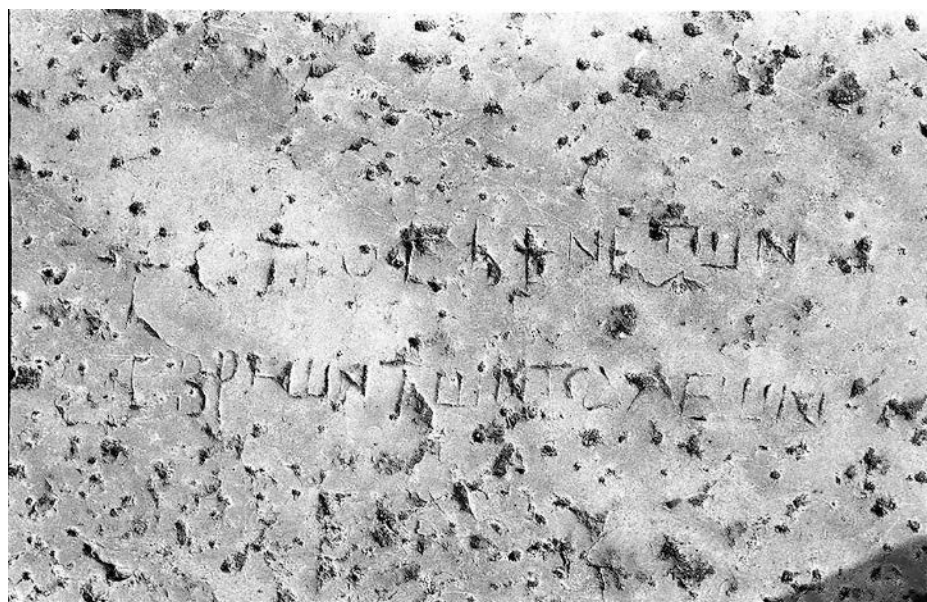
Inscriptions de l'Odéon d'Aphrodisias (IAph 2, 6 ; 2, 8 ; 2, 18 ; trad. Rouéché 1989, p. 179-180)

Bloc B, rangée 5 : Emplacement des jeunes hommes (*topos neoterō[n]*)

Bloc B, rangée 8 : Emplacement des juifs (*topos Hebreôn*).

Bloc D, rangée 6 : Emplacement des Bleus, des Anciens juifs (*topos Benetôn Hebreôn tôn paleôn*).

Bloc E, rangée 1 : (croix)



Il n'est pas certain que toutes les inscriptions aient été réalisées à la même époque, mais certaines formulations permettent d'en préciser la datation. Les Bleus mentionnés sont, avec les Rouges, les Blancs et les Verts, l'une des quatre factions qui s'opposent lors des courses de chars. Aux v^e et vi^e siècles, l'appartenance à l'une ou l'autre de ces factions, qui constituaient de véritables forces politiques [Cameron 1976], structurait la vie sociale des centres urbains, y compris dans les cités qui n'avaient pas d'hippodrome, comme Aphrodisias. Les sources littéraires chrétiennes qui relèvent de l'orthodoxie impériale font de certaines identités religieuses jugées déviantes le critère par excellence d'appartenance à la faction des Bleus : celle-ci serait composée de chrétiens miaphysites soutenus par les juifs. Le chroniqueur Jean Malalas (*Chronique* 16, 6) décrit ainsi une émeute qui avait eu lieu de son vivant dans sa cité d'Antioche : en 507, des mécontents d'une victoire des Bleus s'en

seraient pris à la communauté juive locale ainsi qu'à la synagogue voisine en représailles [Attali, Massa 2021].

Dans ces inscriptions, les juifs apparaissent sous le nom d'« Hébreux » (*Hebreoi*, forme altérée du plus courant *Hebraioi*), une de leurs autodésignations habituelles dans l'Antiquité tardive, notamment dans l'épigraphie grecque [→JUIFS]. En plus d'un espace réservé à des juifs sans autre précision, on trouve aussi au moins un groupe interne à la communauté juive, constitué sur des critères à la fois d'âge et de statut social : celui des « Anciens juifs » (*Hebraioi hoi palaioi*). Les « Anciens » étaient des membres éminents des communautés synagogales, investis de fonctions particulières ; bien qu'ils soient fréquemment mentionnés dans les inscriptions juives en grec, on ignore leurs attributions exactes, qui devaient varier selon les lieux. La formule « Emplacement des Bleus, des Anciens juifs » peut être comprise de deux manières différentes. Dans la mesure où des sources associent les juifs aux Bleus, une première interprétation y voit la réservation d'un espace réservé aux anciens juifs appartenant à cette faction. Toutefois, il peut aussi s'agir d'une série de deux inscriptions différentes, l'une déterminant une zone réservée aux Bleus et l'autre les gradins des Anciens juifs. Une question similaire se pose à propos du groupe des « jeunes » (*neoteroi*). Il peut s'agir soit du groupe des jeunes hommes de la cité, également répartis entre les factions de l'hippodrome, soit d'un groupe interne à la communauté juive, connu par exemple à Hypaepa en *Lydia* (CII 2, 755). Outre les inscriptions qui désignent nommément le groupe ou l'individu auquel l'emplacement est réservé, on trouve également des motifs iconographiques que l'on interprète communément comme des marqueurs d'identité religieuse. La croix du bloc E signale ainsi vraisemblablement le siège d'un chrétien.

Cette alternance de formules et de motifs faisant référence à des individus ou des groupes liés à des factions ou des communautés religieuses était fréquente dans les bâtiments publics de l'Orient romain tardif. Dans le cirque de Tyr, métropole de *Phoenicia I*, des inscriptions signalent des sièges réservés aux Bleus et aux Verts [Rey-Coquais 2002]. Un espace y est également identifié comme celui des samaritains [→JUIFS], tandis que les inscriptions individuelles sont associées soit à des croix, soit à des chandeliers à sept branches ou menorah [→ESPACES FUNÉRAIRES, n°2].

Bibliographie

- Attali, Massa 2021 : M. Attali, F. Massa, « A pagan temple, a martyr shrine, and a Synagogue in Daphne : Sharing religious sites in fourth century Antioch », dans M. Burchardt, M. Giorda (éd.), *Geographies of Encounter : The Rise and Fall of Multi-Religious Spaces*, Malden [MA], p. 75-98.
- Barnes 2010 : T. Barnes, *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen.
- Cameron 1976 : A. Cameron, *Circus Factions : Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford.
- Chaniotis 2002 : A. Chaniotis, « Zwischen Konfrontation und Interaktion : Christen, Juden und Heiden im spätantiken Aphrodisias » dans A. Ackermann, K. Müller (éd.), *Patchwork : Dimensionen multikultureller Gesellschaften : Geschichte, Problematik und Chancen*, Bielefeld, p. 83-128.
- Dubouloz 2003 : J. Dubouloz, « Formes et enjeux de la gestion quotidienne du territoire urbain dans la cité tardive », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 14, p. 99-114.
- Friedheim 2006 : E. Friedheim, *Rabbinisme et paganisme en Palestine romaine. Étude historique des « realia » talmudiques (I^{er}-IV^e siècles)*, Leiden – Boston.
- Lane Fox 1997 : R. Lane Fox, *Païens et chrétiens : la religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Toulouse (1^{ère} éd. anglaise London, 1986).
- Lavan 2020 : L. Lavan, *Public Space in the Late Antique City*, vol. 2, Leiden – Boston.

- Lepelley 2002 : C. Lepelley, « Le lieu des valeurs communes. La cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive », dans H. Inglebert (éd.), *Idéologies et valeurs civiques dans le Monde Romain. Hommage à Claude Lepelley*, Paris, p. 271-285.
- Lizzi 2001 : R. Lizzi, « Paganesimo politico e politica edilizia : la cura Urbis nella tarda antichità », *Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana. XIII Convegno internazionale in memoria di André Chastagnol*, Roma, p. 672-707.
- Mayer 2012 : W. Mayer, « The topography of Antioch described in the writings of John Chrysostom », dans *Les sources de l'histoire du paysage urbain d'Antioche sur l'Oronte*, Paris, p. 81-100.
- McLynn 2009 : N.B. McLynn, « Pagans in a Christian Empire », dans Ph. Rousseau (éd.), *A Companion to Late Antiquity*, Malden (MA), p. 572-587.
- Nemo-Pekelman 2023 : C. Nemo-Pekelman, « "Law as a weapon". The status of temples, heretic Churches, and Synagogues and the legal mechanisms for their confiscation and reallocation to Catholic Churches (4th-5th c.) », dans F. Massa, M. Attali (éd.), *Shared Religious Sites in Late Antiquity. Negotiating Cultural and Ritual Identities in the Eastern Roman Empire*, Basel, p. 53-72.
- Rey-Coquais 2002 : J. Rey-Coquais, « Inscriptions de l'hippodrome de Tyr », *Journal of Roman Archaeology* 15, p. 325-335.
- Robert, Bowersock, Jones 1994 : L. Robert, G.W. Bowersock, C. Jones (éd.), *Le Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne*, Washington.
- Ronchey 2000 : S. Ronchey, « Les procès-verbaux des martyres chrétiens dans les *Acta Martyrum* et leur fortune », *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 112/2, p. 723-752.
- Rouéché 1989 : C. Rouéché, *Aphrodisias in Late Antiquity : The Late Roman and Byzantine Inscriptions Including Texts from the Excavations at Aphrodisias Conducted by Kenan T. Erim*, London.
- Rouéché 1993 : C. Rouéché, *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods*, London.
- Sandwell 2007 : I. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge.
- Scheid 2013 : J. Scheid, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris.
- Soler 2006 : E. Soler, *Le sacré et le salut à Antioche au IV^e siècle apr. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Beyrouth.
- Thomas 2002 : Y. Thomas, « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », *Annales* 57, p. 1431-1462.
- Weiss 2014 : Z. Weiss, *Public Spectacles in Roman and Late Antique Palestine*, Cambridge [MA].

Référence de l'illustration

Inscription de l'Odéon d'Aphrodisias, *I Aph* 2.18. Photo © Mossman Rouéché, 2001, reproduite avec la permission de l'auteur.

Figures d'autorité

1. PRÊTRE

Dario Cellamare, Francesco Massa et Gaetano Spampinato

Nous associons généralement les prêtres à des figures dépositaires de l'autorité et du savoir en matière de religion. Les prêtres et les prêtresses sont considérés comme les seules personnes autorisées à accomplir les actes rituels nécessaires pour vénérer les divinités. Lorsque nous abordons leurs fonctions dans les mondes (tardo-)antiques, nous devrions tenir compte de deux difficultés principales : d'une part, les prêtres (gr. *hiereus*, *hiereia* ; lat. *sacerdos*) ne célébraient pas l'ensemble des pratiques attendues par les divinités, car d'autres figures avaient des fonctions rituelles très importantes (notamment les magistrats et les autorités de la cité) ; d'autre part, chaque tradition religieuse antique attribuait à des agents rituels appelés « prêtres » ou « prêtresses » des fonctions spécifiques : ces figures n'accomplissaient pas les mêmes tâches, leurs statuts sociaux et rituels différaient et leurs titres pouvaient varier selon les contextes. Par conséquent, peu d'interactions sont attestées entre les prêtres des différents cultes tardo-antiques : la dimension compétitive des religions tardo-antiques [→PARTIE I, n°1.5] ne passait pas par une confrontation entre les prêtres de divers cultes. Ne pouvant présenter dans ce chapitre les différences entre les diverses fonctions sacerdotales des religions de l'Antiquité tardive, nous nous contenterons de donner quelques informations générales qui devraient être utiles pour l'analyse de plusieurs documents présents dans ce volume.

Dans les mondes polythéistes, la religion civique [→RELIGION ; →PIÉTÉ ; →ORTHOPRAXIE] gérait les rapports entre les composantes humaines et divines de la cité. Cela signifie qu'une partie importante, sinon la plus importante, des tâches rituelles était accomplie par les hommes politiques dans le cadre de leurs fonctions dans l'administration de l'empire [*infra*, n°2]. Pour cette raison, celles que nous appelons par commodité « charges religieuses » faisaient partie des magistratures que les hommes politiques assuraient au cours de leur carrière au sein de la cité. Un seul individu pouvait alors cumuler de nombreuses fonctions rituelles [*infra*, n°1]. Dans les cités grecques, par exemple, les citoyens pouvaient être amenés à assurer des charges en lien avec les espaces religieux : ils devaient faire respecter les règlements des sanctuaires, organiser les fêtes religieuses et vérifier les finances des temples [Bruit Zaidman 2001, p. 43].

Cela signifie également que les religions polythéistes n'avaient pas de « clergé » au sens d'un ensemble unifié de prêtres pour une même religion. Dans plusieurs cas (sacrifices domestiques, mariages, etc.), les actes rituels étaient accomplis par les individus eux-mêmes, sans l'intermédiaire des prêtres. Les citoyens agissaient souvent en tant qu'agents rituels, c'est-à-dire qu'ils présidaient certaines pratiques, sans pour autant assumer de charges sacerdotales.

Les cultes polythéistes prévoyaient de nombreuses prêtrises, mais celles-ci n'existaient qu'en fonction d'un temple ou d'un sanctuaire : tous les prêtres et toutes les prêtresses

étaient rattachés à une divinité et à un lieu de culte. En termes d'activités exercées, les sacerdoce ne se distinguaient pas énormément des magistratures de la cité : dans les cités grecques, par exemple, les prêtrises étaient souvent attribuées par tirage au sort et avaient une durée annuelle, même si certaines charges sacerdotales étaient réservées à des familles spécifiques et pouvaient durer à vie. À Rome aussi, toute personne exerçant une autorité publique devait accomplir des tâches sacerdotales (consuls, préfets, sénateurs, gouverneurs, etc.). Les prêtres et les prêtresses (lat. *sacerdotes*) s'occupaient de l'organisation des rites civiques en assistant les magistrats dans leurs fonctions rituelles ; la seule fonction qui leur était réservée était « la gestion et la production du droit sacré, matière dans laquelle ils étaient l'instance la plus élevée » [Scheid 2010, p. 118]. Les prêtres étaient réunis en quatre collèges majeurs (pontifes, augures, quindécemvirs, septemvirs) [Prescendi 2018] : le collège des pontifes était présidé par le *pontifex maximus* (« grand pontife »), une fonction assurée par l'empereur jusqu'au moins à l'époque de Gratien (367-383).

Dans ce rapport imbriqué entre politique et religion qui caractérise les polythéismes, il va de soi que les individus détenant des charges sacerdotales n'étaient pas consacrés : leur vie n'était pas entièrement vouée au culte des divinités. De manière générale, « le prêtre était un citoyen comme un autre » [Scheid 2017³, p. 127]. Dans de rares cas, comme celui des vestales à Rome ou du hiérophante des mystères d'Éleusis, les agents rituels pouvaient être consacrés, c'est-à-dire être soumis à une procédure qui les rendait la propriété des divinités [→SACRÉ]. Ils étaient alors contraints de suivre des règles de vie rigides ; il s'agissait cependant d'exceptions. Inscrits dans un cadre public, les prêtres intervenaient rarement dans la religion domestique qui était le plus souvent gérée par le chef de la famille : ainsi, les mariages et les rites funéraires ne demandaient pas la présence d'un prêtre ou d'une prêtresse.

Le statut des prêtres (hébr. *kohen*, pl. *kohanim*) est radicalement différent dans le judaïsme, où ceux-ci constituent un groupe à part au sein de la population. En effet, selon la Bible hébraïque, Dieu a désigné Aaron et ses descendants (*Exode* 28, 1 ; *Lévitique* 6, 15) comme organisateurs et responsables du culte sacrificiel et leur a adjoint tous les membres de la tribu de Lévi – les Lévites – comme agents rituels (*Nombres* 3-4). La prêtrise juive est donc définie comme une consécration héréditaire dont les lignages sont enregistrés dans la Bible (*1 Chroniques* 24). S'il n'existe pas de prêtresse dans le judaïsme, les femmes appartenant à des familles sacerdotales sont, comme leurs parents masculins, soumises à des règles de comportement différentes de celles qui régissent le reste de la population juive, notamment en ce qui concerne la pureté rituelle [→PUR] et le mariage [→GADARA, n°6] ; ces lois sont encore plus restrictives en ce qui concerne le grand-prêtre. Avec la destruction du temple de Jérusalem en 70, les prêtres se voient progressivement privés de leur fonction culturelle, à l'exception de la récitation d'une bénédiction lors de l'office synagogaal (*Nombres* 6, 22-27 ; Talmud de Babylone, *Sotah* 38b) ; s'ils conservent leur statut spécifique, ils perdent progressivement leur autorité religieuse au profit des rabbins au cours de l'Antiquité tardive.

Les groupes chrétiens du monde impérial proposent une conception du sacerdoce qui diffère radicalement de celle des cultes polythéistes et du judaïsme. Il convient d'abord de rappeler que le terme grec pour « prêtre », *hiereus*, n'est attesté pour définir les agents cultuels chrétiens qu'à partir de la fin du I^{er} siècle et que même plus tard le terme le plus courant pour appeler le personnel rituel responsable d'une communauté (gr. *ekklësia*) chrétienne est « presbytre » (*presbuteros*). Les prêtres/presbytres apparaissent déjà dans les premiers écrits chrétiens du I^{er} siècle. En particulier, Paul, dans plusieurs de ses lettres, parle des différentes figures à qui est confiée la gestion des sectateurs de Jésus [Nicklas 2013].

Toutefois, l'un des premiers auteurs chrétiens à avoir parlé en détail du rôle du *presbuteros* par rapport aux autres figures, en particulier l'évêque, est Ignace d'Antioche, actif au début du II^e siècle. Dans des lettres envoyées aux différents groupes chrétiens des cités de l'Asie Mineure, Ignace précise les rôles au sein de l'*ekklësia* – l'une des premières tentatives de définition de l'« ordre ecclésiastique » (*taxis ekklesiastikê*). Cette structure devait prévoir une hiérarchie bien établie : l'évêque représentait le pouvoir divin et garantissait la cohésion de la communauté ; les prêtres formaient l'assemblée apostolique et soutenaient l'évêque dans ses décisions ; les diacres, enfin, assistaient les *presbuteroi* dans leurs activités (*Lettre aux Magnésiens* 6, 1). Toutefois, seuls les évêques et les prêtres étaient autorisés à administrer les sacrements. Chez Ignace, la figure du prêtre concentre deux fonctions principales : le soutien aux tâches administratives de l'évêque dans la gestion de la communauté et l'accomplissement des rituels [Adamczewski 2001].

Le témoignage d'Ignace d'Antioche pourrait faire penser à une hiérarchie ecclésiastique rigide définie depuis le début du II^e siècle. Néanmoins, la réalité est plus complexe. Jusqu'à la fin du III^e siècle, les sources qui évoquent les rôles au sein de différents groupes chrétiens de l'empire montrent que les organisations internes varient selon les contextes. Par exemple, encore au III^e siècle, la suprématie de l'évêque n'est pas un fait acquis : certains mouvements chrétiens, comme le montanisme, confiaient la direction des communautés aux prophètes [→], qui, à la différence des évêques, étaient censés être en contact direct avec Dieu. Dans ce panorama, le prêtre restait une figure aux contours flous : il semble avoir le même pouvoir que l'évêque en ce qui concerne l'accomplissement des rituels, mais il n'a pas son autorité au niveau administratif et décisionnel. Dans certaines situations, il occupait une fonction « auxiliaire » comparable à celle des diacres, mais, à la différence de ceux-ci, il pouvait accomplir les liturgies [→], ce qui lui conférait une grande autorité. Même au IV^e siècle, ce rôle « intermédiaire » engendra des conflits avec certaines figures, comme Aérius, prêtre arien de Sébaste (*Cilicia*), qui rejetait la supériorité des évêques, selon le témoignage d'Épiphane de Salamine (*Panarion* 75, 4, 1-3).

C'est au IV^e siècle que la définition des rôles et des figures de la hiérarchie ecclésiastique, dont celui du prêtre, devient plus précise [Stockhausen 2013]. Bien que des différences subsistaient entre régions de l'empire, on assiste à des tentatives d'uniformisation des caractéristiques des *presbuteroi*. Par exemple, on fixe les règles de la consécration, le rite par lequel un homme est ordonné prêtre. En général, elle se faisait par l'imposition des mains de l'évêque et une prière, conférant ainsi au candidat le pouvoir d'administrer les sacrements et de guider la communauté. La désignation des prêtres dans différentes communautés constitue souvent un motif de conflit pour le pouvoir entre les évêques d'une province, qui, à travers les consécractions, cherchent à contrôler le territoire. Par exemple, vers 394 on assiste à l'éclatement d'une véritable « crise diplomatique » entre l'évêque de Jérusalem, Jean, et celui de Constantia de Chypre, Épiphane. Ce dernier, en effet, avait consacré son ami Paulinien (frère du théologien Jérôme) comme prêtre de Bethléem (*Palaestina I*), une ville qui était sous le « contrôle administratif et spirituel » de Jean et de l'église de Jérusalem [→].

Durant le IV^e siècle, les autorités chrétiennes établissent également que la charge de prêtre serait exercée à vie – un aspect déjà mentionné dans les premiers écrits chrétiens. En d'autres termes, une fois consacré, le *presbuteros* reste prêtre jusqu'à sa mort, à moins qu'il n'accède à la fonction épiscopale. Enfin, c'est à cette époque que les fonctions de prêtre sont formalisées : en plus d'administrer les sacrements, il doit gérer et prendre soin de sa communauté. On constate donc que, dans un contexte où le christianisme est en expansion, les

prêtres deviennent garants d'une présence « capillaire » et d'un contrôle des communautés chrétiennes de la part des autorités ecclésiastiques : le rôle rituel, qui rapproche les prêtres chrétiens des prêtres des autres traditions religieuses de l'empire tardif, est associé à un rôle administratif de caractère local et urbain [*infra* n°3].

1. Vettius Agorius Prétextat et les multiples charges sacerdotales

Dans la Rome de la seconde moitié du IV^e siècle (environ de 370 à 390), plusieurs membres de l'aristocratie ont fait graver dans la pierre la liste des fonctions politiques et religieuses qu'ils avaient exercées au long de leur vie [Cameron 2011]. Ces inscriptions constituent un témoignage précieux de la continuité des prêtrises traditionnelles, au moins jusqu'à la fin de l'époque théodosienne, et reflètent le fonctionnement du polythéisme romain qui permettait l'accumulation de charges sacerdotales sans exigence d'exclusivité.

Le cas le plus célèbre est sans doute celui de Vettius Agorius Prétextat qui durant sa vie (vers 320-384) a franchi les étapes principales du *cursus honorum* romain, en associant des fonctions religieuses à des responsabilités politiques [Massa 2018]. Sa biographie est connue grâce à plusieurs sources, tant littéraires (p. ex. Symmaque, *Lettres* 1, 47-51 et Jérôme, *Contre Jean de Jérusalem* 8) qu'épigraphiques. L'inscription la plus intéressante pour notre propos est son épitaphe, lorsqu'il était *consul designatus* (« désigné ») pour l'année suivante. Peu de temps après sa mort et en tout cas avant 397, son épouse Aconia Fabia Paulina a fait graver sur une base en marbre une longue inscription énumérant la liste des charges de Prétextat, accompagnée de trois poèmes funéraires versifiés.

Inscription funéraire de Prétextat, datée entre 384-397 (CIL 6, 1779 = ILS 1259 ; trad. F. Massa)

Aux dieux Mânes, Vettius Agorius Praetextatus, augure (*augur*), pontife de Vesta (*p[ro]ntifex Vestae*), pontife du Soleil (*pontifex Sol[is]*), quindécemvir (*quindecemvir*), curiale d'Hercule (*curialis Herc[ul]is*), initié (*sacrat[us]*) à Liber et à Éleusis, hiérophante (*hierophanta*), néocore (*neocorus*), taurobolié (*tauroboliatus*), père des pères (*pater patrum*), questeur candidat, préteur urbain, correcteur de Tuscie et Ombrie, consulaire de Lusitanie, proconsul d'Achaïe, préfet de la Ville, délégué du Sénat cinq fois, préfet du prétoire d'Italie et d'Illyrie, consul ordinaire désigné.

Le texte cité est tiré du front de la base conservée aujourd'hui aux Musées du Capitole à Rome. Malheureusement le lieu de découverte reste inconnu, rendant impossible de déterminer si l'inscription était affichée dans un lieu public ou – plus probablement – privé. L'inscription commence par une invocation courante en contexte funéraire, celle aux Mânes, un nom collectif qui renvoyait à l'ensemble des défunts d'une maison.

La liste des fonctions est divisée en deux parties. Elle regroupe d'abord les fonctions religieuses de Prétextat, séparées entre *sacra publica* (les rites publics, célébrés au nom et aux frais de la cité) et les *sacra privata* (célébrés en contexte associatif ou domestique). Parmi les *sacra publica*, Prétextat avait exercé la fonction d'augure, c'est-à-dire un membre du collège qui interprétait les présages issus des phénomènes naturels ; de pontife de Vesta, un titre qui, au IV^e siècle, devrait correspondre à celui de *pontifex maior* ; de pontife du Soleil, qui est le résultat de la réforme de l'empereur Aurélien en 274 introduisant dans les collèges

majeurs aussi les pontifes du Soleil ; et de quindécemvir, c'est-à-dire membre du collège qui était responsable de la conservation et de la consultation des *Livres Sibyllins* [→SIBYLLE]. Le titre de curiale d'Hercule renvoie à une charge dont les spécificités ne sont pas claires, mais qui pourrait renvoyer à un agent rituel dans une association en l'honneur d'Hercule. Cette fonction fait la transition vers les *sacra privata* : Prétextat avait été initié à des rites dionysiaques (Liber est le dieu romain qui renvoie au Dionysos grec), mais nous ignorons où ces cérémonies avaient eu lieu ; il avait également participé aux mystères d'Éleusis en Grèce [→MYSTÈRES, n°2], sans doute lorsqu'il avait été proconsul de la province d'Achaïe sous l'empereur Julien. D'autres fonctions sont encore rappelées dans ce contexte : il avait été néocore, un titre générique qui désigne l'administrateur d'un temple, mais qui dans l'Antiquité tardive est souvent associé au culte d'Isis et Sarapis [→RIVALITÉS, n°3] ; taurobolié, ce qui signifie qu'il avait célébré le rite du taurobole, le sacrifice d'un taureau « dont les testicules font l'objet d'un traitement particulier (l'animal est châtré, les testicules sont sacralisés puis vraisemblablement portés dans un récipient cultuel, le *kernos*, et sont enfin brûlés et enfouis) » [Van Haepelen 2015, p. 100] ; père des pères, c'est-à-dire qu'il a rejoint la fonction la plus élevée des rites en l'honneur du dieu Mithra [→RIVALITÉS, n°2].

L'inscription continue en présentant les fonctions politiques qui faisaient partie du *cursus honorum* de l'élite romaine : ces fonctions sont classées chronologiquement pour illustrer son ascension au sein de la hiérarchie politique de la cité de Rome. La liste se termine par le titre de « consul ordinaire désigné », ce qui signifie que Prétextat est décédé après avoir été nommé consul, mais avant d'exercer cette fonction.

La critique a souvent fait de Prétextat le modèle exemplaire de la pluralité des fonctions religieuses pendant l'Antiquité tardive, suscitant de nombreux débats autour de sa figure. En tant qu'homme politique Prétextat cumulait des charges sacerdotales de la religion publique de la cité de Rome ; à celles-ci, il associait un certain nombre de fonctions rituelles et d'initiations qui relevaient du choix personnel des individus. Pour reprendre la belle formule de Nicole Belayche [2017, p. 72], Prétextat était « à la fois un savant, un philosophe et un spécialiste du rituel ». La mémoire de ce personnage sera célébrée dans le premier livre des *Saturnales* de Macrobie dans les années 420-430.

2. Les prêtres du culte impérial tardif : religion(s) ou activité civique ?

Les prêtres du culte impérial sont un exemple significatif de l'unité de l'aspect politique et religieux dans le monde antique [*supra*]. Pour simplifier, on entend par « culte impérial » la pluralité des rites accomplis tant au bénéfice de l'empereur que ceux adressés directement aux empereurs (morts, déifiés, vivants), aux membres de leurs familles et/ou à leurs entités méta-humaines (*genius*, *numen*, etc.). Ces honneurs sont intégrés aux différents cultes locaux et en respectent les modalités de célébration. Par conséquent, il n'y a jamais eu un type unique de culte impérial [Frijia 2019].

De manière générale, il y avait deux niveaux d'accomplissement de ces cultes : un premier à l'échelle municipale – « flamines » (*flamines*) dans la partie latine ; « prêtres » (*hiereis*) dans la partie grecque – et un deuxième à celle provinciale, lié aux assemblées fédératives de plusieurs villes – « prêtres » (*sacerdotes*) ; « grands prêtres » (*archiereis*), bien que ces termes puissent également être utilisés pour d'autres prêtrises [Filippini 2016].

Ces prêtres n'accomplissaient pas matériellement les sacrifices. Ils devaient plutôt organiser les jeux, les banquets et les spectacles, participer aux réunions de la ville et de la province. Pendant ces cérémonies, avaient lieu les rites en l'honneur des empereurs. L'exercice de cette fonction, point culminant de la carrière municipale, permettait de tisser un « réseau politique » qui liait la population locale, l'élite municipale, les gouverneurs de province et les empereurs [Price 1984, p. 284].

Presque tous les empereurs figurant dans le *Code théodosien* [→LÉGISLATION] ont, à partir de Constantin [→n°2], accordé des bénéfices à ces magistrats. Par exemple, une loi de 371 de Valentinien, Valens et Gratien à Viventius, préfet du prétoire des Gaules, établit l'exemption des devoirs curiales [→LITURGIE] pour tous ceux qui ont accompli le service sacerdotal provincial comme récompense « de leur loyauté et de leur diligence dans l'administration des affaires publiques » (*Code théodosien* 12, 1, 75 : trad. R. Delmaire, SC n°531).

Si les charges en lien avec le culte impérial sont attestées tout au long du iv^e siècle et même au v^e siècle, la critique s'interroge sur la diminution progressive (jusqu'à la suppression) de leur dimension rituelle polythéiste. Nous nous contenterons de mentionner une loi de 399 promulguée par Arcadius et Honorius. Les deux empereurs écrivent au proconsul du diocèse d'*Africa*, Apollodorus, afin de garantir que « lorsque l'exigera la célébration des vœux publics », soient données au peuple des fêtes « selon la coutume ancienne » (*secundum veterem consuetudinem*), comprenant des « banquets de fêtes » (*festiva convivia*). Arcadius et Honorius disent aussi que, bien qu'ils aient aboli les « rites profanes » (*profani ritus*), ils ne veulent pas que soient « abolies les réunions festives des citoyens et la liesse populaire », tout en devant être effectuées sans sacrifices et superstition (*Code théodosien* 16, 10, 17, trad. R. Delmaire, SC n°497). L'imbrication persistante des différents niveaux (politique, religieux, ludique, alimentaire, etc.) pouvait laisser une marge d'action assez floue pour les païens [Lizzi Testa 2009].

Ce n'est pas un hasard si cette loi s'adresse précisément au proconsul d'*Africa* : c'est de là que viennent les cas les plus nombreux des prêtres du culte impérial tardo-antique et les attestations de ces charges dans la région vont du i^{er} au vi^e siècles, y compris pendant la période vandale [→CARTHAGE]. Certaines de celles-ci présentent une coexistence significative d'éléments chrétiens. L'inscription présentée ici en fait partie.

**Inscription funéraire de Iulius Honorius, fin iv^e-début v^e siècle
(CIL 8, 23045a ; trad. D. Cellamare)**

α†ω Iulius/Hono/rius/fl(a)m(en)/p(er)p(etuus)

in/pace/bixit/annis/LXII

α†ω Iulius Honorius, flamine perpétuel, a vécu en paix 62 ans



Ce document provient d'une mosaïque ornant le sol d'un bâtiment – interprété comme une basilique chrétienne – de Uppenna (*Africa proconsularis*,auj. Henchir Chigarnia). C'est une inscription funéraire pour Iulius Honorius, flamine perpétuel : il avait exercé la charge municipale de prêtre du culte impérial. Le texte présente au début l'*alpha* et l'*omega* (la première et la dernière lettre de l'alphabet grec, le commencement et la fin de tout), surmontés par le christogramme (les initiales *Chi-Rhô* du mot « Christ » en guise de croix). L'expression « a vécu en paix » (*in pace <b=v>ixit*) est une formule typiquement chrétienne. Ces éléments qualifient le défunt en tant que chrétien. Dans le contexte africain, le christogramme sur les sépultures devient courant à l'époque vandale, mais dans ce cas on a proposé une date antérieure, fin IV^e-début V^e siècle, pour des raisons stylistiques. En effet, dès la seconde moitié du IV^e siècle des inscriptions d'individus chrétiens exerçant des activités traditionnelles sont présentes dans la région : on peut citer aussi le cas d'Aelius Julianus, chrétien, prêtre du culte impérial de Thamugadi (*Numidia*,auj. Timgad), qui entre 364 et 367 restaure le capitole local (*CIL* 8, 2388 ; *AE* 1913, 25).

Les spécialistes s'interrogent sur les raisons du maintien de ces charges par les chrétiens. Claude Lepelley [2002, p. 276], par exemple, a proposé que l'exercice des sacerdoces impériaux, à partir de Constantin, n'impliquait plus de sacrifices : cela aurait engendré une sorte de « sécularisation » des charges civiques, en les rendant compatibles pour les chrétiens. Il convient toutefois de noter que dans une loi de 415, probablement adressée à la cité de Carthage, centre administratif du diocèse d'*Africa*, Honorius et Théodose II définissent les prêtres du culte impérial « prêtres de la superstition païenne » (*sacerdotes paganae superstitionis*). De plus, les empereurs, ayant décidé d'« appartenir à l'Église vénérable », prennent la disposition d'orienter vers le trésor impérial et la « religion chrétienne » (*christiana religio*) [→RELIGION] des biens que l'« erreur des anciens » (*error veterum*) avait attribué aux « rites » (*sacra*) et à la « superstition » (*superstitio*), y compris les bâtiments et les ressources pour les banquets (*Code théodosien* 16, 10, 20). Ce texte montre que les Augustes reconnaissaient le caractère « religieux », voire païen, de ces célébrations. La loi présente un nouveau cadre où les rites et les charges traditionnelles sont concevables comme distincts de l'activité politique et censurés comme des comportements aberrants, contraires à l'ordre public. Cependant, en 425, dans une loi au préfet du prétoire d'Orient, Théodose II et Valentinien III précisent que les honneurs rendus à leurs représentations lors de célébrations publiques ne sont pas des actes de culte ; elles « indiquent seulement que Notre puissance divine (*numen*) et Notre gloire fleurissent dans les cœurs des assistants et dans le secret de leur âme ; que soit réservée à la puissance divine supérieure (*supernus numen*) une vénération (*cultura*) qui dépasse la dignité humaine » (*Code théodosien* 15, 4, 1, trad. R. Delmaire, SC n°531, légèrement modifiée).

L'inscription funéraire de Iulius Honorius confirme que la vie civique, même au V^e siècle, ne peut pas être réduite à une simple opposition « paganisme » *versus* « christianisme ». L'épigraphie transmet l'image d'une élite locale qui affiche ses charges publiques et sa loyauté politique qui passe encore par des rites publics [Leone 2013, p. 83-84]. Ce cas permet de sortir de l'opposition entre croyance (« chrétienne ») et pratique (« païenne ») et il montre l'imbrication permanente entre les aspects civiques et religieux, malgré la christianisation des tenants de certaines magistratures, en premier lieu les empereurs. Cela nous incite aussi à s'interroger sur les transformations de la prêtrise du culte impérial. On l'a dit, cette charge n'impliquait pas l'accomplissement de l'acte sacrificiel. Il est donc plausible que ces sacerdoces aient continué d'exister même lors de la disparition progressive des sacrifices

[→ORTHOPRAXIE]. Les tâches de ces magistrats restaient toujours les mêmes : participation aux réunions festives, processions et rencontres des villes, formulations des vœux, mise en place de banquets communautaires. D'ailleurs, pour les notables locaux, ces charges restaient les vecteurs principaux d'ascension politique et les pratiques qu'elles impliquaient avaient l'aura de ce qui est ancestral [→PARTIE I, n°1.5.1].

La coexistence d'éléments chrétiens et de magistratures civiques/païennes n'implique pas nécessairement que ces dernières aient perdu leurs aspects rituels. C'est peut-être le signe que le fait d'être chrétien était compatible avec la participation aux rites de la vie civique [→CONVERSION, n°2]. Du reste, des sermons de Jean Chrysostome [→ESPACES PUBLICS, n°2] ou d'Augustin (*Sermons* 62, 9-10) montrent cette imbrication. Comme l'a écrit Christophe Goddard, « il ne faut pas oublier que la plupart des païens ne se voyaient que comme les citoyens d'une communauté appelée à accomplir leur devoir ensemble. [...] Leurs fêtes n'étaient pas païennes. Elles étaient civiques. Elles célébraient leur cité » [2021, p. 371]. Malgré les proclamations des empereurs et des autorités ecclésiastiques, au v^e siècle, la vie civique – au moins de l'*Africa* – suivait encore des dynamiques traditionnelles que la christianisation n'avait pas révolutionnées [→PARTIE I, n°2.2.3].

3. Liturgie et administration : les prêtres dans les *Constitutions apostoliques*

Au cours du iv^e siècle, avec la structuration des communautés chrétiennes, la nécessité de définir et de fixer les rôles des différentes figures commence à émerger. Même si, comme on l'a vu en introduction, il s'agit d'un processus qui avait déjà commencé au cours des siècles précédents, c'est à partir de cette période, notamment à l'époque de Constantin, qu'on observe un intérêt croissant pour l'organisation des Églises au niveaux civique et régional/provincial (les circonscriptions qui seront définies comme « diocèses »). En effet, la présence de communautés nombreuses et dispersées dans diverses réalités, allant des villes aux zones les plus périphériques, exige une attention particulière de la part des autorités ecclésiastiques.

Ces tentatives de réglementation des rôles dans l'ordre ecclésiastique sont observables chez plusieurs auteurs de cette époque, qui discutent de divers sujets : par exemple, la fonction administrative des évêques, les relations entre les différentes communautés chrétiennes, la répartition des tâches administratives, liturgiques, les relations avec les autorités de la ville et l'administration de la justice. Une question intéressante concerne les rapports entre la hiérarchie ecclésiastique et les moines : le monachisme est un phénomène qui émerge à cette époque et, jusqu'au concile de Chalcédoine (451), il manque une réglementation claire du rapport entre les moines [→] et les évêques.

L'émergence de la nécessité de réglementer la hiérarchie ecclésiastique et les communautés chrétiennes s'exprime également dans les *Constitutions apostoliques*, un texte en huit livres à caractère normatif rédigé dans la seconde moitié du iv^e siècle, probablement à Antioche (*Syria I*) [Ayán Calvo 2010]. Dans ce texte, que les auteurs font remonter à la tradition des apôtres, on donne des règles et des normes à propos de divers sujets : liturgie, justice, prise en charge des pauvres, morale, etc. Ce type de texte n'est pas nouveau dans le panorama du christianisme ancien. Au moins depuis le début du ii^e siècle, certaines œuvres sont rédigées dans le but de donner des indications aux groupes chrétiens qui se rattachaient au message des apôtres (p. ex. la *Didachè*, la *Tradition apostolique*, autrefois

attribuée à Hippolyte de Rome, la *Didascalie des apôtres*, du III^e siècle, qui sera largement reprise dans les *Constitutions*).

Par rapport à ces premiers textes, les *Constitutions* se présentent comme un document beaucoup plus complexe et élaboré, dans lequel les discussions des siècles précédents sur l'organisation des Églises sont affinées et actualisées. Naturellement, il ne faut pas penser que les règles présentes dans ce texte étaient appliquées à tous les groupes chrétiens de l'empire. Néanmoins, les *Constitutions* restent un document important qui témoigne des développements du débat autour de l'organisation pratique des communautés des chrétiens et de la gestion des différents rôles (y compris ceux des femmes) [Pylvänäinen 2020].

Les sujets abordés dans les *Constitutions* sont nombreux, allant de la liturgie aux soins des veuves et des orphelins. Un thème central est constitué par les rôles au sein de la hiérarchie ecclésiastique et les fonctions des trois figures les plus importantes : les évêques, les prêtres et les diacres. Le deuxième livre est consacré à la hiérarchie ecclésiastique, mais ces trois figures mentionnées sont évoquées dans de nombreux passages. Naturellement, un rôle central est occupé par l'évêque, qui est présenté de plus en plus comme une figure « politique ». Toutefois, les prêtres revêtent également une grande importance car ils sont beaucoup plus nombreux que les évêques, et leur présence assure un contrôle du territoire. Pour cette raison, outre leur fonction liturgique, ils recouvrent également une fonction administrative locale. Face à des communautés de plus en plus nombreuses, les prêtres doivent être des guides, des administrateurs et des juges, comme l'indique le passage suivant.

Constitutions apostoliques 2, 36, 6-10 (trad. M. Metzger, SC n°320)

Ne te présente pas devant les prêtres les mains vides et apporte au Seigneur en tout temps tes dons ; ne délaisse pas l'Église du Christ (*Christou ekklesiās*), mais vas-y tôt le matin, avant tout travail, et retournes-y le soir pour rendre grâces à Dieu de ce qu'il t'ait donné la vie. [...] En agissant ainsi, ne juge ni ton évêque (*episkopon*) ni un autre laïc (*sullaikon*) ; car si tu juges ton frère, tu te fais juge sans que personne ne t'en ait chargé ; en effet, juger n'a été confié qu'aux seuls prêtres (*hiereusin*), puisqu'il est dit : « Jugez d'un jugement juste » [Jean 7, 24]. [...] Mais cela ne vous a pas été confié à vous ; au contraire il est dit à ceux qui sont exclus de la haute fonction de juge : « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés » [Luc 6, 37].

Tout d'abord, il est intéressant de noter que les *Constitutions* prescrivent que les prêtres soient « pris en charge », au niveau économique, par les communautés dans lesquelles ils se trouvent. Il s'agit d'un thème qui faisait déjà débat dans les siècles précédents : dans certains textes normatifs, comme la *Didachè* (ch. 13), il était prescrit que seuls les prophètes devaient être pris en charge car ils seront les *archiereis* (« grands prêtres »). Dans le passage des *Constitutions*, l'auteur précise que les chrétiens d'une communauté doivent apporter des dons à leurs prêtres. À ce propos, il est également indiqué que la règle consiste à se rendre au moins deux fois par jour à l'« église de Jésus » (*Christou ekklesiās*). Cette règle semble avoir pour but de « construire » la communauté précisément autour de l'*ekklesiā*, dont le prêtre est le guide.

La deuxième partie du texte insiste sur cette fonction de guide de la communauté. La charge sacerdotale, c'est-à-dire d'accomplir les rituels, passe au second plan par rapport à la fonction judiciaire attribuée aux prêtres. Les membres de la communauté sont poussés à ne juger personne, ni l'évêque (*episkopos*), ni les laïcs (le terme *sullaikos*), en se basant sur trois passages bibliques. Selon les *Constitutions*, seuls les prêtres (*hiereis*) peuvent être les garants

de la justice au sein de la communauté. Il est intéressant de noter que l'auteur utilise ici le terme *hiereus* et non *presbuteros*, qui était plus courant dans les siècles suivants pour désigner le prêtre. Ce choix pourrait indiquer que, au IV^e siècle, les chrétiens s'étaient davantage « appropriés » ce terme, qui n'était plus perçu comme un mot lié au domaine « païen ».

Ce passage des *Constitutions* semble témoigner que, vers le milieu du IV^e siècle, dans certaines communautés de la Syrie, les controverses n'étaient pas résolues devant les autorités judiciaires de l'empire, mais par le prêtre local, qui assumait ainsi le rôle de juge – ou, on pourrait dire, d'« arbitre ». Les *Constitutions apostoliques* font écho à certains passages des écrits chrétiens (p. ex. *Matthieu* 18, 15-20 et *1 Corinthiens* 6, 4-7), où il était recommandé aux sectateurs de Jésus d'éviter de traduire leurs frères en justice, mais de s'adresser plutôt à des figures d'autorité de leur groupe.

Bibliographie

- Adamczewski 2001 : P. Adamczewski, « Il presbitero nelle *Lettere* di Ignazio di Antiochia », *Vox Patrum* 21/40-41, p. 141-156.
- Ayán Calvo 2010 : J. J. Ayán Calvo (éd.), *Constituciones apostólicas*, Madrid.
- Belayche 2017 : N. Belayche, « *Nomen ostendit* (Macrobe). Rites et images, les supports des noms de Janus », dans N. Belayche, Y. Lehmann (éd.), *Religions de Rome. Dans le sillage des travaux de R. Schilling*, Turnhout, p. 67-83.
- Bruit Zaidman 2001 : L. Bruit Zaidman, *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris.
- Cameron 2011 : A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford.
- Filippini 2016 : A. Filippini, « Fossili e contraddizioni dell'«era costantiniana» : i dignitari del culto imperiale nella Tarda Antichità e il loro ruolo nelle «riforme religiose» di Massimino Daia e Giuliano », dans A. Kolb, M. Vitale (éd.), *Kaiserkult in den Provinzen des Römischen Reiches. Organisation, Kommunikation und Repräsentation*, Berlin – Boston, p. 409-475.
- Frija 2019 : G. Frija, « Cultes impériaux et pouvoir impérial : diffusion et circulation des cultes des empereurs dans le monde romain », *Pallas* 111, p. 77-94.
- Goddard 2021 : C. J. Goddard, « Le paganisme des cérémonies *publice* depuis le règne de Théodose, une simple question de point de vue ? », dans X. Dupuis, C. J. Goddard, V. Fauvinet-Ranson, H. Inglebert (éd.), *L'automne de l'Afrique romaine. Hommage à Claude Lepelley*, Paris, p. 340-368.
- Leone 2013 : A. Leone, *The End of the Pagan City. Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa*, Oxford.
- Lepelley 2002 : C. Lepelley, « Le lieu des valeurs communes. La cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive », dans H. Inglebert (éd.), *Idéologies et valeurs civiques dans le Monde Romain. Hommage à Claude Lepelley*, Paris, p. 271-285.
- Lizzi Testa 2009 : R. Lizzi Testa, « Augures and Pontifices : Public Sacral Law in Late Antique Rome (fourth to fifth century AD) », dans A. Cain, N. Lenski (éd.), *The Power of Religion in Late Antiquity : selected papers from the Seventh Biennial Shifting Frontiers in Late Antiquity Conference*, Farnham, p. 251-278.
- Prescendi 2018 : F. Prescendi, « Le personnel cultuel à Rome », dans L. Coulon, P.-L. Gatiér (éd.), *Le clergé dans les sociétés antiques. Statut et recrutement*, Paris, p. 181-202.
- Price 1984 : S. R. F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge.
- Massa 2018 : F. Massa, « Vettio Agorio Pretestato : aristocrazia romana, culti orientali e cristianesimo », dans C. Bonnet, E. Sanzi (éd.), *Roma città degli dèi. La capitale dell'impero come laboratorio religioso*, Roma, p. 63-76.
- Nicklas 2013 : T. Nicklas « Offices ? Roles, functions, authorities and their ethos in earliest Christianity : A look into the world of Pauline communities », dans W. Homolka, H.-G. Schöttler (éd.), *Rabbi, Pastor, Priest : Their Roles and Profiles Through the Ages*, Berlin – Boston [MA], p. 23-40.

- Scheid 2010 : J. Scheid, « Les religions », dans F. Jacques, J. Scheid (éd.), *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C.-260 ap. J.-C.)*, Paris, vol. 1, p. 111-128.
- Scheid 2017³ : J. Scheid, *La religion des Romains*, Paris (1^{ère} éd. 1998).
- Stockhausen 2013 : A. von Stockhausen, « Insights into the Christian office in Late Antiquity », dans W. Holmka, H.-G. Schöttler (éd.), *Rabbi, Pastor, Priest : Their Roles and Profiles Through the Ages*, Berlin – Boston [MA], p. 41-53.
- Van Haeperen 2015 : F. Van Haeperen, « Prêtre(sse)s, tauroboles et mystères phrygiens », dans S. Estienne, V. Huet, F. Lissarrague, F. Prost (éd.), *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes, p. 99-118.

Référence de l'illustration

- Inscription funéraire de Iulius Honorius, fin IV^e-début V^e siècle, (CIL 8, 23045a) dans D. Raynal, *Archéologie et histoire de l'Église d'Afrique. Uppenna II*, Toulouse, Presses Universitaires du Midi, 2005, fig. 455.
Photo © Denise Raynal

2. MAÎTRE ET DISCIPLES

Maureen Attali, Dario Cellamare et Francesco Massa

Les relations qui unissaient des disciples à leur maître étaient structurantes dans les sociétés gréco-romaines, où l'enseignement supérieur n'était pas unifié. Les connaissances nécessaires à l'exercice de certains métiers pouvaient être acquises dans des contextes diversifiés : la médecine ou la magie [→RITUELS MAGIQUES] pouvaient ainsi s'enseigner dans un cadre informel, souvent familial. Toutefois, l'étude de certaines disciplines jugées nobles et considérées comme essentielles à la formation des élites – la grammaire et la rhétorique grecque et latine, la philosophie, puis, dans l'Antiquité tardive, le droit – était réservée à des adultes rassemblés autour de maîtres (gr. *didaskaloi*, lat. *magistri*), dont la fonction sociale est illustrée par les scènes d'enseignement qui décoraient les maisons appartenant aux élites.

Les maîtres étaient répartis en différentes catégories : certains exerçaient au sein d'écoles privées, tandis que d'autres occupaient des chaires financées par des fonds publics, d'origine municipale ou impériale. Les titulaires des chaires municipales étaient désignés par une commission émanant du conseil de la cité, dont les décisions étaient soumises à l'approbation impériale ; à Rome, cette compétence passa du Sénat au préfet de la ville à la fin du IV^e siècle. Les chaires (gr. *thronoi*, lat. *cathedrae*) dépendant uniquement de l'empereur et de sa chancellerie apparurent sous le principat de Vespasien à Rome. En 173-176, l'empereur Marc-Aurèle créa à Athènes une chaire de rhétorique et quatre chaires de philosophie, chacune représentant l'un des principaux courants de cette discipline : platonisme, aristotélisme, stoïcisme, épicurisme (Lucien de Samosate, *L'unique* 3 ; Philostrate, *Vies des sophistes* 2, 2 ; Dion Cassius, *Histoire romaine* 72, 31, 3). Des chaires impériales sont attestées à Constantinople en 425 (*Code théodosien* 14, 9, 3), mais la date de leur fondation est incertaine. Certaines cités étaient célèbres pour l'enseignement d'une discipline en particulier : Berytus (*Phoenicia I*) (actuelle Beyrouth, Liban), dont la réputation comme école de droit est déjà établie au début du III^e siècle, devient une chaire impériale au V^e siècle [Évêque 2019].

Les titulaires de chaires appartenaient à l'élite civique et impériale. Des privilèges importants leur étaient accordés, notamment l'exemption d'impôt, et dans, certains cas, l'obtention de la citoyenneté locale, voire romaine. Certains avaient acquis une grande renommée, attirant des disciples venus de tout l'empire. Dans l'Antiquité tardive, la bureaucratization des institutions conduisit à l'augmentation du nombre d'enseignants rémunérés sur des fonds publics, avec des salaires fixés par l'édit de Dioclétien proportionnellement au niveau des étudiants. Des lois de 370 (*Code théodosien* 14, 9, 1) et 425 (14, 9, 3) indiquent une volonté de la part des empereurs de contrôler les activités des étudiants puis de réserver l'enseignement dans l'espace public aux seuls titulaires de chaires, au détriment des enseignants privés [Vössing 2004]. En effet, les maîtres dispensaient leur enseignement dans des

lieux variés, qu'il s'agisse de leur propre demeure ou d'espaces publics [→] ; toutefois, les fouilles archéologiques ont mis au jour, à travers tout l'empire, des bâtiments partiellement ou intégralement dédiés à l'enseignement : l'auditorium [Villetard 2020].

Les groupes formés par les disciples et leur maître rassemblaient aussi bien des femmes que des hommes, sans distinction religieuse. Dans les années 350, avant de devenir empereur, Julien [→] étudia la philosophie à Athènes avec les futurs évêques Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze. L'école de rhétorique de Libanios, dans l'Antioche de la seconde moitié du IV^e siècle, était fréquentée par des élèves issus de traditions religieuses différentes [*infra*, n°2]. La célèbre Hypatie, qui enseignait la philosophie à Alexandrie, comptait aussi bien des païens que des chrétiens parmi ses disciples [*infra*, n°3]. Les récits sur les écoles platoniciennes mentionnent la présence d'hommes et de femmes de différentes religions, y compris des chrétiens, des samaritains et des juifs [*infra*, n°4]. Les élites de l'empire, formées ensemble, partageaient ainsi une même culture, la *paideia* [→Partie I, n°1.5.1], la culture classique grecque qui trouve ses sources chez Homère et constitue le socle commun de l'enseignement [*infra*, n°1].

L'Antiquité tardive voit le développement d'écoles à la dimension religieuse plus marquée, indépendantes des institutions civiles, qui présentent d'importantes similitudes avec les écoles philosophiques [Stroumsa 2005, p. 196-197]. Différents courants sont ainsi constitués par des groupes de disciples juifs ou chrétiens rassemblés autour d'un même maître pour étudier textes et traditions religieuses. À partir du I^{er} siècle, l'appellation « rabbi », signifiant littéralement « mon maître » et utilisée par les disciples de Jésus (Matthieu 26, 25), désigne exclusivement les juifs qui enseignent la religion [Heszer 1997, p. 121-123] ; ce titre hébraïque, ainsi que son équivalent araméen *mar*, est donné aux rabbins. Les premières compilations rabbiniques, mises par écrit vers 200, mentionnent des écoles nommées « maison d'études » (*beit midrash*). Des inscriptions documentent leur existence aux IV^e-V^e siècles, par exemple à Dabbura (*Palaestina II*) [Lapin 2011, p. 334]. Les étudiants, nommés *talmidei hakhamim* (sing. *talmid hakham*), littéralement « disciples des sages », étudient la Bible hébraïque et son interprétation légale dans le cadre d'une évolution de l'expertise religieuse, qui, dans les communautés juives, passe progressivement des prêtres [→] aux rabbins.

Chez les chrétiens, des auteurs des II^e-III^e siècles, comme Justin, Clément d'Alexandrie ou Origène, se présentent comme « maîtres » (*didaskaloi*), et désignent de la même manière certains chrétiens auxquels ils reprochent d'être des hérétiques [→] et de conduire leurs disciples à l'erreur. Bien qu'il n'y ait pas d'écoles chrétiennes au sens institutionnel jusqu'au V^e siècle, des groupes installés dans certaines cités rassemblent les matériaux nécessaires à l'élaboration et à la transmission d'un véritable savoir chrétien : à Césarée Maritime (*Palaestina I*), le prêtre Pamphile avait constitué une importante bibliothèque rassemblant entre 800 et 2 000 ouvrages (Jérôme, *Lettre* 33 et *Apologie contre Rufin* 2, 22), dont de nombreux écrits chrétiens ; son disciple Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* 7, 32, 25) rapporte qu'il avait fondé un lieu d'enseignement (*diatribè*), reprenant le vocabulaire des écoles philosophiques. Des types spécifiques d'exégèse chrétienne se développent à Antioche et Alexandrie [Pelland 1994]. Les 31 chaires impériales fondées ou refondées à Constantinople par Théodose II en 425 et installées dans un auditorium situé sur le Capitole de la ville (*Code théodosien* 14, 9, 3) ont parfois été qualifiées d'école supérieure chrétienne. Le VI^e siècle voit la multiplication d'écoles définies comme chrétiennes, comme l'auditorium du forum de Milan où Deuterius enseignait à la fois la rhétorique et la grammaire au

début du VI^e siècle (Ennode, *Discours* 85 [Marconi 2022]). Parallèlement, l'apparition et le développement de la figure du moine [→] font apparaître des nouvelles formes de relations entre maître et disciples.

Si, dans les discours polémiques tardo-antiques, les identités religieuses jouent un rôle de plus en plus important, le contenu des enseignements reste fondé sur la *paideia*, laquelle n'est pas liée aux identités religieuses. Même lorsque les autorités de l'empire seront devenues majoritairement chrétiennes, l'éducation des élites ne différera guère.

1. Le cercle de Plotin à Rome

Établi à Rome en 244, Plotin rassemble un groupe hétérogène d'élèves auxquels il enseigne la philosophie, en les orientant vers un comportement éclairé par la compréhension de la vraie nature des choses et menant à la vertu et au bonheur. Pour ce faire, il organise des débats à partir de l'analyse des textes de la tradition philosophique, notamment Platon, et des commentateurs plus récents. Ainsi, Plotin renouvelle profondément le platonisme [→CONVERSION, n°1.11]. La plupart des informations dont nous disposons sur son activité viennent de la *Vie de Plotin* composée de nombreuses années après sa mort (270), par l'un de ses élèves, Porphyre. En 301, ce dernier publie les œuvres de Plotin (les *Ennéades*), en leur donnant un ordre et des titres et en ajoutant une biographie en tête du recueil.

Les cours de Plotin, ainsi que la fréquentation de ses élèves, étaient variables : il y avait des disciples plus assidus – par exemple Amélius ou Porphyre – avec lesquels il analysait les textes, discutait et rédigeait des commentaires, à côté d'auditeurs plus occasionnels. Leur profil social variait : des femmes et des hommes de tous âges, des jeunes en quête d'une formation de haut niveau venus de différentes parties de l'empire, des médecins et des poètes, ainsi que des sénateurs. L'école de Plotin était un cercle privé, financé et accueilli par des membres de l'aristocratie romaine. Pour souligner la valeur de son maître, Porphyre souligne qu'il était l'intime de personnages politiques très influents, dont l'empereur Gallien (253-268) et son épouse Salonine. Le passage suivant, dans lequel Porphyre évoque un épisode de l'activité du cercle de son maître, est tiré de la biographie de Plotin.

Porphyre, *Vie de Plotin* 16-17 (trad. É. Bréher CUF, modifiée)

16. De son temps, il y avait beaucoup de chrétiens, entre autres des sectaires (*hairetikoi*) d'Adelphios et d'Aquilinos, issus de l'ancienne philosophie. Ils étaient en possession d'un grand nombre d'écrits d'Alexandre de Libye, de Philcome, de Démocrate de Lydie ; ils montraient les révélations (*apokalypseis*) de Zoroastre, de Zostrien, de Nicothée, d'Allogène, de Mésos et autres semblables. Ils trompaient bien des gens, parce qu'ils se trompaient eux-mêmes et croyaient que Platon n'avait pas pénétré jusqu'au fond de l'essence intelligible. Plotin les réfuta souvent dans les cours, et écrivit un traité que j'ai intitulé *Aux gnostiques* ; mais il nous laissa le reste à examiner. Amélius écrivit jusqu'à quarante livres contre le livre de Zostrien. Pour moi j'adressai de nombreuses critiques à celui de Zoroastre ; je montrai que c'était un livre pseudépigraphe (*nothos*) et récent (*neon*), fabriqué par les fondateurs de l'école (*hairesis*), pour faire croire que les doctrines (*dogmata*) qu'ils voulaient soutenir étaient celles de l'antique Zoroastre.

17. Il y avait en Grèce des gens qui disaient que Plotin plagiait Numénios : Tryphon, stoïcien et platonicien, le fit savoir à Amélius, et celui-ci écrivit un traité Sur la différence des doctrines de Plotin et de Numénios.

Ce passage a donné lieu à un riche débat. D'abord, on a essayé de trouver les éventuels traités antignostiques de Plotin dont parle Porphyre (on a supposé que l'un d'entre eux pourrait être *Ennéades* 2, 9). Ensuite, on a voulu identifier la communauté gnostique de Rome et les ouvrages évoqués par Porphyre, conçus comme leurs textes de référence. Enfin, on a créé l'image d'une communauté chrétienne qui prenait pied dans la ville de Rome, allant jusqu'à ébranler les cercles philosophiques. D'après cette interprétation, Plotin et ses élèves les plus fidèles auraient procédé à une véritable « offensive antignostique » pour défendre son cercle contre toute infiltration des chrétiens et, notamment, des gnostiques – représentés comme un courant interne au sein des courants chrétiens [Tardieu 1992, p. 538]. En réalité, au-delà du débat historiographique autour de la pertinence de cette catégorie [Robertson 2021], le terme « gnostique » [→Partie I, n°3.3; HÉRÉTIQUES, n°1.2 ; →INTAILLES] ne figure jamais dans l'ouvrage de Plotin – tout comme celui de « chrétien ». Le philosophe n'aborde jamais des questions liées à ces groupes ou à leur conduite religieuse. Plotin fait plutôt référence à des compagnons de lecture, pour les mettre en garde contre d'autres philosophes qui prétendent avoir amélioré Platon [Poirier, Schmidt 2010]. C'est par rapport à cette modalité d'enseignement que Plotin évalue la compétence philosophique et la pertinence des interprétations des autres, en essayant de montrer sa maîtrise plus élevée. On peut voir précisément ces dynamiques dans le passage mentionné : Porphyre écrit que le maître lui avait confié la tâche de composer des traités pour réfuter ces textes, après les avoir lui-même discutés pendant les cours. Ce faisant, Porphyre cherche à se présenter comme celui qui poursuit l'œuvre de Plotin, son héritier direct contre d'autres élèves. En effet, c'est grâce à cette biographie et au travail éditorial de Porphyre que se construisent deux discours d'autorités complémentaires : celui de Porphyre comme le meilleur élève et celui de Plotin comme un philosophe sans égal qui a conduit à un tournant dans l'histoire de la philosophie. Cependant, nous pouvons constater dans ce même passage que de nombreux autres textes ont également circulé, de même teneur que les cours de Plotin, et que ce dernier a souvent été associé à d'autres philosophes de l'époque.

Pour cette raison, le mot *hairetikoi* qui désigne ceux qui suivent les doctrines contestées par Plotin n'est pas employé dans le sens chrétien de « hérétiques » [→]. *Hairetikoi*, « sectaires », a le sens classique de ceux qui choisissent (le verbe grec *haireô*) un courant philosophique parmi d'autres. Dans ce cas, le terme a une légère nuance négative dans la mesure où Plotin et Porphyre essayent d'afficher la primauté de leur cercle en s'accréditant comme les meilleurs interprètes de Platon. Il ne semble pas y avoir une opposition spécifique de Plotin aux gnostiques. On peut plutôt observer un enseignement axé sur la discussion et la comparaison.

De plus, la stratégie de Porphyre de réfuter les doctrines philosophiques (*dogmata*) des opposants n'entre pas dans les détails des théories. L'ouvrage dont elles sont tirées est récent (*neos*), une innovation par rapport aux doctrines originelles de Platon, donc – par définition – négative [→PARTIE I, n°1.5.1], et l'attribution à Zoroastre n'est qu'une fabrication pour revendiquer un prestige antique. Porphyre écrit qu'il avait montré le caractère pseudépigraphe (*nothos*) de l'ouvrage : en grec, le terme signifie « enfant illégitime », mais appliqué à un texte (*biblios*), il signale un ouvrage faussement attribué à un auteur. D'ailleurs, l'attribution de ses propres doctrines à d'anciennes figures d'autorité était une stratégie de légitimation assez courante dans l'Antiquité (il suffit de penser aux textes attribués à Orphée, Pythagore, Moïse, Paul, etc.).

La lecture de ce passage montre une situation culturellement dynamique, un cercle philosophique aux orientations très hétérogènes, où l'appartenance religieuse n'a pas d'im-

portance par rapport à la manière correcte d'étudier la philosophie, marqueur socioculturel élevé et en tant que tel transversal parmi les membres de l'élite romaine.

2. Les élèves de Libanios à Antioche

Libanios est l'un des maîtres les plus éminents de l'Antiquité tardive. Pendant presque quarante ans (de 354 à 393), il a enseigné la rhétorique dans sa ville natale, Antioche (*Syria I*), et son école était devenue un centre prestigieux de formation, non seulement pour l'élite locale antiochienne et syrienne, mais aussi pour des jeunes venus d'autres provinces de l'empire. Son enseignement s'adressait à un groupe d'élèves dont le nombre pouvait varier entre 40 et 80, issus de milieux aisés et cherchant une formation utile pour une carrière dans l'administration impériale ou dans les fonctions civiques locales. La durée des études n'était pas rigidement définie, les élèves pouvant suivre un parcours de 3 à 5 ans [Cribiore 2007].

Les liens tissés entre Libanios et ses élèves, et entre les élèves eux-mêmes, perduraient bien après la fin de leur formation, comme en témoignent les nombreuses lettres de sa vaste correspondance. Libanios mettait en avant le partage de la *paideia* [→PARTIE I, n°1.5.1] comme base de l'éducation scolaire des jeunes générations. Dans son école, les élèves étaient formés à la connaissance des modèles des auteurs anciens, surtout les rhéteurs de l'Athènes classique (Isocrate et Démosthène), ainsi que les poèmes homériques et hésiodiques, les tragédies d'Eschyle, Sophocle et Euripide.

Parmi ses élèves se trouvaient aussi des jeunes gens issus de familles chrétiennes et juives. Nous en avons connaissance, car Libanios adresse souvent des lettres aux parents (ou même aux grands-parents) de ses élèves pour les informer des progrès de leur enfant [Cabouret 2014]. Néanmoins, dans la plupart des cas, il est impossible de préciser l'identité religieuse de la famille en lisant ces lettres. L'auteur en effet ne mentionne jamais d'éléments ouvertement religieux. Lorsqu'il écrit en tant que maître, l'auteur ne fait pas de distinction entre ses élèves, qu'ils soient chrétiens ou juifs [Petit 1956].

Les historiens ecclésiastiques chrétiens attribuent à Libanios de nombreux élèves qui furent ensuite des figures importantes du christianisme. Le plus célèbre d'entre eux serait Jean Chrysostome, lui aussi originaire d'Antioche, et futur évêque de Constantinople au tournant du v^e siècle.

Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* 6, 3, 1-5 (trad. P. Périchon, P. Maraval, SC n°505)

1. Jean était d'Antioche de Coelé-Syrie, fils de Secundus et de sa mère Anthousa, issu d'une noble famille du lieu ; il fut le disciple (*mathêtês*) du sophiste Libanios et auditeur (*akroatês*) du philosophe Andragathios. 2. Ayant l'intention de se destiner au barreau, mais voyant la vie mauvaise et injuste qu'on menait dans les tribunaux, il préférait se tourner vers la vie paisible. Il fit cela pour imiter Évagre, qui lui aussi l'accompagnait chez les mêmes maîtres (*didaskaloi*) et s'était tourné depuis longtemps vers la vie paisible. 3. Ayant changé aussitôt d'habit et de démarche, il appliquait son esprit à la lecture des lettres sacrées et faisait son occupation continue de ce qui concernait l'Église. 4. Il persuade aussi Théodore et Maxime, qui avaient été ses compagnons chez le sophiste Libanios, d'abandonner une vie consacrée à l'argent et de partager une vie simple. 5. De ceux-ci Théodore devint plus tard évêque de Mopsueste, ville de Cilicie, et Maxime de Séleucie d'Isaurie.

D'après l'historien ecclésiastique Socrate de Constantinople, Jean Chrysostome fut l'élève direct de Libanios et auditeur chez Andragathios, un philosophe sur lequel nous n'avons pas d'autres informations. La fréquentation de l'école de Libanios aurait dû lui servir pour poursuivre une carrière d'avocat, mais Jean s'était rapidement rendu compte des injustices des tribunaux. Il avait par conséquent décidé de se consacrer au sacerdoce chrétien. Une fois sur cette voie, Jean a également convaincu deux autres élèves de Libanios de suivre son exemple, Théodore et Maxime de Séleucie qui furent comme lui destinés à devenir évêques.

Ce passage atteste pour la première fois l'existence d'une tradition qui faisait de Libanios le maître de Jean Chrysostome. Ce lien sera ensuite confirmé par d'autres sources chrétiennes (p. ex. Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 8, 2). Nous sommes cependant à l'époque de l'empereur Théodose II, et Jean Chrysostome ne se réfère jamais dans ses œuvres à Libanios comme son maître, même s'il connaissait son nom et quelques-uns de ces textes (p. ex. Jean Chrysostome, *Discours sur Babylas* 98-113). Si, d'un point de vue chronologique, le futur évêque aurait pu être un élève de Libanios et si son style littéraire ne laisse guère de doute sur son éducation rhétorique, nous ne pouvons pas être certains de ce rapport maître-élève [Malosse 2008]. Il est probable que dans la construction de l'autorité culturelle (et non seulement religieuse) de Jean Chrysostome, Socrate attribue au futur évêque une formation de haut rang, comprenant non seulement la rhétorique, mais aussi la philosophie. Cette tradition confirme l'importance que même dans la première moitié du v^e siècle on attribuait à la formation rhétorique classique et le prestige dont jouait encore un sophiste comme Libanios.

3. Hypatie et Synésios : une théologie partagée entre maître païenne et disciple chrétien

Née vers 355, Hypatie est une philosophe qui s'inscrit dans la lignée de Plotin. Sa renommée lui attire de nombreux disciples dans sa ville d'Alexandrie dans les années 390. Bien que son œuvre soit perdue, on lui attribue deux commentaires de traités mathématiques ainsi que d'importants travaux astronomiques [Dzielska 2010]. Au-delà des frontières religieuses, ses disciples semblent avoir formé un groupe particulièrement soudé. En 415, Hypatie est assassinée par une foule chrétienne, qui l'identifiait comme une adversaire de l'évêque Cyrille dans le cadre du conflit pour le contrôle d'Alexandrie qui l'opposait au préfet Oreste, représentant du pouvoir impérial. Son meurtre résonne à travers l'empire comme une indignité ; il est unanimement dénoncé, y compris par des auteurs chrétiens (Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* 7, 15). Afin d'exonérer l'Église de toute responsabilité dans cette affaire, ceux-ci en font porter le blâme sur des groupes chrétiens qu'ils considèrent comme hérétiques [→].

L'enseignement d'Hypatie et les relations qu'elle entretenait avec ses disciples nous sont essentiellement connus par la correspondance d'un de ses disciples, Synésios de Cyrène (*Libya Superior*). Fervent admirateur de la philosophe, il la désigne comme *despoina* et *didaskalê* (*Lettres* 10 et 16), les formes féminines des termes grecs que les disciples utilisent pour s'adresser à leur « maître » (*despotês*, *didaskalos*). Ce titre figure également au milieu d'une série de noms que Synésios emploie pour qualifier la relation qu'il entretient avec Hypatie et qu'on retrouve dans les dédicaces aux impératrices et aux déesses : « mère,

et sœur, et maître, [...] et bienfaitrice » (*mêter kai adelphê kai didaskalê [...] kai euergetikê*) (Lettre 16).

Synésios est vraisemblablement baptisé en 402. Nommé évêque de Ptolémaïs (*Libya Superior*) pour la première fois en 410, il refuse d'endosser cette charge, citant son refus de divorcer et ses divergences avec la doctrine officielle de l'Église ; il accepte finalement sa nomination l'année suivante. On a conservé sept lettres de Synésios adressées à Hypatie. Dans une lettre rédigée à la fin de l'année 404, Synésios soumet à Hypatie deux traités inédits. Selon le chrétien Synésios, la païenne Hypatie est la plus à même d'évaluer la qualité de ses réflexions théologiques.

Synésios de Cyrène, Lettre 154 (à Hypatie d'Alexandrie) (trad. D. Rocques, CUF)

Cette année j'ai composé deux ouvrages, l'un sous l'impulsion (*kinêtheis*) de Dieu, l'autre sous celle des invectives humaines. Certains des « manteaux blancs » (*leukois tribôsi*) et des « manteaux bruns » (*phaiois*) m'accusaient en effet de violer les lois de la philosophie parce que je m'entendais à rechercher la beauté du style et le rythme et que je trouvais bon de parler un peu d'Homère et des figures rhétoriques : à leurs yeux il est clair que, pour aimer la sagesse, il convient de détester les Belles-Lettres (*tais rhêtoreiais schêmatôn*) et de ne s'occuper que des réalités divines (*daimonia pragmata*) [...].

Le second livre, c'est Dieu qui en a commandé et contrôlé la composition, et il constitue un hommage offert à la nature imaginative. L'ouvrage est une enquête sur toutes les fonctions de représentation de l'âme et traite de certaines autres doctrines que les philosophes grecs (*philosophêthentôn Hellêsi*) n'ont pas encore abordées. Mais pourquoi s'étendre sur lui ? Au vrai, je l'ai entièrement rédigé en une seule nuit, ou plutôt en une fin de nuit, celle qui m'imposa même, dans une vision (*opsin*), l'obligation de le composer. Il y a, dans le discours, des endroits (deux ou trois, je crois) où, comme étranger à moi-même, j'écoute avec le reste de l'auditoire mes propres paroles. Et maintenant, à chaque fois que j'aborde l'ouvrage, j'éprouve une impression merveilleuse (*thau-mastê*) : « une voix prophétique divine (*omphê theia*) m'enveloppe », pour reprendre l'expression poétique. N'est-ce qu'une impression personnelle ? D'autres peuvent-ils aussi l'éprouver ? Voilà encore ce que tu m'indiqueras, car assurément tu seras, après moi, la première des Grecs (*Hellê-nôn*) à lire cet écrit.

Synésios affirme avoir composé le premier des deux ouvrages qu'il soumet à Hypatie – parvenu jusqu'à nous sous le titre *Dion* – pour se défendre d'accusations portées contre lui par deux groupes qu'il définit par la couleur de leur manteau : « blanc » et « brun ». On s'accorde globalement à voir dans les porteurs du manteau blanc des païens et dans ceux du manteau brun des chrétiens, mais l'identité exacte de ces groupes est débattue. Les « manteaux blancs » pourraient faire référence aux philosophes, mais aussi aux sophistes, tandis que les « bruns » viseraient peut-être précisément les moines [Roques 1987, p. 307-308], évoqués à travers la couleur sombre de leur vêtement dans d'autres textes grecs (Eunape de Sardes, *Vies des philosophes et des sophistes* 6, 112). Synésios se défend contre le reproche qui lui est fait de mélanger les genres en utilisant des « figures rhétoriques » pour tenir un discours philosophique sur la nature du divin, c'est-à-dire sur la théologie. La question de savoir s'il est opportun voire licite pour des auteurs chrétiens de faire référence à la *paideia* dans leurs propres œuvres théologiques, et notamment dans leurs apologies, est un sujet très débattu dans l'Antiquité [Morlet 2016]. C'est au v^e siècle qu'émerge véritablement la poésie chrétienne avec Prudence puis l'impératrice Eudocie (→ASCLEPIODOTUS), qui compose elle-même des *Centons homériques* aux thèmes chrétiens. Synésios, quant à lui, revendique

pleinement sa double identité de poète et de philosophe instruit des choses divines. Il s'inscrit ainsi dans la filiation d'Homère, qui avait acquis le statut d'homme divin [→]. Adoptant la conception grecque du poète composant sous l'effet de l'inspiration divine (p. ex. Platon, *Ion* 534a-534d), l'auteur affirme avoir rédigé son « deuxième livre », le *Traité des songes*, sous l'effet de l'inspiration divine, évoquée par un lexique varié : « vision » (*opsis*), « voix divine » (*omphê*), « merveilleux » (*thaumastos*).

Selon Synésios, il n'existe aucune différence entre philosophie grecque à propos du divin et théologie chrétienne. L'inspiration divine de l'œuvre doit pouvoir être ressentie par tous ses lecteurs, païens comme chrétiens. Au vu de ses compétences philosophiques et son statut de maître, Hypatie est donc la mieux placée pour évaluer la qualité de son argumentation. Si la philosophe est qualifiée d'« Hellène » (*hellênis*), il ne semble pas qu'il s'agisse ici d'une définition religieuse synonyme de « païenne », mais d'une identité culturelle « grecque » dans laquelle s'inclut l'auteur.

4. Juifs et samaritains à l'école néoplatonicienne d'Athènes

Né vers 460 à Damas (*Phoenicia Libanensis*), Damascius fréquente l'école néoplatonicienne d'Alexandrie puis celle d'Athènes. En 515, il est désigné scholarque de cette dernière. Entre 517 et 526, il rédige une *Vie d'Isidoros*, son maître, qui avait brièvement été son prédécesseur à la tête de l'école d'Athènes. Cette biographie, dont le contenu fragmentaire nous a été transmis de manière indirecte, est alternativement intitulée *Histoire philosophique*. Rédigée à la demande d'une autre disciple d'Isidoros, Théodora d'Émèse, cette œuvre constitue une source précieuse pour la connaissance des milieux néoplatoniciens entre la fin du IV^e et le VI^e siècle. Après la fermeture de l'école d'Athènes en 529 [→CONVERSION, n°1.1 ; →JUSTINIEN], Damascius figure parmi les quelques philosophes qui résidèrent plusieurs années à la cour sassanide.

Damascius rapporte un épisode mettant en scène les philosophes Plutarque d'Athènes, qui fut lui aussi scholarque de l'école d'Athènes jusqu'à sa mort en 432, et Domninus de Larissa-sur-l'Oronte (*Syria I*). Domninus vécut entre 415 et 485. Selon le portrait qu'en dresse Damascius, Domninus, qui était juif, continuait à respecter l'interdiction de consommer du porc [→PUR] jusqu'à ce qu'une maladie ne l'y contraigne.

Damascius, *Vie d'Isidoros ou Histoire philosophique*, fr. 89 (trad. Jaillard 2021, p. 185-186)

L'Asclépios d'Athènes rendit à l'athénien Plutarque et au syrien (*tô Surô*) Domninus un oracle (*echrêsmôdei*) leur prescrivant le même traitement (*iasis*). Domninus crachait fréquemment du sang [...]. J'ignore en revanche la maladie de Plutarque. Le remède consistait à se rassasier de viandes de porc. Plutarque, cependant, ne supportait pas un tel traitement (*hugieia*) bien qu'il ne fût pas contraire à ses coutumes ancestrales (*kata ta patria*) ; il se releva, tiré de son sommeil, et, appuyé sur sa couche, dirigea son regard vers l'image (*agalma*) d'Asclépios (il se trouvait qu'il dormait dans le vestibule du sanctuaire) : « Maître (*despota*), dit-il, qu'as-tu donc prescrit à un juif (*Ioudaiô*) souffrant de cette maladie ? Tu ne lui auras pas ordonné de se gorger de viandes de porc ». Il dit cela et Asclépios, faisant entendre depuis la statue une parole des plus harmonieuses, lui montra un autre traitement. Mais Domninus, persuadé par un rêve que la coutume syrienne (*Surois patrion*) n'était pas la règle à suivre et ne faisant pas usage pour lui de l'exemple de Plutarque, mangea les viandes et continua à le faire.

Damascius brosse un portrait péjoratif de Domninus afin de justifier sa non-désignation à la tête de l'école d'Athènes et livre une anecdote afin de l'illustrer.

La conception des identités [→] qui ressort de ce passage ne recoupe pas les distinctions habituelles de la polémique religieuse tardo-antique telles qu'elles se sont progressivement mises en place sous l'influence des auteurs chrétiens à partir du II^e siècle, et dans laquelle les seules identités pertinentes sont religieuses et radicalement incompatibles entre elles [→PARTIE I, n°1.4]. Dans ce passage, Domninus est en effet successivement défini comme « Syrien » (*Suros*) puis comme « juif » (*Ioudaios*). En effet, les juifs étaient identifiés par les Grecs comme un sous-groupe des Syriens, y compris par ceux, qui, comme Damascius lui-même, étaient ethniquement des « Syriens », mais n'étaient pas juifs. « Syrien » est en effet un terme polysémique (Strabon, *Géographie* 16, 1-2 ; Thémistios, *Discours* 5, 9, 70a) [→RELIGION n°3.2]. Il peut désigner soit toutes les personnes ethniquement originaires de la région traditionnellement connue sous le nom de « Syrie », laquelle dépassait largement les frontières des deux provinces ainsi nommées au V^e siècle, soit seulement les juifs. L'origine ethno-géographique et l'affiliation religieuse de Domninus sont ici confondues grâce à l'emploi de ce terme.

Consommer du porc constituerait pour Domninus une « transgression » (*paranomos*) des « traditions des Syriens » (*Suroi patrioi*), c'est-à-dire ici des juifs. Que ce soit du point de vue de l'auteur, pourtant décidé à peindre Domninus sous un mauvais jour, ou de celui du protagoniste juif lui-même, jamais le fait d'être juif n'est présenté comme incompatible avec la consultation oraculaire du dieu Asclépios, vraisemblablement dans son sanctuaire athénien et dans le cadre d'un rituel d'incubation. Il semble en effet que dans l'Antiquité tardive, des juifs aient eu l'habitude de se rendre dans des temples païens dans un but thérapeutique, sans qu'ils n'aient eu l'impression de commettre une quelconque transgression religieuse. Cette situation semble évoquée par des rabbins qui, bien qu'opposés à cette pratique, admettent qu'elle donne l'impression de fonctionner (Talmud de Babylone, *Avodah Zarah* 55a). En outre, sur la demande expresse de Plutarque qui lui rappelle que Domninus est juif, Asclépios accepte de prendre en compte la nécessité de lui prescrire un remède sans porc. Dans la logique narrative, le dieu païen légitime donc le fait d'être consulté par des juifs observants.

Les récits mettant en scène des juifs qui interrogent des martyrs chrétiens et se voient prescrire de manger du porc pour guérir d'une maladie sont bien documentés dans la littérature chrétienne tardo-antique ; un cas est par exemple placé au début du VII^e siècle à Menouthis en Égypte (Sophrone de Jérusalem, *Les miracles des Saints Cyr et Jean* 30, 13-14). Ces anecdotes, très stéréotypées, relèvent de la polémique religieuse ; elles visent à prouver le caractère caduc de la législation de la Bible hébraïque face à la vérité chrétienne [→PIÉTÉ, n°2.1], et s'achèvent toujours sur la conversion du juif guéri. Toutefois, le récit de Damascius ne relève que partiellement ce modèle. Il s'inscrit plutôt dans la tradition satirique romaine qui, déjà sous le Haut-Empire, jugeait ridicule l'interdiction de consommer du porc que s'imposaient les juifs (Pétrone, fr. 37 ; Juvénal, *Satires* 6, 156 et 14, 96 ; Tacite, *Histoires* 5, 5, 2) [Baslez 2016]. De plus, contrairement aux polémistes chrétiens, Damascius suggère que Domninus aurait dû respecter ses traditions ancestrales, d'autant qu'Asclépios lui avait donné les moyens de le faire sans en pâtir.

Néanmoins, lorsque l'auteur aborde les biographies de deux autres philosophes qu'il juge de manière très positive, Zénon d'Alexandrie et Marinus de Néapolis (*Vie d'Isidoros* 67 et 97), il affirme que tous deux avaient explicitement renoncé à leurs judaïsme et sa-

maritanisme respectifs. Sans l'écrire, Damascius semble donc avoir été personnellement convaincu que l'identité de philosophe n'était pas compatible avec le maintien d'une identité juive ou samaritaine.

Bibliographie

- Athanassiadi 1999 : P. Athanassiadi (éd.), *Damascius, The philosophical history*, Athina.
- Cabouret 2014 : B. Cabouret, « L'art épistolaire de Libanios au service de ses élèves », dans J. Schneider (éd.), *La lettre gréco-latine : un genre littéraire ?*, Lyon, p. 121-134.
- Cribiore 2007 : R. Cribiore, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton [NJ] – Oxford.
- Baslez 2016 : M.-F. Baslez, « Les antécédents antiques. Le discours antijuif des intellectuels et des politiques du monde gréco-romain », *Le Genre humain* 56-57, p. 335-355.
- Dzielska 2010 : M. Dzielska, *Hypatie d'Alexandrie*, Paris (1^{ère} éd. anglaise Cambridge [MA], 1995).
- Evêque 2019 : R. Evêque, « La diffusion du savoir juridique à Rome. De la transmission pratique du droit à l'émergence d'un enseignement académique », dans M. Cavina (éd.), *L'insegnamento del diritto (secoli XII-XX)*, Bologna, p. 32-68.
- Hezser 1997 : C. Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine*, Tübingen.
- Jaillard 2023 : D. Jaillard, « Le philosophe ne doit pas être le prêtre d'une seule cité ... Il doit être universellement le hiérophante du monde entier » (Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 19), dans N. Belayche, F. Massa (éd.), *Les philosophes et les mystères dans l'empire romain*, Liège, p. 171-191.
- Lapin 2011 : H. Lapin, « Epigraphical rabbis : A reconsideration », *The Jewish Quarterly Review* 101/3, p. 311-346.
- Malosse 2008 : P.-L. Malosse, « Jean Chrysostome a-t-il été l'élève de Libanios ? », *Phoenix* 62/3-4, p. 273-280.
- Marconi 2022 : G. Marconi (éd.), *Ennodio. Discorsi Scolastici ed esercizi retorici*, Roma.
- Morlet 2016 : S. Morlet, *Les chrétiens et la culture : conversion d'un concept (I^{er}-VI^e siècles)*, Paris.
- Pelland 1994 : G. Pelland, « Le phénomène des écoles en théologie », *Gregorianum* 75/3, p. 431-467.
- Petit 1956 : P. Petit, *Les étudiants de Libanius. Un professeur de faculté et ses élèves au Bas Empire*, Paris.
- Poirier, Schmidt 2010 : P.-H. Poirier, T.S. Schmidt, « Chrétiens, hérétiques et gnostiques chez Porphyre. Quelques précisions sur la *Vie de Plotin* 16, 1-9 », dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 154/2, p. 913-942.
- Robertson 2021 : D. Robertson, *Gnosticism and the History of Religions*, London.
- Roques 1987 : D. Roques, *Synésios de Cyrène et la Cyrénaïque du Bas-Empire*, Paris.
- Stroumsa 2005 : G. G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris.
- Tardieu 1992 : M. Tardieu, « Les gnostiques dans la *Vie de Plotin*, analyse du chapitre 16 », dans L. Brisson et al. (éd.), *Porphyre. La vie de Plotin*, II, études d'introduction, texte grec, et traduction française, notes complémentaires, bibliographie, Paris.
- Vössing 2004 : K. Vössing, « L'état et l'école dans l'antiquité tardive », dans J.-M. Pailler, P. Payen (éd.), *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire « le Marrou »*. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Toulouse, p. 281-295.

3. HOMME DIVIN

Gaetano Spampinato

L'expression « homme divin » est utilisée par l'historiographie moderne pour désigner une série de personnages mis en scène dans les œuvres littéraires tardo-antiques qui, en raison de leur relation particulière avec la (ou les) divinité(s), présentent certaines spécificités : ils font preuve d'une sagesse supérieure à celle des autres hommes ; ils suivent un mode de vie particulier, caractérisé par certaines règles alimentaires et comportementales ; ils peuvent accomplir des actions extraordinaires et recevoir des visions, en tant que médiateurs des divinités.

Bien qu'il soit difficile de trouver une vision homogène de toutes les expressions et références aux « hommes divins » dans la littérature grecque, il est néanmoins possible de retracer une trajectoire évolutive de ces figures depuis l'époque archaïque. En grec, l'expression *theios anêr* (« homme divin ») est attestée dans la littérature depuis l'époque archaïque. Dans l'*Iliade*, Achille, fils de la nymphe Thétis, est appelé *theios anêr* en raison de sa nature semi-divine. Toutefois, d'autres figures humaines sont définies comme « divines » (*theioi*) à cause de la relation avec une divinité : par exemple, le héros Ulysse (p. ex. *Odyssée* 1, 65), protégé par Athéna, ou l'aède Démodocos (*Odyssée* 8, 43), inspiré par Apollon. À l'époque classique (et puis hellénistique), l'expression *theios anêr* garde cette connotation : dans un passage de Platon (*Ménon* 99c-d), Socrate affirme que plusieurs sortes d'hommes peuvent être définies comme *theioi* (juges, guerriers, poètes), par l'inspiration qui leur vient des divinités.

Si donc l'expression *theios anêr* existe depuis longtemps, ce n'est qu'à partir de l'époque impériale et surtout tardo-antique que, dans plusieurs œuvres littéraires – notamment dans les biographies et dans les romans [Bowersock 2007] –, divers personnages apparaissent, qui, selon le modèle historiographique évoqué, présentent les caractéristiques de l'« homme divin », telles qu'elles ont été définies par l'historiographie.

Un des exemples les plus significatifs est représenté par Apollonios de Tyane, une figure ayant vécu au I^{er} siècle de notre ère. Dans la biographie qui lui est consacrée au III^e siècle par Philostrate [Koskenniemi 1998], cette figure est présentée comme un sage qui a beaucoup voyagé et qui a appris des doctrines auprès de différents peuples, comme les Indiens. En même temps, il est aimé par les dieux, un élément qui lui permet de connaître leur volonté, d'accomplir des actions prodigieuses et de sauver des villes de dangers, comme la peste (*Vie d'Apollonios de Tyane* 10). Dans l'Antiquité tardive, on trouve aussi certains ouvrages biographiques où des figures d'époques archaïque et classique, comme Pythagore (dans la biographie rédigée par Jamblique), sont représentées comme des « hommes divins ».

Les caractéristiques de l'homme divin (le lien avec les divinités ou une divinité en particulier, la grande sagesse, la capacité de prédire l'avenir, l'accomplissement des miracles, ainsi que, dans certains cas, l'ubiquité) sont très présentes dans les biographies des

philosophes. Les œuvres qui présentent ces personnages comme des « hommes divins » concernent souvent des philosophes du passé, considérés comme des autorités pour leur activité de maître et pour avoir fondé des écoles, comme dans le cas du philosophe athénien Platon. En même temps, aussi certains philosophes d'époque tardo-antique sont présentés comme des hommes divins dans des ouvrages biographiques écrits souvent par leurs disciples. La quasi-totalité de ces maîtres appartient à ce qu'on appelle le néoplatonisme : Jamblique, qui aurait prouvé sa relation avec les divinités à travers des actions surhumaines [→ GADARA], ou Proclus [*infra* n°2].

Bien qu'en moins grand nombre, des figures d'hommes divins apparaissent aussi dans la littérature latine. En latin, on trouve des expressions similaires à *theios anēr* pour parler de certains personnages à partir de l'époque républicaine : par exemple, le rhéteur Cicéron (*Pour Archias* 18) utilise la rare expression *homo divinus* (« homme divin ») pour parler de Scipion Émilien, le conquérant de Carthage. Toutefois, on assiste à l'émergence de véritables figures d'« hommes divins », selon les caractéristiques qu'on a isolées plus haut, seulement à partir de l'époque impériale et tardo-antique : des sages et des philosophes du monde grec, ainsi que des figures de l'histoire de Rome. Pour ne prendre qu'un exemple, les *Saturnales* du grammairien du v^e siècle Macrobe attribuent au poète d'époque augustéenne Virgile certains traits des hommes divins, comme une sagesse et un art divin, comparables (ou supérieures) à celles d'Homère.

Des personnages présentant les caractéristiques de l'« homme divin » sont également présents dans les œuvres littéraires des juifs et des chrétiens, mais avec des caractéristiques particulières. La diffusion de ces figures est due à leur fonction dans des contextes de compétition entre différents groupes [Brown 1971]. Dans les confrontations entre écoles philosophiques, entre païens, chrétiens et juifs, et entre les différents courants du christianisme, représenter un homme divin issu d'un de ces groupes est utilisé comme instance de légitimation. Au contraire, ridiculiser un prétendu homme divin délégitime le groupe qui le revendique, comme dans le cas des maîtres hérétiques [*infra*, n°3].

Dans le cas des juifs et des chrétiens, la représentation des hommes divins est influencée par les modèles bibliques du serviteur de Dieu, comme les patriarches, les rois David et Salomon, et les prophètes [→], auxquels Dieu s'adresse directement. Toutefois, il ne faut pas penser à des contextes isolés. Philon d'Alexandrie, auteur juif qui écrit en grec au 1^{er} siècle, représente dans la *Vie de Moïse* le patriarche comme un homme divin, non seulement à cause de sa relation directe avec Dieu, mais aussi de son éducation, sa conduite de vie, et sa sagesse. Dans l'Antiquité tardive, on trouve dans la littérature rabbinique un certain nombre de personnages qui présentent les caractéristiques attribuées aux hommes divins. À cet égard, on peut rappeler l'exemple de Honi et d'Hanina ben Dosa, censés avoir vécu respectivement au 1^{er} siècle avant notre ère et au 1^{er} siècle de notre ère [Avery-Peck, Alan 2009].

Les historiens ont largement débattu dans le passé de la pertinence d'assimiler Jésus et les apôtres, selon leur représentation dans les évangiles et les *Actes*, aux « hommes divins » pour leurs caractéristiques [Bieler 1967 ; Holladay 1977]. Il convient bien entendu d'éviter les superpositions trop simplistes qui risqueraient de ne pas rendre compte d'un panorama très complexe d'œuvres littéraires différentes mettant en scène des figures souvent très diverses. Toutefois, il est possible de relever une image commune dans la représentation des hommes divins au-delà des différentes appartenances religieuses. La similitude de ces modèles révèle un terrain commun dans la représentation de ces figures et leur utilisation dans des contextes de compétition religieuse.

Dans une perspective plus large, les auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive parlent de diverses figures possédant des caractéristiques des personnages bibliques cités et aussi des « hommes divins » païens. En particulier, outre le Christ et les apôtres, les auteurs chrétiens tardo-antiques attribuent ces caractéristiques des hommes divins païens à des personnages chrétiens qui leur sont contemporains. Ces figures apparaissent notamment dans les œuvres hagiographiques, un genre qui devient de plus en plus important aux IV^e-V^e siècles [Van Uytvanghe 1993] et qui est consacré à la vie et aux actions des *hagioi* (« saints »). Parmi ces « saints » dans les histoires hagiographiques, une place centrale est occupée par les moines [→] : le développement du monachisme à partir du IV^e siècle conduit à la naissance, autant dans les provinces orientales que dans celles occidentales de l'empire, de biographies consacrées aux moines, qui sont exaltés comme les nouveaux témoins (*martures*) de Dieu par leur choix. Dans ces ouvrages, les auteurs présentent les moines comme hommes divins, en soulignant la relation avec le Dieu unique. À cet égard, les récits de compétition avec des groupes adverses (païens, juifs ou hérétiques) trouvent un rôle important, car à ces occasions l'homme divin démontre par un miracle la puissance de Dieu, dont il est l'intermédiaire [*infra*, n°1].

1. Les moines comme hommes divins

1.1. Antoine, « l'homme de Dieu »

L'une des premières biographies consacrées à un moine est celle d'Antoine, écrite par Athanase d'Alexandrie vers 356, peu après la mort de l'ascète. Antoine est généralement considéré comme le « père du monachisme » : fils d'une famille paysanne aisée vivant en Égypte, il décide, à la mort de ses parents, de vendre ses terres et d'aller vivre dans le désert. Athanase parle longuement des épreuves que le moine dut affronter dans le désert (les proverbiales « tentations de saint Antoine »), une sorte d'initiation à travers laquelle Antoine reçut l'approbation divine – en suivant l'exemple du Christ (*Matthieu* 4, 1-11 ; *Marc* 1, 12-13 ; *Luc* 4, 1-13). L'auteur représente Antoine comme un illettré qui n'a pas reçu une éducation traditionnelle grecque. Cela semble être une construction d'Athanase, car Antoine en réalité n'était pas illettré (certaines de ses lettres ont été conservées) : cette construction permet à l'auteur d'opposer le moine aux philosophes païens, en particulier ceux d'Alexandrie, avec lesquels Antoine entame une polémique dont il sort victorieux (*Vie d'Antoine* 72, 1-5). Le moine est doté d'une sagesse supérieure grâce à sa relation avec Dieu, qui lui permet de surpasser ses adversaires, de recevoir des visions et d'accomplir des miracles, notamment le discernement des esprits (la capacité de voir la vraie nature des esprits) et les exorcismes contre les démons, en s'attirant l'estime et l'émerveillement de tous [Bertrand 2003]. Ces actions du moine le rapprochent du modèle des apôtres : dans l'accomplissement des miracles, il est le vaisseau du pouvoir de Dieu, qui agit à travers son serviteur. Pour cette raison, Antoine suscite l'admiration de tous, même de ses adversaires.

Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine* 70, 1-3 (trad. G. J. M. Bartelink, SC n°400)

1 Toute la population se réjouissait d'entendre un tel homme prononcer l'anathème (*anathematizomenè*) contre l'hérésie qui combat le Christ. Tous les gens de la ville accouraient pour voir Antoine. 2 Les païens (*hellènes*), et même leurs prétendus prêtres (*hiereis*), venaient à la maison du Seigneur (*kuriakon*) et disaient : « Nous demandons à voir l'homme de Dieu (*ton tou Theou anthropon*) ». Tous en effet l'appelaient ainsi. Car là aussi le Seigneur, par son intermédiaire, purifia (*ekatharisen*) beaucoup de gens de démons (*daimonôn*) et guérit ceux qui avaient l'esprit dérangé. 3 De nombreux païens demandaient de pouvoir seulement toucher le vieillard, croyant que cela leur serait utile. Il y eut certainement autant de gens qui devinrent chrétiens en ces quelques jours, qu'on en verrait le devenir en un an.

Dans les chapitres précédents (63-64), Athanase avait parlé des différents miracles accomplis par Antoine dans le désert, grâce auxquels le moine « purifia » (*ekatharisen*) des personnes possédées par des démons (*daimones*). Le terme *daimôn*, qui en grec désigne la puissance divine, est adopté par les chrétiens, sur le modèle du grec de la Septante (p. ex. *Psaumes* 95, 5), pour parler des créatures maléfiques [→ PUISSANCES, n°1], adorées par les païens sous le nom de « dieux » [Angelini 2021]. De plus, grâce à sa grande autorité, Antoine est appelé par Athanase pour réfuter les ariens [→ DÉBATS, n°1], qui sont présentés par l'auteur comme les grands adversaires du moine. Antoine, bien qu'illettré, livre un discours admirable et orné de rhétorique : il triomphe sur les hérétiques [→] en « prononçant l'anathème » (le verbe *anathematizô*), c'est-à-dire leur condamnation.

La renommée du moine se construit donc dans un contexte de compétition : contre les païens et leurs divinités/démons d'une part, contre les hérétiques de l'autre. Le moine sort toujours victorieux de ces combats et s'attire ainsi l'admiration d'une foule nombreuse, où l'on trouve aussi les païens (*hellènes*) avec leurs prêtres (*hiereis*). Ils se rendent à la « maison du Seigneur » (*kuriakon*), c'est-à-dire à l'église où Antoine se trouve, et demandent à voir le moine, qu'ils appellent « l'homme de Dieu » (*ho tou Theou anthropos*). Les pouvoirs du moine, sa relation avec Dieu et son rôle d'intermédiaire sont donc reconnus par ses anciens adversaires. Ils essaient même de toucher le vieux moine, pensant obtenir quelque miracle uniquement à son contact. Ce détail semble faire écho au modèle de Jésus, qui est également approché par la foule qui veut le toucher pour obtenir un miracle (comme dans l'épisode de l'hémorroïsse : *Matthieu* 9, 20-22). Athanase insiste sur la conversion [→] des païens [→] : grâce à l'autorité du moine et aux miracles qu'il a accomplis, autant de païens sont devenus chrétiens pendant ces quelques jours qu'ils l'auraient été en un an. L'exagération de l'auteur sert à renforcer l'idée du pouvoir surnaturel de l'homme de Dieu.

1.2. Les miracles de Martin dans la compétition avec les païens

Bien que le monachisme occidental présente des différences par rapport à celui des provinces orientales de l'empire (concernant les espaces fréquentés, les formes de vie monastique et leurs contextes sociaux), les représentations des moines d'Occident dans les diverses biographies présentent plusieurs similitudes avec celles des ascètes orientaux.

Une des plus célèbres biographies, devenue le modèle des biographies d'évêque-moine, est la *Vie de Martin de Tours*, écrite vers 397 par Sulpice Sévère. Martin était un officier romain à Amiens (*Samarobriua*, *Gallia Belgica II*) lorsque, selon le récit de Sulpice, pendant un hiver, il donne à un mendiant la moitié de son manteau. La nuit même, Jésus lui

apparaît dans un rêve vêtu de la moitié du manteau. Martin décide alors de se convertir et de devenir moine, d'abord sur l'île Gallinara (*Alpes Cottiae*) en Italie, puis à Ligugé (*Gallia Viennensis*). En raison de sa grande autorité en tant que moine, il est acclamé évêque de Tours (*Lugdunensis III*).

Sulpice insiste sur le double rôle de Martin, moine et évêque. En s'inspirant des *Vies* des moines d'Orient, il présente Martin comme un apôtre du Seigneur, qui lui donne la sagesse et le pouvoir d'accomplir des prodiges. Cette relation avec Dieu apparaît surtout lorsque le moine devient évêque : à partir de ce moment, Martin commence une activité fervente contre les pratiques rituelles traditionnelles qui, d'après la représentation de Sulpice, se concentrent particulièrement dans les campagnes gauloises. Dans les confrontations avec des païens, Martin démontre son rôle d'intermédiaire de Dieu à travers une série de miracles. Le passage suivant représente un exemple significatif : Martin veut abattre un pin près d'un sanctuaire païen. Devant la résistance des païens, il accepte un défi proposé par ses adversaires.

Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin* 13, 1-9 (trad. J. Fontaine, SC n°133)

1. Un autre jour, en certain village (*vico*), il avait détruit un temple fort ancien (*templum antiquissimum*) et entrepris d'abattre un pin tout proche du sanctuaire (*fano*). Mais alors, le prêtre (*antistes*) de ce lieu et toute la foule des païens (*turba gentilium*) commencèrent à lui opposer de la résistance. [...] 3. Alors l'un d'eux, plus hardi que les autres : « Si tu as, dit-il, quelque confiance (*fiduciam*) en ce Dieu que tu declares adorer, nous couperons nous-mêmes l'arbre que voici, et toi, reçois-le dans sa chute. Et si ce Seigneur, que tu dis être le tien, est avec toi (*si tecum est tuus, ut dicis, Dominus*), tu en réchapperas ». [...]

8. Mais lui, confiant dans le Seigneur (*confisus in Domino*), attendait intrépidement. Le pin, dans sa chute, avait déjà fait entendre un craquement, déjà il tombait, déjà il s'abattait sur lui, quand Martin élève sa main à la rencontre de l'arbre et lui oppose le signe du salut. Mais alors – on eût cru l'arbre repoussé en arrière dans une sorte d'ouragan (*velut turbinis modo*) –, il s'abattit du côté opposé, de sorte qu'il faillit écraser les paysans qui s'étaient tenus en lieu sûr.

Cet épisode est l'un des plus représentés dans la tradition hagiographique sur Martin [Zarini 2006] : il reprend, dans la forme de la lutte entre hommes de Dieu et païens, le défi des prêtres de Baal au prophète Élie (*1 Rois* 18, 1-40). L'épisode est situé dans un contexte représenté comme païen et rural : l'auteur parle d'un « village » (*vicus*), un lieu où, comme on l'a dit, d'après Sulpice les pratiques païennes « survivent » encore. Le signe de cette persistance est le « temple fort ancien » (*templum antiquissimum*) et le « sanctuaire » (*fanum*), près duquel se trouve un pin – un arbre lié à plusieurs divinités, comme Cybèle et Attis (qui selon le mythe serait devenu un pin après sa mort), et le dieu des forêts et des pâturages Pan [Ferrari 2002, p. 566-567]. Martin décide de couper le pin, mais il est bloqué par une « foule de gentils » (*turba gentilium*) menée par leur « prêtre » (*antistes*). Le grand nombre de *gentiles* – terme utilisé par les chrétiens pour désigner les païens [→] – contraste avec le petit nombre de moines qui accompagnent Martin.

Les païens proposent un défi : ils couperont l'arbre, mais l'évêque devra rester immobile là où le pin sera tombé. Dans leurs discours, les adversaires insistent sur la relation de Martin avec Dieu : s'il a « confiance » (*fiducia*) que le Seigneur est avec lui (à voir, l'expression *si tecum est tuus, ut dicis, Dominus*), il n'aura rien à craindre. Le discours des païens est, dans leurs intentions, ironique et polémique, car ils croient éliminer leur ennemi ; toutefois, en considérant la fin de l'épisode, eux-mêmes affirment et déclarent, comme dans

le cas d'Antoine, que le moine est un homme de Dieu. Martin est sûr que Dieu est avec lui, il est « confiant dans le Seigneur » (*confisus in Domino*), car il a la *fiducia* pour laquelle les païens s'étaient moqués de lui.

Sulpice décrit le miracle de manière dramatique et frappante : le pin tombe et est sur le point d'écraser Martin, mais l'évêque lève le bras et l'arbre, repoussé en arrière « dans une sorte d'ouragan » (*velut turbinis modo*) – une hyperbole typique dans les descriptions des miracles des hommes divins – écrase les païens. La maîtrise de la nature, en particulier des phénomènes atmosphériques, est un élément très répandu dans la représentation des hommes divins : à travers le prodige, Martin vainc les adversaires et démontre le pouvoir du vrai Dieu.

2. L'enfance de l'homme divin

Vers 485, le philosophe Marinus de Néapolis (*Palaestina I*,auj. Naplouse), écrit une biographie de Proclus, qui avait été le chef de l'école platonicienne d'Athènes et était mort la même année. Marinus avait été un disciple de Proclus et entretenait une relation étroite avec lui : le philosophe avait accueilli le jeune homme dans son école quand il était arrivé à Athènes. À la mort du maître, Marinus est élu à la tête de l'école.

Dans la biographie consacrée à son maître, l'auteur dessine un portrait de Proclus qui présente plusieurs éléments des hommes divins. Le philosophe est présenté comme une figure dotée de différents types de vertus, qui l'amènent à un niveau de perfection et de supériorité par rapport aux autres hommes [Bubloz 2003]. Grâce à sa conduite de vie exemplaire, sa générosité envers ses disciples et sa dévotion, il entretient une relation profonde et unique avec les divinités, dont il obtient des visions et il reçoit (et parfois même accomplit) des signes extraordinaires. À cause de ces caractéristiques, Marinus associe son maître à d'autres sages, comme Orphée et le philosophe Jamblique (p. ex. *Vie de Proclus* 26). La relation de Proclus avec les divinités apparaît à plusieurs reprises au cours de sa vie, lorsqu'elle est déjà visible dès sa jeunesse. Le passage suivant est tiré de la première partie de l'œuvre, consacrée précisément aux premières années de la vie de Proclus : une guérison prodigieuse démontre le caractère extraordinaire du jeune garçon et l'amour des dieux pour lui.

Marinus de Néapolis, *Vie de Proclus* 7 (trad. H.-D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, CUF)

En ce temps-là, on vit clairement qu'il était aussi, de naissance, grandement aimé des dieux (*theophiles*). En effet, comme il était un jour affligé d'une maladie (*nosou*) et déjà dans un état grave et irrémédiable, apparut, en se tenant au-dessus de son lit, un enfant qui paraissait fort jeune et beau à voir. Avant même qu'il eut dit son nom, il était possible de deviner que c'était Télésphore. Il dit cependant qui il était et prononça son nom, puis, après lui avoir touché la tête (en effet, Télésphore se tenait en quelque façon installé sur l'oreiller de Proclus), il le guérit soudain de sa maladie et, cela fait, disparut à ses yeux.

Dans les biographies, la représentation de la jeunesse du personnage joue un rôle très important : les activités et les événements dont il est le protagoniste sont la préfiguration de l'âge adulte. Dans le cas des hommes divins, certains événements démontrent déjà leur élection divine quand ils sont encore jeunes [Van Liefferinge 2006]. Effectivement, Marinus précise que dès sa naissance le futur maître était *theophilês*, « aimé des dieux », un terme qui

reprend un passage de Platon (*Phédon* 39e) à propos des hommes justes et bons, définis de cette manière. Être *theophilès* implique un échange réciproque : d'un côté, la dévotion de l'homme divin envers les dieux, de l'autre, l'amour des dieux pour lui. Il est intéressant de noter que ce terme est aussi utilisé par les chrétiens pour parler de leurs hommes divins : pour cette raison, on peut dire que l'adjectif *theophilès* fait partie d'un lexique partagé sur ce type de figures.

Pour démontrer l'élection divine de Proclus, l'auteur relate un épisode très significatif de sa jeunesse. Un jour, le futur philosophe est frappé d'une terrible « maladie » (*nosos*) : dans les récits des hommes divins, on trouve souvent le thème de la maladie ou, plus généralement, des grands dangers auxquels le protagoniste est exposé [*supra*, n°2]. Ces dangers sont toujours présentés hyperboliquement comme graves et sans aucun remède, et précisément pour cette raison l'intervention des dieux devient encore plus extraordinaire. Un enfant apparaît soudainement au jeune homme : son aspect robuste et sa beauté suggèrent à Proclus qu'il s'agit du dieu Télésphore (« celui qui conduit à l'achèvement »), fils du dieu guérisseur Asclépios. Dans la construction de l'épisode, cette figure a une double importance : elle représente l'intervention directe de la divinité liée à la médecine et aux guérissons, et, en même temps, anticipe la relation de Proclus avec Asclépios, qui faisait l'objet d'un culte particulier à Athènes [→ MAÎTRE, n°4]. Ce thème est récurrent dans la biographie : par exemple dans la *Vie de Proclus* 30, la divinité apparaît au philosophe sous la forme d'un serpent pour le guérir. Cet accent sur la figure d'Asclépios semble indiquer une réalité historique précise de l'Athènes de cette époque : la fermeture de l'Asclépiéion, sanctuaire consacré à cette divinité, par les chrétiens. Le lien particulier entre le philosophe et le dieu devient ainsi un signe précis d'identité.

Télésphore apparaît, touche la tête du malade, le guérit et disparaît aussitôt. Le lexique de ce passage est propre aux apparitions et aux événements soudains, et souligne le caractère extraordinaire de l'épisode ; il se retrouvera également dans les descriptions des autres visions de Proclus (p. ex. *Vie de Proclus* 31). De plus, l'attitude de Télésphore, qui s'approche du jeune homme, se tient près de lui et lui touche la tête, indique visuellement l'affection des dieux pour le futur philosophe.

3. L'hérétique : un homme divin « inversé » ?

Dans les traités antihérétiques, consacrés à la présentation et réfutation des hérésies [→], les auteurs chrétiens présentent des portraits des « hommes divins », mais dans une perspective bien différente de celle qu'on a vue jusqu'à présent. La représentation de la vie, des actions et de la mort des hérésiarques (les « fondateurs » des mouvements hérétiques) joue souvent un rôle important : les vices et les folies des maîtres se refléteraient dans les membres de leurs mouvements. Dans la représentation de ces personnages, les hérésiologues reprennent les caractéristiques des hommes divins, mais de manière « renversée » : l'hérésiarque, en effet, tente de se présenter comme un homme de Dieu doté de certains pouvoirs, mais l'échec de ses miracles, le ridicule de ses actions et sa mort choquante révèlent son caractère menteur et démontrent qu'il est en réalité un charlatan ou, encore pire, un possédé.

Le passage suivant est tiré du *Panarion* d'Épiphane de Salamine, un hérésiologue qui accorde une grande importance à la représentation de la vie des hérésiarques [Kim 2010].

Le chapitre 66 de cet ouvrage est consacré à l'hérésie de Mani, qui aurait été, pour les polémistes, le fondateur du manichéisme [→]. Dans la première partie de ce chapitre, Épiphanes présente la vie des maîtres qui auraient inspiré l'hérésiarque : parmi eux, il rappelle Térébinthe, qui aurait cherché à démontrer ses pouvoirs en accomplissant un miracle.

Épiphanes de Salamine, *Panarion* 66, 3, 12-14

[trad. G. Spampinato, éd. G. Pini, *Epifanio, Panarion*, Brescia, 2016, vol. 3]

Il se procura à son tour, mauvais héritage de la succession, les quatre livres de Scythien et ses instruments de magie (*mageias*) et de sortilège (*manganeias*), car lui aussi était très instruit dans ces écrits. Dans la région des Perses, en logeant chez une vieille veuve, il discutait à son tour des deux principes avec les gardiens de Mithra (*tou Mithra neôkorois*) et les prêtres de l'idole (*hiereusi tou eidôlou*), un prophète nommé Parcus et Labdacus <...> ; toutefois, lorsqu'il ne réussit pas à discuter avec les défenseurs de l'idolâtrie (*prutaneis tês eidôlolatreias*), mais qu'il était réfuté et déshonoré par eux, il monta sur le toit de la maison avec la même intention que Scythien, c'est-à-dire pratiquer la magie, évidemment pour que personne ne puisse répondre à ses arguments. Mais il fut tiré en bas par un ange (*angelos*) et tomba, et mourut à cause de la même opération magique (*magikên energeian*) qu'il voulait opérer.

Térébinthe était disciple de Scythien, un personnage présenté par Épiphanes comme un magicien et un charlatan, dont l'élève aurait hérité des livres, c'est-à-dire de la doctrine, et des instruments de « magie » (*mageia*) et de « sortilège » (*manganeia*). À travers ces termes l'hérésiologue indique clairement que Térébinthe n'accomplissait pas de véritables miracles, mais plutôt des actes de magie [→].

Lorsqu'il se trouve en Perse, Térébinthe essaie de démontrer à des païens la doctrine des deux principes, adoptée ensuite par Mani. Épiphanes mentionne des « gardiens de Mithra » (*toû Mithra neôkorois*), une divinité d'origine perse dont le culte s'était répandu dans l'empire. Le terme *neôkoros* désigne un personnage responsable d'un temple, mais il faut noter qu'Épiphanes est le seul à utiliser ce terme en rapport avec Mithra. L'hérésiologue propose une représentation presque stéréotypée en utilisant un imaginaire et un lexique fortement connotés chez les chrétiens [→] comme appartenant au domaine païen [→]. Épiphanes cite aussi des « prêtres de l'idole » (*hiereis tou eidôlou*) : dans ce contexte, la présence de l'idole apporte une forte connotation païenne à *hierous*, « prêtre » [→]. Le terme idole apparaît également dans le composé « idolâtrie », largement utilisé chez les chrétiens pour définir le paganisme : plus tard dans le passage, les adversaires de Térébinthe sont effectivement définis comme « défenseurs de l'idolâtrie » (*prutaneis tês eidôlolatreias*).

Épiphanes construit un contexte de compétition entre le prétendu homme divin et ses adversaires, qui rappelle les confrontations entre hommes divins chrétiens et païens [*supra*, n°11]. Toutefois, Térébinthe, bien que grand érudit, est ridiculisé par ses adversaires et il tente alors de les surprendre par un miracle. Il monte sur le toit de la maison pour essayer de voler, mais un ange le pousse vers le bas. La chute ruineuse après une tentative de vol est une image très diffusée dans la représentation des maîtres hérétiques, démontrant avec ironie le caractère mensonger de leurs apparents miracles. On peut rappeler à titre d'exemple la chute de Simon le Magicien (*Actes de Pierre* 32), qui tente un vol prodigieux sur Rome, ou celle du montaniste Théodote (Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 5, 16, 14-15), tombé pendant une extase prophétique [Dell'Isola 2017]. Térébinthe est tiré vers le bas par un ange (*angelos*), une créature céleste envoyée par Dieu pour punir l'hérétique de son or-

gueil – en suivant le modèle biblique des anges apportant la punition divine (p. ex. *Genèse* 19). Le Seigneur lui-même provoque la mort de l'hérétique qui voulait accomplir un acte de magie (*magikê energeia*) et prouve de cette manière que Térébinthe n'était en rien un homme divin, même s'il essayait de se présenter comme tel.

Bibliographie

- Angelini 2021 : A. Angelini, *L'imaginaire du démoniaque dans la Septante. Une analyse comparée de la notion de "démon" dans la Septante et dans la Bible Hébraïque*, Leiden – Boston.
- Avery-Peck 2009 : A. J. Avery-Peck, « The Galilean charismatic and Rabbinic piety : The holy man in the Talmudic literature », dans A.-J. Levine, D. C. Allison, J. D. Crossan (éd.), *The Historical Jesus in Context*, Princeton [NJ], p. 149-165.
- Bertrand 2003 : D. Bertrand, « Le discernement des esprits et la portée théologique de la *Vie d'Antoine* par Athanase », dans P. Lardet (éd.), *La tradition vive : mélanges d'histoire des textes en l'honneur de Louis Holtz*, Turnhout, p. 367-376.
- Bieler 1967 : L. Bieler, *Theios aner. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt.
- Bowersock 2007 : G. W. Bowersock, *Le mentir-vrai dans l'Antiquité : la littérature païenne et les évangiles*, Paris (1^{ère} éd. anglaise Berkeley [CA], 1994).
- Brown 1971 : P. Brown, « The rise and function of the holy man in Late Antiquity », *The Journal of Roman Studies* 61, p. 80-101.
- Bubloz 2003 : Y. Bubloz, « Ascèse et acquisition de pouvoir : la réalisation de l'idéal de l'homme divin chez le philosophe néoplatonicien Proclus », *Dialogues d'histoire ancienne* 29/2, p. 125-147.
- Dell'Isola 2017 : M. Dell'Isola, « Montanism and ecstasy : The case of Theodotus' death (EUS. HE V,16,14-15) », dans A. Destro, M. Pesce (éd.), *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus Followers in the First Two Centuries*, Turnhout, p. 377-394.
- Ferrari 2002 : A. Ferrari, *Dizionario di mitologia greca e latina*, Torino.
- Holladay 1977 : C. R. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic-Judaism : A Critique of the Use of this Category in New Testament Christology*, Missoula [MT].
- Kim 2010 : Y. R. Kim, « Reading the "Panarion" as collective biography : The heresiarch as unholy man », *Vigiliae Christianae* 64/4, p. 382-413.
- Koskenniemi 1998 : E. Koskenniemi, « Apollonius of Tyana : A Typical θεῖος ἀνὴρ ? », *Journal of Biblical Literature* 117/3, p. 455-467.
- Van Liefferinge 2006 : C. Van Liefferinge, « Marques et symboles, signes d'élection de l'homme divin chez les philosophes platoniciens », dans M. Fartzoff, É. Geny, É. Smadja (éd.), *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité*, Besançon, p. 103-113.
- Van Uytenghe 1993 : Van Uytenghe, « L'hagiographie : un "genre" chrétien ou antique tardif ? », *Analecta bollandiana* 111, p. 135-188.
- Zarini 2006 : V. Zarini, « Hagiographie martinienne en prose et en vers : saint Martin et le défi du pin abattu dans les sources des IV^e, V^e et VI^e siècles », dans L. Ciccolini, C. Guérin, S. Itic (éd.), *Réceptions antiques : lecture, transmission, appropriation intellectuelle*, Paris, p. 87-103.

4. PROPHÈTE

Gaetano Spampinato

Le terme « prophète » est dérivé du grec *prophētēs*, littéralement « celui qui dit avant », « celui qui prédit ». Dans l'usage courant, un prophète est celui qui est doté du pouvoir de connaître les événements futurs. Cet usage est certainement influencé par la tradition chrétienne, pour laquelle les prophètes de la Bible (hébr. *nevi'im*) auraient annoncé la future venue du Messie.

Dans les sociétés proche-orientales du premier millénaire avant notre ère, les individus qu'on appelle « prophètes » sont des figures qui occupent un rôle officiel dans la société. Dans la Bible, les *nevi'im* ont une fonction cultuelle et une autorité sapientiale, en raison de leur relation privilégiée avec Dieu. La plupart de ces personnages (p. ex. Déborah, Isaïe, Jérémie et Daniel), à travers leurs visions, ont annoncé les menaces de guerres, l'arrivée de nouveaux gouvernants et la chute des royaumes. Ce que les livres bibliques présentent comme des prophéties sont en réalité des discours réélaborés à partir du récit du passé : les prophètes interprètent le présent et le passé sous couvert d'une vision du futur. Dans cette perspective, selon l'interprétation de l'historien François Hartog [2021, p. 22-45], la fonction de ces figures est similaire à celle des historiens dans la Grèce classique, qui réutilisent le passé pour parler du présent.

En même temps, certains prophètes bibliques parlent d'un Messie (de l'hébreu *mashiah*, « oint »), parfois présenté comme le fils de Dieu (*Psaumes* 89, 27), aussi appelé « fils de l'homme » (*ben adam*), qui serait envoyé par Dieu pour racheter le peuple d'Israël et le sauver de la domination étrangère. Dans la Bible hébraïque, ces expressions sont aussi utilisées pour décrire d'autres personnages, par exemple le roi David, les juges ou, dans certains cas, les prophètes eux-mêmes : Dieu appelle très souvent le prophète Ézéchiël « fils de l'homme ». Plus tard, la tradition chrétienne interprète ces termes comme des références au Christ (*christos*, « oint », traduction grecque de l'hébreu *mashiah*).

Dès le début, les textes chrétiens accordent une grande importance aux prophètes : les auteurs chrétiens développent l'idée que la venue du Christ était annoncée par les prophètes de la Bible hébraïque. Cette idée trouvait ses fondements dans les évangiles où Jésus est présenté comme l'incarnation des prophéties bibliques (p. ex. *Luc* 18, 31). Des évangiles aux *Actes des apôtres*, des lettres de Paul à celles d'autres figures du christianisme des premiers siècles (Clément de Rome, Ignace d'Antioche, etc.), les premiers textes chrétiens développent l'idée de l'annonce de la venue de Jésus-Christ par les prophètes bibliques et fondent également sur cet élément la continuité entre ce que les auteurs postérieurs (comme Méliton et Clément d'Alexandrie au II^e siècle) appelleront « Ancien Testament » et « Nouveau Testament » [→ JUIFS]. L'annonce de la venue du Messie aurait donc commencé avec les plus anciens prophètes bibliques et se serait terminée, selon les chrétiens, avec Jean le Baptiste, le dernier prophète qui aurait lui-même connu et reconnu Jésus comme le Messie

(p. ex. *Jean* 1, 29). Parallèlement, dans les écrits qui constitueront le Nouveau Testament, des prophètes sont attestés y compris après la venue du Messie, comme les filles de Philippe, mentionnées dans les *Actes des apôtres* (11, 28). Ces personnages n'ont plus pour fonction d'annoncer la venue du Christ, déjà ressuscité, mais de rapporter la volonté de Dieu ou d'annoncer des événements futurs – comme le prophète Agabus, qui annonce la capture future de Paul (*Actes* 21, 10-11).

Dans les premières communautés chrétiennes, en effet, on trouve encore des figures qui déclarent être des prophètes, car ils posséderaient un *charisma* – un terme que l'on retrouve déjà chez Philon d'Alexandrie (*Allégorie des Lois* 3, 78) pour définir le « don divin » et que Paul (p. ex. *Romains* 1, 11) interprète comme le « don prophétique ». En réalité, divers membres d'une communauté peuvent également disposer d'un *charisma*, mais les prophètes se distinguent par le fait qu'ils ont également une fonction d'autorité. Pour cette raison, ces prophètes peuvent se confronter à d'autres figures d'autorité, comme les *episkopoi* (« évêques »), qui à partir du I^{er} siècle remplacent peu à peu les autres ministères [→ PRÊTRE, n°3]. Les premiers textes chrétiens s'interrogent sur ces prophètes, l'authenticité de leur charisme, leur rôle dans la communauté et leur relation avec les prophètes bibliques. Par exemple, dans la *Didachè* (ch. 13), un texte normatif écrit entre le I^{er} et le II^e siècle en Syrie ou en Égypte, des règles sont édictées pour l'accueil des prophètes dans les communautés [Milavec 1994], tandis que, dans le *Pasteur* d'Hermas (précepte 11), texte du milieu du II^e siècle écrit à Rome, on explique comment reconnaître un faux prophète [Henne 2011].

La question de l'identification d'un vrai prophète est une question très présente chez les auteurs juifs ainsi que païens. Dans le panorama religieux de l'empire, en effet, on trouve divers personnages qui prétendent pouvoir prédire l'avenir ou être en contact avec une divinité spécifique. On considère par exemple le cas du prophète Alexandre d'Abonoteichos : selon le récit d'un ouvrage de Lucien de Samosate intitulé *Alexandre ou le faux prophète*, ce personnage possédait un serpent qui serait une forme du dieu Asclépios, qui annonçait des oracles par son intermédiaire. Il est intéressant de noter que les raisons de la polémique contre les faux prophètes et les charlatans sont communes aux païens et aux chrétiens [*infra*, n°2].

Le discours sur les prophètes se poursuit durant l'Antiquité tardive [*infra*, n°3] : les prophètes (bibliques et contemporains) deviennent un terrain d'affrontements entre les différents groupes ou à l'intérieur d'un même groupe. Les chrétiens cherchent à répondre aux accusations des païens, qui veulent démontrer que les prophètes bibliques n'avaient pas annoncé la venue de Jésus. En même temps, les auteurs chrétiens doivent affronter la diffusion des groupes chrétiens dont les membres se déclarent nouveaux prophètes. La polémique avec ces « hérétiques » amène les polémistes à réfléchir sur les caractéristiques du vrai prophète et sur son rapport avec les prophètes bibliques. Enfin, le sujet des prophètes bibliques est lié à une question qui concerne directement l'Antiquité tardive : les prophètes existent-ils encore ? Ce problème caractérise le débat interne tant des juifs que des chrétiens. Si le mouvement rabbinique s'interroge sur la fin de la prophétie après Malachie [*infra*, n°3], les chrétiens se demandent si les prophètes ont une raison d'exister après la venue du Messie [*infra*, n°4].

1. Les prophètes juifs aux yeux de Julien*

Dans le cadre de la polémique entre chrétiens et juifs à propos du « monopole » de la vérité et de la légitimité de leurs propres prophéties, l'empereur Julien (361-363) [→] joue un rôle particulier. Après son accession au pouvoir, il abandonne le christianisme et pratique ouvertement les rites des cultes traditionnels de l'empire. En polémiquant avec les chrétiens, Julien compose un pamphlet *Contre les Galiléens* afin de démontrer, à travers l'argumentation philosophique, l'infériorité du christianisme par rapport aux traditions gréco-romaine et juive.

Le texte suivant est tiré de cet ouvrage, composé par l'empereur en 362-363 pendant son séjour à Antioche, avant d'entreprendre l'expédition militaire contre l'empire sassanide. Le traité dans son intégralité a disparu et nous n'avons que peu de fragments tirés de réfutations chrétiennes (surtout celle, elle aussi fragmentaire, de Cyrille, évêque d'Alexandrie presque un demi-siècle plus tard), mais Libanios dit, dans l'*Oraison funèbre pour Julien*, que l'œuvre de l'empereur dépassait tous les autres traités antichrétiens, notamment celui de Porphyre (*Discours* 18, 178).

Julien, *Contre les Galiléens* fr. 62

[trad. A. Giavatto, R. Muller, Paris, 2018, éd. E. Masaracchia, Roma, 1990]

Puisque les Galiléens affirment qu'ils se distinguent des Juifs d'aujourd'hui, mais sont rigoureusement Israélites en conformité avec la parole de leurs prophètes, et qu'ils obéissent parfaitement à Moïse et aux prophètes qui lui ont succédé en Judée, voyons en quoi exactement ils sont d'accord avec eux. Nous devons partir de Moïse qui, d'après eux, aurait lui aussi prédit la naissance à venir de Jésus. Or Moïse a affirmé, non pas une fois ni deux ni trois, mais très souvent, qu'il convenait d'honorer un seul dieu (*hena theon monon*), qu'il appelle le dieu suprême, et nulle part il ne dit d'honorer un autre dieu [...].

La phrase « Le seigneur notre dieu fera se lever pour vous, du milieu de vos frères, un prophète semblable à moi ; et vous l'écoutez » [Actes 3, 22 ; Deutéronome, 18, 15] n'a en aucune façon été prononcée au sujet du fils de Marie. Et si pour vous faire plaisir on vous accordait qu'elle se réfère bien à lui, Moïse <, notez-le,> dit que cet homme sera semblable à lui et non au dieu, qu'il sera un prophète (*prophêtên*) comme lui, né des hommes et non d'un dieu (*theô*). Et les mots « Il ne manquera pas de chef issu de Juda, ni de guide issu de ses cuisses » [Genèse, 49, 10] ne se référèrent certainement pas au fils de Marie, mais à la royauté de David, laquelle d'ailleurs a manifestement cessé avec le roi Sédécias. Et de plus l'Écriture contient une sorte d'ambiguïté lorsqu'elle ajoute : « Jusqu'à ce que vienne ce qui est réservé pour lui » ; mais vous avez falsifié la phrase en « Jusqu'à ce que vienne celui pour qui cela est réservé » [*Ibid.*].

Il est clair que rien de tout cela ne convient à Jésus puisqu'il n'est même pas issu de Juda. Comment en effet pourrait-il l'être puisque, selon vous, il n'est pas né de Joseph, mais de l'Esprit Saint (*hagiou pneumatos*) ? Quand vous faites la généalogie de Joseph, vous le faites remonter à Juda, et sur ce point vous n'avez même pas été capables de produire une fiction plausible. En effet les généalogies de Joseph fournies par Matthieu [1, 1-17] et par Luc [3, 23-38] son invalidées du fait de leur désaccord.

Dans ce texte, transmis par le *Contre Julien* de Cyrille (8, 252B), Julien va au-delà de la traditionnelle polémique antichrétienne des auteurs romains, fondée surtout sur l'accusation

* Paragraphe rédigé par Dario Cellamare.

d'être un système de notions irrationnelles à propos du divin et de règles de conduite reprochables (voir les jugements méprisants de Suétone, *Vie de Néron* 16, 2 ou de Tacite, *Annales* 15, 44, 3). L'empereur, fort de sa maîtrise des doctrines et des textes chrétiens, analyse plusieurs passages bibliques en faisant dialoguer les croyances juives et chrétiennes, montrant ainsi l'illégitimité des opérations interprétatives de ceux qu'il appelle « Galiléens » [→CHRÉTIENS]. En soulignant les contradictions entre les dires des prophètes juifs – surtout de Moïse – et la prédication chrétienne, Julien montre la fausseté de cette dernière. En outre, l'empereur cite différents passages de la Septante pour montrer que ces derniers sont en contradiction avec eux-mêmes et que les chrétiens ont modifié les textes bibliques mêmes. Selon lui, il n'existe aucune prophétie ancienne de l'avènement de Jésus et de toute façon la naissance d'un nouveau dieu, tel que les chrétiens conçoivent Jésus, n'avait jamais été prédite par les prophètes bibliques – car ce serait totalement incompatible avec leur monothéisme. Finalement, il attaque la prétention des chrétiens à se croire les véritables héritiers du peuple élu par Dieu. Julien, à la lumière de leur antériorité historique, accorde aux juifs la seule véritable interprétation des prophéties. Avec une argumentation rhétorique favorable au culte juif, il utilise une nouvelle ressource dans une stratégie antichrétienne plus globale.

2. Hérétiques et prophètes : la polémique contre le montanisme

Vers le milieu du II^e siècle, en Phrygie, une région centrale de l'Asie Mineure, un nouveau converti au christianisme appelé Montan commence son activité prophétique avec deux disciples, Maximille et Priscille, en déclarant avoir un esprit prophétique [Tabbernee 2007]. Le montanisme – appelé aussi « cataphrygisme » ou « Nouvelle Prophétie » – se répand bientôt dans les autres régions d'Asie Mineure et arrive en Occident (par exemple, en Afrique du Nord, où le célèbre avocat chrétien Tertullien adopte des positions montanistes). L'esprit prophétique des Nouveaux Prophètes, ainsi que leur ascétisme et leur aspiration au martyre, est parmi les causes du succès du montanisme [Trevett 1996]. Cette diffusion pousse les évêques et les hérésiologues à agir contre le montanisme, qualifié d'hérésie [→], et à réfléchir sur les prophètes et sur les raisons pour lesquelles les prophéties des montanistes doivent être refusées.

Le texte suivant est tiré du *Panarion* de l'hérésiologue Épiphane de Salamine, un traité écrit entre 375 et 378 dans lequel l'auteur traite de toutes les hérésies qui ont surgi au cours de l'histoire, d'Adam à son époque. Le chapitre 48 est consacré au mouvement montaniste qui, à la fin du IV^e siècle, était encore actif, surtout en Asie Mineure. Épiphane dénonce la fausseté des fondateurs de la Nouvelle Prophétie, de leur ascétisme et de leur extase. À travers l'analyse des paroles prophétiques des cataphrygiens, Épiphane cherche à démontrer que l'extase montaniste est totalement éloignée de la fonction du prophète biblique et reflète, au contraire, une folie et un délire assez proches du paganisme.

Épiphane, *Panarion* 48, 3, 11-4, 1-3 et 7, 3

[trad. G. Spampinato, éd. G. Pini, *Epifanio di Salamina. Panarion*, Brescia, 2016, vol. 2]

Mais lorsque les Phrygiens font profession de prophétiser, il est clair qu'ils ne sont pas sains d'esprit et rationnels. Leurs paroles sont ambiguës et bizarres (*loxa kai skalena*) et n'ont rien de correct. Montan, par exemple, dit : « Voici, l'homme est comme une lyre, et je vole au-dessus comme un plectre. L'homme dort, mais je veille. C'est le Seigneur qui détourne le cœur des hommes et qui

donne un cœur à l'homme ». Or, quelle personne rationnelle, qui reçoit un message au bénéfice de la foi en le comprenant et se préoccupe de sa santé, ne peut manquer de mépriser une telle contrefaçon et le discours de quelqu'un qui se proclame prophète, mais qui ne peut parler comme un prophète ? Le Saint-Esprit n'a jamais parlé en lui ! Des expressions telles que « je vole », « je frappe », « je veille », « le Seigneur détourne le cœur des hommes », sont les paroles d'un fou : elles ne sont pas les paroles d'un homme conséquent (*parakolouthountos*), mais de quelqu'un d'une autre trempe que le Saint-Esprit, qui a parlé dans les prophètes. [...] Les prophètes étaient en extase (*en ekstasei*), mais jamais en délire.

Au début du passage, Épiphanes reprend une accusation très courante dans la polémique contre les montanistes (et, plus généralement, contre les faux prophètes), c'est-à-dire celle de s'exprimer à travers des paroles « ambiguës et bizarres » (*loxa kai skalena*). L'hérésiologue cite directement une prophétie de Montan, dans laquelle le prophète est décrit comme une lyre, et Dieu comme un plectre jouant son instrument et capable de détourner le cœur des hommes [Dell'Isola 2020]. Montan décrit la manière prophétique extatique des montanistes, dans laquelle la personnalité du prophète disparaît et celui-ci devient la voix directe de Dieu. Cette image du prophète comme instrument musical était déjà répandue chez d'autres auteurs, tant païens que chrétiens : par exemple, l'écrivain et homme politique Plutarque (*Sur la chute des oracles* 414E) l'avait utilisée pour décrire les oracles de Delphes, où la Pythie tombait en extase et devenait la « bouche » d'Apollon, mais aussi le chrétien Hippolyte (*Sur l'Antichrist* 2) avait utilisé l'image des prophètes comme lyres de Dieu. Cependant, Épiphanes part de cette image pour critiquer la prophétie montaniste et démontrer sa fausseté. Certaines expressions utilisées dans la prophétie de Montan, comme « je vole » et « je frappe », sont interprétées par Épiphanes comme l'expression claire d'une personne irrationnelle (*parakolouthôn*), car elles seraient totalement étrangères au Saint-Esprit, qui aurait inspiré les prophètes bibliques.

Dans ce discours polémique, l'hérésiologue considère le concept d'extase (*ekstasis*). Si l'extase n'est pas étrangère aux prophètes, elle se réalise, dans ces cas-là, sous des formes soutenues, sans que le prophète perde conscience de sa propre identité. Dans le cas du montanisme, en revanche, l'extase consiste en un abandon total du prophète à l'esprit.

3. La « fin des prophètes » dans le Talmud*

Les livres des prophètes constituent, avec la Torah et les Écrits, l'une des trois subdivisions de la Bible hébraïque. La figure prophétique est attestée tout au long de la chronologie biblique, depuis les récits de la captivité des Hébreux en Égypte avec Myriam, jusqu'à Malachie, dont l'activité est placée au v^e siècle avant notre ère. La fonction étant répandue chez de nombreux peuples du Proche-Orient ancien, la Bible ne réserve pas ce titre aux seuls « enfants d'Israël » [→ JUIFS], mais mentionne également les prophètes de divinités étrangères, en particulier Baal et Ashera (*1 Rois* 18, 19).

La littérature juive de l'époque hellénistique et du Haut-Empire met en scène de nombreux personnages doués du don de prophétie à ces époques : l'écrivain juif de la fin du I^{er} siècle Flavius Josèphe l'attribue par exemple à plusieurs sages appartenant aux courants

* Paragraphe rédigé par Maureen Attali.

pharisien (*Antiquités juives* 17, 41-44) et essénien (*Guerre des Juifs* 2, 159), ainsi qu'à lui-même (3, 399-403). Le même auteur évoque également une série de contemporains qu'il qualifie de « pseudo-prophètes » (2, 261), c'est-à-dire d'imposteurs, qui subjuguèrent les foules.

Le mouvement rabbinique s'en tient à la chronologie biblique et affirme que les derniers prophètes ont été actifs à l'époque perse achéménide, mais avec une certaine hésitation sur la date exacte de leur disparition. Alors qu'une formule rabbinique bien connue place le dernier prophète au ^v^e siècle avant notre ère, le *Seder Olam Rabbah* (86b), un texte dont la datation est placée entre le ⁱⁱ^e et le ^v^e siècle, identifie la conquête macédonienne comme le véritable tournant. Par ailleurs, la tradition rabbinique accorde le statut de prophète et de prophétesse à des personnages qui ne portaient pas ce titre dans les textes bibliques, comme Sarah (*Genèse*), Mardochée et Esther (*Esther*) (Talmud de Babylone *Megillah*, 14a), afin de faire entrer tous les personnages bibliques ayant exercé une forme d'autorité dans des catégories clairement identifiées. Toutefois, la théologie rabbinique et son interprétation de l'histoire d'Israël depuis l'époque achéménide ne peuvent pas se passer d'une possibilité de connaissance surnaturelle des événements : c'est pourquoi, si la figure du prophète disparaît, une forme résiduelle de prophétie subsiste.

Talmud de Jérusalem, Sota 9, 12
(manuscrit de Leyde, trad. Costa 2010, p. 81, légèrement modifiée)

Quand moururent les derniers prophètes Aggée, Zacharie et Malachie, l'esprit saint (*rou'ah ha-qodesh*) cessa [de susciter des prophètes] de leur sein. En dépit de cela, ils utilisaient la *bat qol* (littéralement, « fille de la voix »). Histoire selon laquelle Shimon a entendu une *bat qol* s'est manifestée dans la maison du Saint des Saints et a dit : « Caius Caligula a été tué et ses décrets ont été annulés ». Histoire selon laquelle des jeunes [prêtres] sont partis guerroyer à Antioche et Yohanan le grand prêtre a entendu une *bat qol* [qui] s'est manifestée dans la maison du Saint des Saints et a dit : « Les jeunes [prêtres] qui étaient partis guerroyer dans une bataille du côté d'Antioche ont vaincu. Ils ont noté ce moment et ils déterminèrent avec exactitude que cela avait eu lieu à cette heure-là ».

Ce texte, mis par écrit vers 400, est révélateur de la position du mouvement rabbinique sur l'actualité de la prophétie. L'expression *rou'ah ha-qodesh* signifie littéralement « esprit saint » (*Isaïe* 63, 11) ; elle est utilisée pour désigner à la fois l'esprit de Dieu et l'inspiration prophétique qui en découle. La première phrase, déjà présente dans Tosefta (*Sota* 13, 3), mise par écrit vers 200, figure dans de nombreux passages talmudiques. Elle propose une datation qui s'appuie sur l'ordre des livres prophétiques pour faire de Aggée, Zacharie et Malachie les trois derniers prophètes d'Israël.

Après la disparition des prophètes, leur fonction aurait été remplie par une forme miraculeuse d'annonce des événements, la « fille de la voix », c'est-à-dire une voix divine incorporelle. Ce changement est illustré par deux occurrences où cette *bat qol* aurait résonné dans le Saint des Saints du temple de Jérusalem et aurait été entendue par le grand-prêtre. Un tel prodige n'était pas réservé au seul lieu saint ; d'autres récits le font intervenir en différents endroits, notamment lors de réunions de sages (Tosefta *Sotah* 13, 3-4). Les deux cas développés ici se placent dans le cadre d'événements historiques déjà rapportés par Flavius Josèphe et qui faisaient l'objet d'une commémoration annuelle sous le Haut-Empire. La référence à Caligula fait allusion à la crise qui éclata en 41 lorsque cet empereur décida

de faire élever sa statue dans le temple de Jérusalem : la mort subite de l'empereur durant cette même année fut interprétée comme une délivrance divine (Josèphe, *Guerre des Juifs* 2, 184-203 ; *Antiquités juives* 18, 261-309).

La victoire des deux jeunes prêtres se rapporte à la conquête de la ville de Samarie par les fils de l'Hasmonéen Jean Hyrcan, désigné ici par son nom hébraïque (Yohanan) ; il fut roi de Judée à la fin du II^e siècle avant notre ère. La mention d'Antioche est une corruption du nom de leur adversaire, Antiochos Aspendios. Dans le récit de Josèphe, cette victoire militaire avait déjà fait l'objet d'une annonce prophétique de la part de Jean Hyrcan lui-même (*Antiquités juives* 13, 282), véritable prophète (*Guerre des Juifs* 1, 68-69). La réélaboration rabbinique remplace cette figure traditionnelle par une forme inférieure de prophétie, souvent limitée à l'ubiquité : les événements sont connus au moment où ils ont lieu et non pas avant. L'inspiration divine ne s'incarne plus, afin de ne pas concurrencer l'autorité religieuse revendiquée par les rabbins. Néanmoins, des textes rabbiniques envisagent le retour de la prophétie à la fin des temps (Midrash Rabbah sur *Genèse* 71, 9 ; 99, 11).

4. Des prophètes après le Christ ? Le débat chrétien

Une autre question concernant la prophétie qui suscite des discussions parmi les auteurs chrétiens est la suivante : est-ce que les prophètes peuvent encore exister après la venue du Messie, après l'accomplissement de la promesse ? Cette question, qui apparaît dans le débat entre exégètes et théologiens chrétiens déjà à partir des II^e-III^e siècles, émerge notamment dans la controverse contre les groupes prophétiques, comme le montanisme, et se poursuit pendant l'Antiquité tardive [Berruto Martone 1999].

Les passages suivants sont un exemple clair des deux positions principales concernant les prophètes après la venue du Messie. Les deux textes reprennent la discussion de cette question dans le cadre de la polémique contre les Nouveaux Prophètes montanistes [*supra*, n°2] ; toutefois, ils arrivent à des conclusions différentes. Le premier passage est tiré du *Discours contre toutes les hérésies*, un ouvrage écrit vers la fin du IV^e siècle et faussement attribué à Athanase d'Alexandrie (Pseudo-Athanase), dans lequel les différentes hérésies sont discutées et attaquées. Le second texte est un passage d'une lettre envoyée par Jérôme, important exégète et commentateur de la Bible, à l'une de ses disciples et amies, Marcella, qui est mise en garde par le maître contre les montanistes et leurs prétendues prophéties. Jérôme voit le danger que Marcella, qui appartient à l'élite romaine, puisse être séduite par le montanisme : on trouve donc une concurrence entre les missionnaires montanistes d'un côté et Jérôme de l'autre. L'auteur envoie la lettre vers 385, donc à l'époque de l'empereur Théodose I^{er}.

**Pseudo-Athanase, *Discours contre toutes les hérésies* 10
(trad. G. Spampinato, éd. PG 28, 520)**

Mais comment un nouveau prophète pourrait-il apparaître après l'arrivée du Sauveur ? N'avez-vous pas entendu que la Loi et les prophètes seraient parmi le peuple jusqu'à Jean ? Écoute donc, peuple de Dieu ! Lorsqu'un roi est sur le point d'entrer dans une ville, il envoie ses messagers (*sēmantoras*) devant lui, en leur disant : « Voici la forme par laquelle je vais venir ». Lorsqu'il vient au milieu du peuple, les gens reconnaissent sa venue (*epidēmian*), qui avait été indiquée, et l'adore, sans avoir besoin que quelqu'un d'autre l'indique : car ils ont vu de leurs propres yeux celui

qui avait été désigné. Mais si quelqu'un d'autre annonçait dans la même ville que le roi vient, les citoyens ne l'écouteront pas et diront : « Mais si nous avons déjà vu le roi et l'avons eu parmi nous, pourquoi tu dis que nous en verrons un autre venir ? ».

Jérôme, *Lettre 41, 2* (trad. G. Spampinato, éd. Hildberg 1996)

Si donc l'apôtre Pierre, sur lequel le Seigneur a fondé l'Église, a dit expressément que la prophétie (*prophetiam*) et la promesse du Seigneur étaient à ce temps accomplies, comment pouvons-nous prétendre (*vindicare*) un autre accomplissement pour nous-mêmes ? Si les montanistes affirment que les quatre filles de Philippe ont prophétisé après <la venue du Sauveur>, et qu'il est fait mention d'un prophète nommé Agabus [...], nous répondons que nous ne rejetons pas la prophétie, car cela est attesté par la passion du Seigneur, mais nous refusons de recevoir des prophètes qui ne s'accordent pas avec les Écritures anciennes et nouvelles.

Dans le passage du *Discours*, le Pseudo-Athanase s'oppose fermement à l'idée qu'après la venue du Messie, il puisse y avoir de nouveaux prophètes qui viendraient après Jean-Baptiste. Pour argumenter cette position, l'auteur présente une comparaison avec un roi sur le point d'entrer dans une ville. En effet, avant d'arriver, le souverain envoie des messagers (*sēmantes*) pour annoncer son arrivée (*epidemia*) au peuple : les citoyens peuvent alors le reconnaître grâce à ces annonces et l'adorer. Si, en revanche, quelqu'un arrive pour annoncer le roi après sa venue, tout le monde sait que le monarque est déjà arrivé et comprend que les annonces du faux messager sont des mensonges. L'interprétation à donner est aisée : le Christ est le roi, ses messagers sont les prophètes bibliques, tandis que le faux messager représente les faux prophètes contemporains. Pour l'auteur, il ne peut y avoir de prophètes à l'époque contemporaine, car la prophétie et sa mission d'annoncer le Christ sont accomplies.

Jérôme, dans la *Lettre*, part de cette même idée. Le passage s'ouvre sur une référence à l'apôtre Pierre, qui explique comment, après la venue du Messie, la prophétie (*prophetia*) et la promesse de la venue du Sauveur doivent être considérées comme achevées. Est-il possible, donc, de prétendre (*vindicare*) à d'autres prophètes ? La réponse de Jérôme est différente de celle du *Discours*. L'auteur admet que, même après l'arrivée du Christ, d'autres figures prophétiques ont existé – par exemple, le prophète Agabus et les filles de Philippe, mentionnés dans les *Actes des Apôtres* (11, 28 ; 21, 9). Par conséquent, conclut Jérôme, il ne faut pas rejeter tous les prophètes contemporains, mais seulement les faux prophètes comme les montanistes, qui montrent un contenu prophétique différent de celui des prophètes bibliques. De cette manière, Jérôme reconnaît l'actualité du phénomène prophétique, mais il insiste sur le fait que le contenu de la prophétie des montanistes ne correspond pas à l'enseignement biblique.

Bibliographie

- Berruto Martone 1999 : A. M. Berruto Martone, *Dialogo di un Montanista con un Ortodosso*, Bologna.
 Costa 2010 : J. Costa, « Littérature apocalyptique et judaïsme rabbinique. Le problème de la *bat qol* », *Revue des études juives* 169/1-2, p. 57-96.
 Dall'Isola 2020 : M. Dell'Isola, *L'ultima profezia. La crisi montanista nel cristianesimo antico*, Trapani.
 Hartog 2021 : F. Hartog, *Confrontations avec l'histoire*, Paris.
 Henne 2011 : P. Henne, *Le Pasteur d'Herma*, Paris.

- Hildberg 1996 : *Hieronymus, Epistularum Pars I : Epistulae I-LXX. Pars II : Epistulae LXXI-CXX. Pars III : Epistulae III : Epistulae CXXI-CLIV*, éd. I. Hildberg, Wien.
- Milavec 1994 : A. Milavec, « Distinguishing true and false prophets : The protective wisdom of the Didache », *Journal of Early Christian Studies* 2, p. 117-136.
- Tabbernee 2007 : W. Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments : Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden – Boston [MA].
- Trevett 1996 : C. Trevett, *Montanism : Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge.

5. DEVIN

Andrei Timotin

Le « devin », qui traduit le grec *mantis*, est le terme couramment utilisé pour désigner les personnes qui prédisent l'avenir et révèlent ce qui est caché, les spécialistes de la divination. Dans les contextes de polémiques religieuses à la fin de l'Antiquité, il sert notamment à distinguer ces figures des prophètes [→] bibliques, étant donné que le terme *prophêtês* (fém. *prophêtis*) était également utilisé, à partir de l'époque classique, pour qualifier certains devins [Fascher 1927, p. 11-54] : des figures mythiques comme Cassandre, Amphiaraos, Tirésias ou les Sibylles [→], le personnel des sanctuaires oraculaires ou des interprètes des oracles écrits. Comme le même terme avait été choisi dans la Septante pour désigner les prophètes bibliques (hébr. *neviim*), la confusion terminologique avec les devins grecs était facile, d'où la nécessité d'une démarcation.

En Grèce, *mantis* est pourtant, dès l'époque archaïque, le terme général utilisé de manière systématique pour désigner indifféremment toutes les catégories de devins, qu'ils relèvent de la mantique oraculaire (à Delphes, à Dodone, à Claros, à Didymes, etc.) ou d'autres formes de divination opérant à partir des signes censés être envoyés par les dieux : le vol des oiseaux, les entrailles des victimes rituelles, les prodiges, etc. [Bouché-Lecercq 2003, p. 279-429]. Certains devins, relevant notamment des deux premières catégories, peuvent être parfois qualifiés de *prophêtês* ou *prophêtis*, soulignant ainsi l'idée d'un privilège religieux, qui se caractérise par une relation directe, immédiate entre l'homme et la divinité [Motte 2013]. Cette idée a été largement répandue dans l'Antiquité par la philosophie platonicienne. Dans un passage célèbre du *Phèdre* (244b-d), Platon fait dériver en effet *mantis* de *mania* la « folie divine », en distinguant quatre espèces de *mania*, dont une relève précisément de la mantique oraculaire (la *mania* prophétique d'Apollon), opposée à la divination inductive (*oiônistikê*), qui procède par la conjecture et relève d'une technique (*technê*) à la portée de la raison humaine. Ce rapprochement, dépourvu d'un fondement étymologique certain [Casevitz 2002], a néanmoins eu une grande influence sur la représentation du devin comme une personne inspirée et possédée par la divinité. Cette influence a été renforcée par un autre passage platonicien (*Timée* 71e-72b), où Platon attribue au *mantis* la révélation prophétique et réserve au *prophêtês* l'office subsidiaire d'interprète rationnel de la révélation. Cette théorie n'a eu qu'un impact très limité sur la pratique religieuse et sur l'usage littéraire et épigraphique des deux termes, mais elle a exercé une influence durable sur la conceptualisation des phénomènes divinatoires dans la tradition philosophique.

Dans l'Antiquité tardive, l'œuvre du philosophe néoplatonicien Jamblique (III^e-IV^e siècles) en fournit un exemple particulièrement remarquable. Son intérêt pour l'explication philosophique de la divination s'inscrit dans la préoccupation générale du néoplatonisme tardif pour l'interprétation et la légitimation philosophique des cultes traditionnels du monde gréco-romain, dans le contexte d'une réaction polémique à l'essor du christia-

nisme. Dans sa *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, Jamblique consacre en effet un tiers de l'ouvrage (la deuxième partie) à la question de la divination (*mantikê*), qui est étudiée de manière systématique, en établissant des typologies et en examinant ses modes et ses causes. Selon un modèle théorique inspiré par le passage du *Phèdre* déjà mentionné, Jamblique opère *ainsi* une classification des espèces de divination en délimitant ses formes supérieures, véridiques et d'origine divine, de ses formes inférieures, qui sont l'expression d'un art conjectural fondé sur le raisonnement [Timotin 2022, p. 110-148]. La divination qui s'opère par l'interprétation des signes, et qui est illustrée par l'extispicine, l'ornithomancie et l'astrologie, appartient dans cette perspective au domaine de la divination conjecturale.

Dans l'empire romain, à partir du I^{er} siècle, on assiste à la prolifération, géographiquement et socialement hétérogène, d'une pluralité de personnages auxquels on attribue la qualité de devins ou de *prophêtai* [Lane Fox 1997, p. 219-224]. Les sanctuaires oraculaires qui connaissent à partir du règne d'Hadrien une période de renaissance – dont témoignent les dialogues pythiques de Plutarque –, et dont certains perdurent jusqu'à la fin du IV^e siècle, se voient alors concurrencés par une diversité florissante de devins en tous genres plus ou moins itinérants : astrologues et onirocrites, tireurs de sorts, diseurs de bonne aventure, *prophêtai* de rue (p. ex. la « pythonisse » exorcisée par l'apôtre Paul, *Actes* 16, 16-18, ou les *vates* « en dehors des temples » chez Minucius Felix, *Octavius* 27, 3), parmi lesquels des figures charismatiques comme celle d'Alexandre d'Abonoteichos, qui fonde un oracle à succès sur la côte nord de l'Asie Mineure et suscite la verve caustique de Lucien (*Alexandre ou le pseudo-prophète*), ou encore la figure d'Apollonios de Tyane, dont Philostrate rédige au III^e siècle une biographie légendaire en accord avec les attentes de son temps [→ HOMME DIVIN]. Apollonios est censé avoir prédit, entre autres, la peste d'Éphèse, un tremblement de terre en Ionie, la brièveté des règnes de Galba, Othon et Vitellius et l'avènement de Nerva.

Cette multitude composite de devins fait concurrence au prophétisme chrétien, ce qui stimule la polémique religieuse. Dans ce contexte, les devins ou les prophètes du paganisme sont globalement réunis dans une catégorie générale, celle de la « prophétie diabolique », inspirée par les démons et placée aux antipodes de la prophétie biblique. Ce faisant, les auteurs chrétiens reproduisent, en fait, une typologie polémique et une grille de lecture qui ont leurs origines dans la Bible. La divination, sous ses multiples formes, était en effet largement pratiquée dans le Proche-Orient ancien et l'Israël antique n'en faisait pas exception, malgré l'interdiction formulée à ce titre dans *Deutéronome* 18, 10-11 et *Lévitique* 19, 26 (condamnation reprise dans le judaïsme ultérieur, à Qumran, et dans la littérature rabbinique [p. ex. Costa 2010]), la divination étant explicitement opposée aux prophètes d'Israël (*Deutéronome* 18, 14-15). Les auteurs chrétiens reprendront à leur compte cette opposition, en l'appliquant aux réalités religieuses de l'empire romain : les devins et les oracles païens sont ainsi condamnés comme faux et nuisibles et opposés à la prophétie biblique, inspirée par Dieu, véridique et profitable.

1. Devins grecs et prophètes bibliques : Origène et (Ps.-)Jean Chrysostome

Origène est un des premiers théologiens chrétiens qui emploie cette stratégie polémique, dans son écrit *Contre Celse*, traité apologétique composé à Césarée Maritime vers 248 et visant à réfuter l'ouvrage, aujourd'hui perdu, du philosophe médioplatonicien Celse, intitulé

Discours vrai. Le *Contre Celse* a été rédigé à la demande de son protecteur et ami, Ambroise, qui avait découvert l'ouvrage de Celse à peu près 70 ans après sa parution, et représente la première réponse systématique d'un théologien chrétien à un écrit philosophique dirigé contre le christianisme. Comme la divination représentait un des piliers de la religion traditionnelle (« Que pourrait-on déclarer plus divin que la prévision et la prédiction de l'avenir ? » se demandait Celse : Origène, *Contre Celse* IV, 96), il était naturel qu'elle occupe une place centrale dans le traité polémique du philosophe médioplatonicien et que, dans sa réponse, Origène lui oppose la prophétie biblique.

Origène, *Contre Celse* 4, 95 (trad. M. Borret, SC n°136)

La véritable Divinité (*theion*) n'emploie, pour la connaissance de l'avenir, ni les animaux sans raison, ni les hommes quelconques, mais les plus saintes et les plus pures des âmes humaines qu'elle inspire et dont elle fait des prophètes (*prophêtas*). C'est pourquoi, entre autres admirables paroles contenues dans la Loi de Moïse, il faut placer celle-ci : « Gardez-vous de prendre des auspices (*oiônieisthe*) et d'observer les oiseaux (*ornithoskopêsete*) » (*Lévitique* 19, 26) ; et ailleurs : « Car les nations que le Seigneur ton Dieu anéantira devant toi écouteront présages (*klêdonôn*) et divinations (*manteiôn*) ; mais tel n'a pas été pour toi le don du Seigneur ton Dieu » (*Deutéronome* 18, 14). Et il ajoute immédiatement : « Le Seigneur ton Dieu te suscitera un prophète (*prophêtên*) parmi tes frères » [*Deutéronome* 18, 15].

Dans ce texte, la divination païenne est mise explicitement sur le même plan que la divination de l'ancien Israël condamnée par la Torah et opposée à la prophétie biblique. La mention de l'usage des « animaux sans raison » à des fins divinatoires fait référence à l'ornithomancie et à l'extispicine, alors que « les hommes quelconques » peuvent désigner les devins itinérants de l'époque. Origène met ainsi en avant l'excellence morale et la supériorité de la prophétie biblique par rapport à son pendant païen. Si les devins sont des gens sans aptitudes intellectuelles et spirituelles remarquables, les prophètes de la Bible sont des élus de Dieu, choisis parmi « les plus saintes et les plus pures des âmes humaines ».

Une opposition systématique entre la divination païenne et la prophétie biblique apparaît dans le prologue du commentaire au *Livre de Jérémie* attribué à Jean Chrysostome (seconde moitié du iv^e siècle), bien qu'il soit possible que ce texte, qui ne nous est pas parvenu en tradition directe, mais qui a été préservé dans l'une des chaînes exégétiques (commentaires formés de citations patristiques juxtaposées accompagnant un livre de la Bible) sur Jérémie (PG 64 741-744), soit d'une époque un peu plus tardive. L'opposition est dressée par son auteur dans le contexte d'une typologie de la prophétie (*prophêteia*), qui présente des éléments d'analogie avec la théorie néoplatonicienne de la divination [Timotin 2022, p. 184-198].

Pseudo-Jean Chrysostome, *Prologue du commentaire au livre de Jérémie* (éd. M. Sütterlin-Aussedat, *Les chaînes exégétiques grecques sur le livre de Jérémie* (chap 1-4). Présentation, édition critique, traduction française, commentaire, Thèse, Université de Paris IV, 2006, t. II, p. 2-4 ; trad. légèrement modifiée dans Timotin 2022, p. 185-187)

Et en général, parmi les prophéties, l'une est spirituelle (*pneumatikê*), l'autre diabolique (*diabolikê*), celle intermédiaire est naturelle (*phusikê*) en quelque sorte ou relevant d'un art (*technikê*) et la dernière, commune (*koinê*) et populaire (*dêmodês*). Ainsi donc, la prophétie spirituelle échoit

principalement aux saints, mais en vertu de l'économie < divine > aussi à des gens qui ne le sont pas comme Nabuchodonosor, Pharaon, Balaam et Caïphe, tandis que la prophétie diabolique échoit aux serviteurs du diable seulement. En effet, ce sont ceux qui lisent l'avenir dans la farine de froment et dans les grains d'orge, la Pythie qui donne ses oracles par les parties génitales, la prêtresse de Dodone qui les donne par le chêne et ceux qui les donnent par les entrailles, le vol des oiseaux, les cris, les signes et les éternuements, les bruits, le tonnerre, les mains, les souris et la belette, les murmures, le bourdonnement des oreilles, les secousses du corps, les cailloux, les bâtons et les écorces, par les cadavres et le ventre, les noms et les astres, les vases et mille choses semblables. La prophétie par les songes existe aussi chez nous ainsi que celle par la possession. Mais la prescience (*prognôsis*) ne leur appartient pas grâce à une vertu, contrairement à nous, mais par quelque mauvais artifice. Et ceux-là donnent des oracles sur les richesses, les maladies et les guerres sans rechercher aucune vertu ni aucun vice tandis que chez nous, c'est en vue d'un redressement des mœurs et d'un changement en mieux. Et il faut que les leurs s'accomplissent tandis que les nôtres pas dans tous les cas : en effet, à quoi sert-il pour l'utilité des âmes de faire une prédiction quand ce qui est prophétisé aura lieu de toute façon, sans admettre aucun changement issu de notre liberté ? Car Dieu, lorsqu'il prédit, propose aussi la délivrance des épreuves si nous voulons nous repentir. En effet, c'est là précisément le gain de la prophétie et si on ne change pas, elle arrive vraiment. Or ceux-là, même s'ils ont dit dans certains cas la vérité par hasard, se sont le plus souvent trompés ; et eux ont besoin d'instruments, de lieux et d'occasions et ils parlent pour de l'argent, tandis que Dieu est libre de ces éléments. Telles sont la prophétie divine et la prophétie diabolique.

Le texte établit une hiérarchie de la prophétie en quatre degrés : la prophétie spirituelle, d'origine divine ; la prophétie diabolique, inspirée par les démons ; la prophétie naturelle ou technique ; et la prophétie populaire. La prophétie inspirée par les démons appartient, dans la perspective polémique de l'auteur, à « leurs serviteurs », c'est-à-dire aux païens, et englobe une grande variété de pratiques divinatoires, à commencer par la mantique oraculaire de Delphes et de Dodone. Le texte représente ainsi une source précieuse pour la connaissance des pratiques divinatoires à la fin de l'Antiquité. Il est également important parce qu'il atteste l'existence, théologiquement tolérée, d'une oniromancie chrétienne, légitimée par les modèles bibliques de Joseph et de Daniel.

L'auteur distingue la prophétie biblique et la prophétie (ou la divination) païenne, à la fois selon leur excellence morale et leur utilité spirituelle. La prophétie divine est en effet octroyée aux hommes qui se distinguent par la vertu, alors que son pendant païen ne requiert pas de qualités morales particulières, une idée qu'on trouve déjà chez Origène (*Contre Celse* 4, 95-96) et qui est attestée aussi chez Augustin (*Sur la divination des démons* 5, 9). En ce qui concerne leur utilité spirituelle, la prophétie biblique vise la transformation morale des individus, alors que la divination païenne n'a pas un tel objectif. Cette conception conduit son auteur à une conséquence paradoxale : précisément parce qu'elle vise le repentir et le redressement moral des individus et qu'elle a plutôt le caractère d'un avertissement, la prophétie biblique ne s'accomplit pas toujours, alors que les prophéties païennes, en raison de leur manque d'utilité spirituelle, s'accomplissent nécessairement. Néanmoins, les oracles païens pouvaient également être formulés sous forme conditionnelle, comme le rappelle, au IV^e siècle, le philosophe platonicien Calcidius (*Commentaire sur le Timée* 169-171), qui met en relation précisément un oracle de la Pythie (Hérodote, *Histoires* 7, 148) et une référence biblique relative à la bénédiction réservée à ceux qui obéissent aux commandements et les châtiments destinés à ceux qui y désobéissent (*Deutéronome* 6).

La conception selon laquelle la divination païenne est inspirée par les démons représente un *topos* de la littérature chrétienne des premiers siècles [Colling 2007]. On la trouve

déjà chez Tatien (*Discours aux Hellènes* 18-19) et Tertullien (*Apologétique* 22) et ensuite chez Minucius Félix (*Octavius* 26-27) et Augustin (*Sur la divination des démons*). Cette conception a des précédents dans le Nouveau Testament (p. ex. *Actes* 16, 16-18), mais chez Augustin, par exemple, elle est fondée essentiellement sur les arguments d'Apulée (*Du dieu de Socrate* 133-134), qui dépend à son tour du *Banquet* de Platon (202e), où les « démons », au sens platonicien du mot, jouent un rôle important dans la divination. Selon Augustin, les capacités divinatoires des démons s'expliquent principalement par trois causes : l'acuité supérieure de leurs sens, leur rapidité, due à leur corps aérien, et leur longévité (*Sur la divination des démons* 3, 7). De ce fait, les prophéties des devins inspirés par les démons ont un caractère conjectural, semblable aux prévisions des médecins ou des navigateurs (cf. Origène, *Contre Celse* 4, 96) ; c'est le cas, par exemple, d'Albicerius, un devin de Carthage qui jouissait d'une large popularité et était consulté au sujet des questions les plus diverses : il trouvait des objets perdus ou volés et se montrait même capable de deviner les pensées (Augustin, *Contre les académiciens* 1, 7, 17-18).

D'autres explications pouvaient cependant être avancées. Eusèbe de Césarée, par exemple, refuse d'accorder aux oracles et aux devins païens une inspiration démonique, en affirmant qu'il ne s'agissait que d'une supercherie de charlatans ; il se réclame à ce titre d'autorités philosophiques comme les cyniques et les épicuriens dont il vante l'esprit critique (*Préparation évangélique* 4, 2, 12-13). C'était également l'avis d'Arnobé (*Contre les Gentils* 1, 24, 2), mais il s'agit d'un courant de pensée minoritaire dans la littérature chrétienne des premiers siècles.

2. Les haruspices et le christianisme tardo-antique

Dans l'empire romain, les haruspices se rangent parmi les spécialistes bien établis du domaine de la divination, exercée notamment par l'examen du foie des animaux sacrifiés (l'haruspicine). Depuis une époque qu'on peut situer dans le courant du II^e siècle avant notre ère, ces devins étrusques étaient officiellement reconnus à Rome et organisés dans une sorte de collège (« l'ordre des soixante haruspices ») qui répondait à titre consultatif aux demandes formulées par le Sénat en matière de rites ou de prodiges. Ses membres étaient recrutés, au moins au départ, exclusivement parmi les *gentes* de l'aristocratie toscane. Le savoir sur lequel se fondait leur art était conservé dans des livres sacrés, transmis de génération en génération. Leur compétence, reconnue officiellement, s'exerçait également dans le domaine privé. Elle était cependant exposée aux critiques que des esprits formés à l'école de l'Académie, comme Cicéron (*De la divination* 1, 132), pouvaient émettre à l'égard de toute forme de divination, qu'elle relevât de la science augurale, de l'haruspicine, des sanctuaires oraculaires ou de l'interprétation des oracles écrits. Les auteurs chrétiens de langue latine (Lactance, Minucius Félix ou Augustin) en tireront largement profit.

L'art divinatoire des haruspices tombera au IV^e siècle sous l'incidence d'une série de lois qui finiront par interdire son exercice [Briquel 1997, p. 159-178]. Au début, les édits promulgués par l'empereur Constantin [→ n°3] en 319 et 320 ne visaient que son usage privé, tout en permettant aux haruspices de continuer à pratiquer leurs rites en public (*Code théodosien* 9, 16, 1-2). Leur consultation est, par exemple, recommandée lorsque la foudre tombe sur le palais ou sur un autre édifice public (16, 10, 1). Les successeurs de Constantin multiplieront les mesures restrictives. L'interdiction des sacrifices par Constantin en 341 et

par Constance II, dans plusieurs édits à partir de 353, affecte indirectement la pratique de l'haruspicine avant que l'édit du même empereur de 357 ne vise directement les haruspices à côté d'autres spécialistes de la divination (astrologues, augures, prophètes, etc., 9, 16, 4). Les devins étrusques retrouvent temporairement leur position officielle sous le règne de Julien [→], qui pratique d'ailleurs lui-même l'hépatoscopie, mais l'haruspicine sera de nouveau touchée en 371 et définitivement en 392 par l'interdiction générale des cultes païens par les lois de Théodose I^{er} (16, 10, 12) [→ LÉGISLATION, n°3.2].

Dans ce contexte peu favorable, les haruspices ont pu néanmoins continuer à exercer leur art en proposant à leur clientèle des services qui allaient au-delà de l'interprétation des signes, comme le montre un épisode des *Confessions* d'Augustin. Lorsqu'il enseignait la rhétorique à Carthage, entre 374 et 383, et se préparait pour un concours de poésie dramatique, Augustin aurait rencontré en effet un haruspice qui lui proposa, en échange d'une rétribution financière, de l'aider à obtenir le prix pour lequel il concourait.

Augustin, *Confessions* 4, 2, 3 (trad. R. Tréhorel, G. Bouissou, BA n°13)

Je me rappelle aussi que j'avais résolu de prendre part à un concours de poésie théâtrale, et je ne sais quel haruspice (*haruspices*) me fit demander quel salaire j'accepterais de lui donner pour avoir la victoire. Mais moi je répondis que j'avais en horreur et abomination ces honteux mystères ; non, même si la couronne proposée était immortalisée dans l'or, pour ma victoire je ne laisserais pas tuer une mouche. Tuer des animaux, c'est en effet ce qu'allait faire cet homme dans ses pratiques rituelles, voulant par cet hommage attirer sur moi les suffrages des démons, paraît-il.

L'épisode relaté par Augustin nous présente une situation inédite de proposition tombant directement sous l'emprise de l'édit de 319, visant l'usage privé de l'art divinatoire des haruspices. L'épisode montre qu'il doit y avoir eu une certaine souplesse dans l'application de cet édit et de ceux qui lui ont succédé. Il montre également que les compétences divinatoires que pouvaient revendiquer ces devins étaient bien plus larges que celles qu'on leur attribue couramment.

Cette représentation a perduré dans l'empire devenu chrétien jusqu'au moins au temps de Justinien [→]. Un étrange passage de Procope (VI^e siècle), historien dont l'œuvre est consacrée au règne de l'empereur Justinien, nous présente en effet un Étrusque auquel on attribue l'interprétation prophétique, confirmée par la suite, d'un prodige survenu à Rome dans le Forum de la Paix [Briquel 1997, p. 191-192]. Le passage se trouve dans un des écrits consacrés aux guerres de Justinien, *La guerre contre les Goths*, et fait référence à l'eunuque Narsès, chargé par Justinien en 551 de mener la campagne contre les Ostrogoths.

Procope, *La Guerre contre les Goths* 4, 21, 10-19 (trad. D. Roques, « La roue à livres »)

J'ai par ailleurs appris par ouï-dire, quand je séjournais à Rome, l'histoire suivante, que me raconta un citoyen romain, un sénateur. Ce Romain affirmait que vers l'époque où Athalaric, le petit-fils de Théodoric, gouvernait l'Italie, un troupeau de bœufs avait quitté la campagne et gagné, en fin de journée, Rome, dont il avait traversé le forum que les Romains désignent sous le nom de Forum de la Paix ; car c'est quelque part à cet endroit que se dresse depuis les temps anciens le Temple de la Paix, qui avait été frappé par la foudre. Il y a devant ce Forum, justement, une vieille fontaine, sur laquelle est érigé un taureau en bronze, œuvre de l'Athénien Phidias, je crois, ou de Lysippe. [...]

Selon mon informateur, il y avait parmi les bêtes qui passaient un taureau castré comme un eunuque qui, délaissant le troupeau, grimpa sur la fameuse fontaine et alla se placer sur le taureau en bronze. Or le hasard voulut qu'un personnage venu de Toscane – un homme que l'on prenait alors pour un simple paysan – passât à proximité : interprétant les faits, car les Étrusques connaissent, à mon époque encore, l'art de la divination, il affirma qu'un jour un eunuque abattrait le maître de Rome. Et jusqu'à nos jours ce fameux Étrusque et la prédiction qu'il avait délivrée n'avaient suscité que moqueries, parce que les hommes se gaussent toujours des prédictions quand ils n'en ont pas encore vécu l'expérience : il n'y a pas encore de preuve pour les arrêter, puisque les événements n'ont pas eu lieu, et les propos colportés, loin d'être crédibles, ressemblent à des fables ridicules. Mais à présent, naturellement, tout le monde admit les événements et admira la prédiction. Et peut-être était-ce pour cela que Narsès dirigeait en qualité de général cette marche contre Totila, soit que l'Empereur ait eu un pressentiment, soit que le hasard ait tout conduit.

Le prodige dont il est question dans ce passage, survenu dans un forum de Rome, était censé être chargé d'une signification politique que le devin étrusque d'occasion ne manqua pas de relever. Ce type d'interprétation était en effet une des compétences qu'on attribuait aux haruspices, ce que Procope n'ignore pas, en prenant soin de préciser que les Étrusques étaient crédités encore dans son temps de capacités prophétiques. C'est bien la continuité de cette représentation au VI^e siècle que le passage de Procope met en évidence.

3. La christianisation des devins : Sibylles, onirocrites et astrologues

La christianisation des savoirs divinatoires et de leurs spécialistes dans l'Antiquité tardive couvre une pluralité de figures associées à la divination païenne [Magdalino, Timotin 2019] : des figures mythiques, comme les Sibylles [→], devenues les porte-parole des dogmes chrétiens, ou des spécialistes de la divination, comme les onirocrites ou les astrologues, que le christianisme a pu adopter en raison du caractère scientifique dont ils ont su revêtir leur art et de leur usage au service de l'institution impériale.

L'appropriation des prophéties sibyllines par les auteurs chrétiens a lieu dans le contexte de la polémique religieuse qui les oppose aux païens du II^e au IV^e siècle, à un moment où les païens eux-mêmes recourent fréquemment aux *Livres sibyllins*, des oracles réunis dans des collections à contenu obscur et à forme archaïsante qui cautionnent des productions ou des remaniements récents [Belayche 2004]. Cette appropriation, facilitée par l'assimilation de la prophétie sibylline dans le judaïsme hellénistique, se développera au IV^e siècle, avec Lactance et Augustin, qui associent les prophéties des Sibylles au prophétisme biblique [Sfameni Gasparro 2002, p. 61-112].

L'œuvre principale de Lactance, rhéteur et apologiste chrétien de la fin du III^e et du début du IV^e siècle, *Institutions divines*, cherche à persuader les païens que leur religion est une déviation, dont les démons sont responsables, du vrai culte institué par Dieu, et que le christianisme, dont la véracité a été également annoncée par les poètes, les philosophes et les prophètes (les Sibylles) de l'Antiquité païenne, est la seule religion véritable. Cette œuvre est résumée par Lactance dans un *Épitomé*, rédigé probablement quelques années après les *Institutions*, vers 315-316. Le passage reproduit ci-dessous expose précisément cette appropriation des Sibylles comme témoins de la révélation chrétienne.

Lactance, *Épitomé des institutions divines* 5, 1 et 3 (trad. M. Perrin, SC n°335)

Reste à parler des inspirés (*vatibus*). Varron rapporte qu'il y a eu dix Sibylles, la première perse, la deuxième libyenne, la troisième delphique, la quatrième cimmérienne, la cinquième d'Érythres, la sixième samienne, la septième de Cumes, la huitième hellespontienne, la neuvième phrygienne, la dixième tiburtine – son nom est Albunée. [...] Toutes les Sibylles dont j'ai parlé – sauf celle de Cumes, que seuls les quindécemvirs peuvent lire – attestent qu'il n'y a qu'un seul Dieu, souverain, créateur, père, inengendré, né de lui-même, qui a été depuis des siècles et qui sera dans les siècles, et pour cette raison, il est seul à devoir être craint et honoré par tous les vivants.

Des appropriations similaires des prophéties païennes, jusqu'au VI^e siècle, visent les textes oraculaires attribués à Apollon, le dieu de la mantique, et ce, qu'ils aient été soumis, à travers un travail d'exégèse, à une relecture qui les mettait en accord avec le christianisme, ou qu'ils aient été forgés de toutes pièces par les auteurs chrétiens à partir des modèles anciens qui faisaient autorité [Busine 2005].

La christianisation des savoirs divinatoires a emprunté également une autre voie, facilitée cette fois-ci par les méthodes scientifiques que certains de ces savoirs, comme l'onirocritique ou l'astrologie, ont adoptées à partir du II^e siècle. Dans le domaine de l'onirocritique, Artémidore, écrivain du II^e siècle, développe ainsi une méthode d'investigation fondée sur l'expérience (*peira*), par laquelle il estime pouvoir persuader à la fois ceux qui doutent de la véracité de la divination et ceux qui en font un mauvais usage, dépourvus dans leur pratique d'une méthode rigoureuse. Son œuvre, *Oneirocritica* (« interprétation des rêves »), représente une somme du savoir antique relatif à la divination par les songes.

Artémidore, *Oneirocriticon*, dédicace à Cassius Maximus (trad. A.-J. Festugière, Artémidore, *La Clef des songes*, Paris, 1975, p. 15-16)

À cette heure pourtant, comme la présente étude s'est trouvée nécessaire à cause de son utilité non seulement pour nous-mêmes, mais pour les hommes à venir, cela m'a incité à ne plus différer et remettre à plus tard, mais à composer un écrit touchant les sujets dont j'ai une compréhension acquise par l'expérience (*dia peiras*). J'estime qu'il en résultera pour moi un double avantage. D'une part, eu égard à ceux qui cherchent à supprimer la divination (*mantikên*) elle-même et ses espèces, je fournirai des arguments contraires, libéralement et tout ensemble avec un arrangement hors du commun, en produisant en public les faits d'expérience (*peiran*) et de telles preuves des accomplissements (*tên tôn apotelesmatôn marturian*) qu'elles devraient suffire à contredire tous les adversaires, et d'autre part, eu égard à ceux qui sans doute usent de la divination, mais, pour n'avoir pas rencontré de doctrines exactes en ces matières, ont l'esprit égaré et risquent désormais de mépriser la chose et de s'en écarter, j'instituerai pour eux un traitement salutaire qui les débarrassera de l'erreur.

La méthode d'investigation fondée sur l'expérience personnelle, associée à la connaissance exhaustive des écrits existants en la matière, et le caractère systématique de son exposé ont assuré le succès de l'œuvre d'Artémidore à l'époque médiévale, directement ou par l'intermédiaire de sa traduction arabe, réalisée par Hunayn ibn Ishaq au IX^e siècle.

Depuis la fin de l'Antiquité, une onirocritique chrétienne [Oberhelman 2008], sous des formes plus rudimentaires (les manuels alphabétiques d'interprétation des rêves) ou plus élaborées (l'*Oneirocriticon* d'Achmet, rédigé au X^e siècle à Constantinople), se développe et connaît une fortune remarquable à l'époque byzantine. Cette continuité

se reflète également au niveau de la pratique, en relation également avec son usage politique. Dénoncée par les théologiens chrétiens comme une pratique païenne impie et nuisible, l'interprétation des rêves n'est pas formellement condamnée par les canons, à la différence des autres formes de divination, ce qui a permis aux onirocrités de continuer à pratiquer un art qui n'a jamais manqué de clientèle. Les sources les attestent notamment dans l'entourage de l'empereur, comme cet *onirocritès* et « philosophe » qui interprète un rêve de l'empereur Anastase I^{er} (491-518) (Malalas, *Chronique*, éd. L. Dindorf, Bonn, 1831, p. 409, 1-10).

La même alliance entre le développement d'une méthode scientifique et l'usage politique semble avoir assuré aussi le succès de l'astrologie et sa continuité dans l'empire devenu chrétien. Ptolémée assume pour l'astrologie une tâche comparable à celle que son contemporain Artémidore accomplit pour l'onirocritique. Comme les onirocrités, les astrologues exerçaient leur art en privé, mais aussi dans l'entourage de l'empereur : p. ex. Thrasyllus auprès de Tibère, son fils, Balbillus, auprès de Néron, Séleucos et Ptolémée auprès de Vespasien [Cramer 1954]. Thrasyllus désigna prophétiquement Caligula comme successeur de Tibère (Suétone, *Gaius* 19, 3), et un autre astrologue prédit l'avenir impérial à Othon, bien que Tacite (*Annales* 1, 22) estimât que cette prédiction fût fondée moins sur la position des astres que sur les rumeurs de la cour et ses propres conjectures. Quoi qu'il en soit, l'usage de l'astrologie au service de l'institution impériale lui a permis de survivre à la christianisation de l'empire. La présence des astrologues dans l'entourage de l'empereur est en effet attestée non seulement à la fin de l'Antiquité, mais bien au-delà, pendant tout le Moyen Âge byzantin [Magdalino 2006].

Bibliographie

- Belayche 2004 : N. Belayche, « Quand Apollon s'est tu, les Sibylles parlent encore », dans M. Bouquet et F. Morzadec (éd.), *La Sibylle : parole et représentation*, Rennes, p. 151-163.
- Bouché-Leclercq 2003 : A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, préface S. Georgoudi, Grenoble (1^{re} éd., t. I-IV, Paris, 1879-1882).
- Briquel 1997 : D. Briquel, *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris.
- Busine 2005 : A. Busine, *Paroles d'Apollon. Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II^e-VI^e siècles)*, Leiden – Boston.
- Casevitz 1992 : M. Casevitz, « Mantis : le vrai sens », *Revue des études grecques* 105, p. 1-18.
- Colling 2007 : D. Colling, « Perceptions chrétiennes des pratiques divinatoires romaines », *Revue belge de philologie et d'histoire* 85/1, p. 93-124.
- Costa 2010 : J. Costa, « Messianisme et divination : *Ekha Rabba*, 1, 51 et Talmud Babli, *Hullin*, 63a », dans J. M. Durand, A. Jacquet (éd.), *Magie et divination dans les cultures de l'Orient*, Paris, p. 123-145.
- Cramer 1954 : F. H. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia.
- Fascher 1927 : E. Fascher, *Προφήτης. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, Gießen.
- Lane Fox 1997 : R. Lane Fox, *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au Concile de Nicée*, Toulouse (1^{re} éd. anglaise London, 1986).
- Magdalino 2006 : P. Magdalino, *L'Orthodoxie des astrologues. La science entre le dogme et la divination à Byzance (VI^e-XIV^e siècles)*, Paris.
- Magdalino, Timotin 2019 : P. Magdalino, A. Timotin (éd.), *Savoirs prédictifs et techniques divinatoires de l'Antiquité tardive à Byzance*, Seyssel.
- Motte 2013 : A. Motte, « Qu'entendait-on par prophètes dans la Grèce ancienne ? », *Kernos* 26, p. 9-23.
- Oberhelman 2008 : S. M. Oberhelman, *Dreambooks in Byzantium : six Oneirocritica in translation, with commentary and introduction*, Aldershot.

Sfameni Gasparro 2002 : G. Sfameni Gasparro, *Oracoli, profeti, sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, Roma.

Timotin 2022 : A. Timotin, *Trois théories antiques de la divination : Plutarque, Jamblique, Augustin*, Leiden – Boston.

6. MOINE

Mantë Lenkaitytė Ostermann

Le mouvement monastique chrétien, motivé par la « fuite du monde » et connu pour son refus radical des valeurs sociales antiques, est « une invention tardo-antique » [Caner 2009] qui a profondément marqué les esprits, la société et le paysage du monde méditerranéen. Dans l'acception qui deviendra dominante, le moine est « celui qui vit seul » (gr. *monachos*, lat. *monachus*), menant une vie consacrée à Dieu et caractérisée par la chasteté, le jeûne et la pauvreté. Ce qui distingue le monachisme d'autres formes de vie ascétique, c'est la séparation physique dans une volonté de créer une *politeia* (mode de vie, société) idéale. La description qu'en a donnée Athanase d'Alexandrie dans sa *Vie d'Antoine* vers 356, peu de temps après la mort de cet ermite d'Égypte, a permis de diffuser le nouvel idéal à travers le monde chrétien.

Les origines du mouvement monastique sont discutées [Caner 2009]. C'est en tout cas vers la fin du III^e siècle que les différentes pratiques, classées dans l'historiographie sous le nom de monachisme, sont apparues dans plusieurs parties du monde antique, en Égypte et en Syrie d'abord, puis, vers le milieu du IV^e siècle, en Asie Mineure, en Italie et en Gaule. Caractérisées par une absence d'homogénéité, les formes de vie monastique comprenaient aussi bien des solitaires (« anachorètes », du gr. *anachoreô*, « se retirer ») que des cénobites (ceux qui vivent dans une « communauté » : gr. *koinobion*, lat. *coenobium*), des ascètes vivant dans les déserts ou des communautés installées dans les villes, des moines vagabonds et mendiants ou encore ceux qui s'adonnaient à une ascèse extrêmement rigoriste.

Ces différentes formes de vie monastique étaient attirantes à tous les niveaux de la société. Vers la fin du IV^e siècle, des femmes issues de l'aristocratie romaine et réunies autour de Jérôme – telles Mélanie l'Ancienne et sa petite-fille Mélanie la Jeune – vendaient ainsi leurs immenses propriétés pour soutenir les pauvres et pour fonder de nouveaux monastères dans lesquels elles n'hésitaient pas à s'installer elles-mêmes. Mais aux yeux d'un citoyen romain qui se sentait responsable du bien de sa cité, un tel comportement représentait la dispersion des richesses de l'empire et l'abandon des charges civiques [Barone Adesi 1990], ce qui constituait un danger direct, économique et politique [*infra*, n°2].

À ses débuts, le phénomène monastique était en effet sujet à de multiples critiques, y compris chez les chrétiens [Rinaldi 1994]. Le moine était vu comme une personne asociale et misanthrope, qui se rapprochait plus des bêtes et des barbares que d'un homme civilisé. Les ascètes chrétiens incarnaient tout ce qui les opposait à un monde cultivé antique : ils abandonnaient la société en fuyant les charges et les obligations civiques ; ils pouvaient être incultes, sales et impropres ; ils s'infligeaient des tortures corporelles. Du point de vue païen, le monachisme représentait ainsi ce qui était le plus détestable dans le christianisme [*infra*, n°1].

Il n'empêche que les ascètes chrétiens attiraient des foules. En revendiquant une autorité spirituelle, ils défiaient aussi bien les structures hiérarchiques du monde romain que celles, déjà établies, des Églises locales. Spontané, existant à l'écart de la hiérarchie et des institutions ecclésiastiques jusqu'au concile de Chalcédoine (451), le mouvement ascétique échappait souvent à l'autorité de l'évêque, qui pouvait se sentir menacé par le nouveau pouvoir spirituel [*infra*, n°4].

Représentés comme des « hommes de Dieu » [→HOMME DIVIN] par des écrivains chrétiens, les moines pouvaient parfois témoigner d'un zèle fanatique. Leur violence contre les temples païens et les synagogues juives est une image qui a longtemps dominé le discours historiographique sur la violence religieuse [→Partie I, n°2.1.1]. Or, des travaux récents ont montré que cette dernière paraît beaucoup plus limitée si on applique une lecture des sources qui respecte aussi bien le contexte historique précis que les procédés rhétoriques et les intérêts des auteurs qui les ont décrits [Caseau 2001 ; 2014]. En effet, pour les auteurs chrétiens – historiens ecclésiastiques et hagiographes (auteurs de vies de saints) – la représentation de la destruction des lieux et d'objets de culte païens était un recours à la christianisation du temps et de l'espace. Les acteurs eux-mêmes (évangélisateurs chrétiens) croyaient en la présence réelle des démons dans des statues des dieux qu'il fallait donc éradiquer [→IDOLÂTRIE ; →SÉRAPÉUM, n°2]. Ainsi, ce qui pour les représentants des cultes traditionnels était une scandaleuse destruction du patrimoine glorieux, les hagiographes chrétiens le représentaient comme une splendide victoire de leurs héros contre les idoles et les œuvres du diable [*infra*, n°3].

1. Monachisme, un phénomène nouveau et choquant

À l'automne 417, un aristocrate d'origine gauloise et païen, Rutilius Claudius Namatianus, qui fait partie du milieu des hauts fonctionnaires – il a été préfet de la ville de Rome en 414 – a pris la mer pour se rendre de Rome à sa Gaule natale. Il décrit son voyage dans le poème *Sur son retour*, sa seule œuvre conservée. Le poème, appartenant au genre littéraire des « itinéraires », évoque les paysages traversés, mais également des personnes chères à l'auteur et les dévastations récentes en Italie et en Gaule par les troupes barbares. À travers ses réflexions, Rutilius exprime son attachement à la grandeur de Rome [→]. Le poème s'ouvre par un éloge de l'ancienne capitale, « mère des hommes et mère des dieux » (*genitrix hominum genitrixque deorum* : 1, 49), et de la civilisation qu'elle a apportée à tous les peuples conquis. Profondément attaché au passé romain, Rutilius n'en croit pas moins dans l'avenir de l'empire. C'est ainsi que tout ce qui se trouve à l'opposé de la grandeur romaine s'expose aux sarcasmes de l'auteur, que ce soient les juifs, « une race immonde » (*obscaena gens* : 1, 387) et des « esclaves imposteurs » (*mendax catasta* : 1, 393), ou le général Stilicon, accusé de trahison parce qu'il a conduit « les armes des Gètes » à Rome où il aurait brûlé « les oracles secourables des Livres sibyllins » (*Sibyllinae fata cremavit opis* : 1, 52) [→SIBYLLE]. Dans la même verve, l'auteur livre deux invectives mordantes contre les moines qui incarnent à ses yeux le christianisme, coupable de tous les malheurs de l'empire (1, 439-452 ; 515-526). Le poème dans son entier peut ainsi être vu comme une réaction à l'appropriation chrétienne, désormais bien établie, de l'espace [Soter 2005].

Au cours de son cinquième jour de voyage qui longe la côte toscane, Rutilius aperçoit au loin l'île de Capraria (auj. Capraia, située à 31 kilomètres à l'est de la Corse) et ses moines

dont l'existence est également connue à travers une lettre adressée par Augustin au prêtre du monastère Eudoxe en 398 (*Lettre* 48). En Occident, en l'absence de déserts rocheux, les premiers ascètes chrétiens se sont souvent installés dans des îles.

Rutilius Namatianus, *Sur son retour* 1, 439-452 (trad. J. Vessereau, F. Préchac, CUF)

Comme nous avançons dans la haute mer, voici que surgit Capraria, île repoussante (*squalet*) toute remplie de ces hommes qui fuient la lumière (*lucifugus viris*). Eux-mêmes ils se donnent le nom grec de moines (*monachos*), parce qu'ils veulent vivre seuls (*solis*), sans témoin. Ils redoutent les faveurs de la fortune, tout en en craignant les revers. Se peut-il qu'on se rende volontairement malheureux, par peur de le devenir ? Quelle est cette rage stupide de cervelles à l'envers ? À force de craindre les disgrâces, ne pouvoir souffrir non plus le bonheur ! Peut-être s'infligent-ils, vrais forçats (*ergastula*), le châtement qu'ils méritent par leurs crimes ; peut-être leur sombre cœur est-il gonflé d'un fiel noir. Ainsi un morbide excès de bile est la cause assignée par Homère aux désespoirs de Bellérophon [*Iliade* 6, 200-201] ; car ce jeune homme ayant senti les traits d'une douleur cruelle était malade, lorsqu'il prit en haine, dit-on, le genre humain.

Pour se moquer des moines, Rutilius emploie le langage empreint d'images mythologiques et d'allusions au fond littéraire romain. Il joue ainsi du double sens du verbe *squalere* qui peut à la fois désigner un lieu aride et hostile, et qualifier quelque chose de sale et de négligé. Il désigne ensuite les moines comme « les hommes qui fuient la lumière », *lucifugus* étant un adjectif péjoratif que Virgile employait à propos des blattes (*Géorgiques* 4, 243). Le renoncement aux biens et la mortification corporelle sont révoltants aux yeux d'un Romain éduqué dans les principes de modération et d'équilibre, tandis que l'appellation de « forçats » est peut-être une allusion moqueuse au fait que les îles étaient un lieu de réclusion. Par leur prétention de mener une vie divine, les moines sont enfin semblables à Bellérophon, le roi mythique de Corinthe puni par les dieux à cause de son orgueil.

Rutilius rapporte l'étymologie chrétienne, grecque, de l'appellation *monachi*. C'était Jérôme qui avait introduit le mot dans la langue latine : « moine, c'est-à-dire seul (*monachus id est solus*) » (*Lettre* 58, 5 ; voir aussi *Lettre* 14, 6). En 417, l'année même où écrit Rutilius, un autre chrétien, Paul Orose, souligne une autre dimension de *monachus*, celle d'une vie entièrement dédiée à Dieu : « les moines, c'est-à-dire les chrétiens qui se consacrent à la seule œuvre de la foi (*ad unum fidei opus*), après avoir abandonné les activités diverses des choses du siècle » (*Histoires contre les païens* 7, 33, 1, trad. M.-P. Arnaud-Lindet, CUF).

Dans un deuxième passage de son poème (1, 515-526), Rutilius évoque un pénible souvenir éveillé par la vue de l'île de la Gorgone : une connaissance qui a abandonné le mariage, symbole romain d'une société bien organisée, pour y devenir moine, « un scandale » déplorable qui est une offense aux dieux. Alors que Circé avait transformé les compagnons d'Ulysse en porcs (*Iliade* 10, 203-228), les transformations causées par le mode de vie chrétien sont bien plus dangereuses puisqu'elles concernent les âmes et non pas seulement les corps.

2. Impact social du monachisme

L'exigence évangélique à l'égard des personnes riches (p. ex. *Matthieu* 19, 21) de distribuer ses biens aux pauvres ou à l'Église s'appliquait tout particulièrement aux personnes se retirant dans une communauté ascétique, mais elle entraînait en conflit avec le système socio-économique de l'empire. Les citoyens libres étaient en effet soumis aux charges publiques (*munera*) imposées par l'état ou la cité, qui pouvaient comprendre des travaux d'intérêt public, diverses activités ou contributions financières [→ LITURGIE]. Or, en entrant dans la vie monastique, la personne abandonnait ses obligations civiques. La première constitution impériale qui mentionne les moines réagit ainsi contre les donations illégales aux communautés ascétiques. Dans cette loi de 370 ou 373, adressée à Modestus, préfet du prétoire d'Orient, les empereurs Valentinien (364-375) et Valens (364-378) répriment l'abandon des charges curiales imposées aux décurions (les membres du conseil de la cité) qui se retirent dans la vie monastique [Barone Adesi 1990, p. 195-197].

Code théodosien 12, 1, 63 (trad. J. Rougé, SC n°531)

Les deux mêmes Augustes [Valentinien et Valens] à Modestus préfet du prétoire.

Certains sectateurs de la paresse (*ignaviae sectatores*), désertant les charges des cités (*civitatum muneribus*), gagnent les solitudes et les lieux écartés et, sous prétexte de la religion (*specie religionis*), se joignent aux communautés de moines (*monazonton*). Nous avons donc ordonné, par un avis bien délibéré, que ceux-là et d'autres du même genre soient appréhendés en Égypte et extraits de leurs cachettes par le comte d'Orient et qu'ils soient rappelés à supporter les charges de leur cité d'origine (*ad munia patriarum*) ; sinon, en vertu de la teneur de Notre sanction, ils seront privés des avantages de leurs biens familiaux qui, selon Notre décision, devront être réclamés par ceux qui auraient été soumis aux charges des services publics (*publicarum munera functionum*).
Affiché à Beyrouth aux calendes de janvier sous le consulat des Augustes Valentinien et Valens (1^{er} janvier 370 ou 373).

La loi vise les décurions d'Égypte, une région où les monastères, que ce soient des ermitages dans le désert ou des maisons cénobitiques situées le long du Nil, attiraient une très nombreuse population composée de toutes les couches sociales. De plus, le désert égyptien était un lieu plus sûr pour les fugitifs. Les personnes concernées sont obligées de reprendre leurs charges curiales. Dans le cas de résistance, la loi impose aux moines de céder leurs biens à ceux qui prennent leur place à la curie, une obligation qui était déjà édictée auparavant envers les clercs (*Code théodosien* 12, 1, 50). La méfiance du législateur (« sectateurs de la paresse », « sous prétexte de la religion ») et le fait qu'il ne connaît pas une terminologie latine, mais doit recourir à un terme grec jusqu'à sa forme grammaticale (*monazontôn*, le génitif du participe pluriel de *monazô*, « être seul ») montrent que le monachisme était encore considéré comme un phénomène marginal dont il fallait réglementer les excès.

Une autre loi de 370, adressée cette fois-ci par Valentinien à Damase évêque de Rome (*Code théodosien* 16, 2, 20), interdit aux clercs et aux moines (« ceux qui veulent être appelés continents », *continentes*) de fréquenter les veuves et les mineures et de recevoir d'elles des dons ou legs. Elle laisse toutefois subsister les dons ou legs aux églises [Delmaire 2005, p. 163].

3. La destruction des temples païens par les moines

Deux sources littéraires du dernier quart du IV^e siècle, l'une provenant de la main de Libanios, un des orateurs grecs païens les plus célèbres, l'autre de Sulpice Sévère, un lettré latin converti au christianisme, livrent deux images opposées du moine, destructeur des temples païens.

3.1. Moines : destructeurs du patrimoine culturel

Parmi les 64 discours de Libanios, celui *Pour les temples* (*Discours 30*) est un des plus connus. Libanios l'a composé vers 385-387, vers la fin de sa vie [Nesselrath, Behrends 2011]. Dans son discours adressé à l'empereur Théodose I^{er}, Libanios demande de cesser la destruction des temples et de garantir la liberté de culte dans les limites de la loi. Après un exorde (ch. 1-3), l'orateur présente une courte histoire de l'humanité, intrinsèquement liée à la notion des dieux et à la présence des temples dans les campagnes et les villes (ch. 4-7). Mais cette alliance paisible est rompue par les activités destructrices des moines qui mènent une véritable guerre civile (ch. 8-14). Libanios poursuit par une série de démonstrations (ch. 15-30) pour contrer les arguments des chrétiens et pour montrer, à l'inverse, leur culpabilité. Les dieux anciens étaient en effet la cause de la puissance romaine (ch. 31-34). Les sacrifices traditionnels sont nécessaires à la prospérité de l'empire (ch. 35-36), ce qui n'a pas été contesté ni par Constantin [→] ni par Constance, d'autant moins par Julien [→], « le prince qui releva les temples » (ch. 37-41). Le discours se termine par un éloge des temples, « les yeux des villes » (ch. 42), et une demande envers l'empereur de les protéger de la destruction. En effet, la conduite abominable des moines n'a aucune base légale (ch. 43-55).

Les chapitres 8 à 14, introduits par le texte analysé, constituent un véritable réquisitoire contre les moines, responsables, aux yeux de Libanios, de la démolition matérielle du patrimoine culturel, vecteur de la civilisation.

Libanios, *Discours 30 (Pour les temples)*, 8-9 (trad. R. van Loy 1933)

8. Toi donc tu n'as ni fait fermer les temples ni interdit leur accès ; tu n'as banni des temples et des autels ni le feu, ni l'encens, ni les autres offrandes de parfums ; et cependant ces hommes vêtus de noir (*melaneimonountes*) qui mangent plus que des éléphants et qui fatiguent, par la quantité de coupes qu'ils vident, ceux qui leur servent à boire au milieu des chants et qui cachent leurs désordres sous une pâleur artificielle, ces gens-là, ô empereur, au mépris de la loi qui reste toujours en vigueur, courent vers les temples, portant des morceaux de bois, des pierres et du fer ; quelques-uns même se contentent de leurs mains et de leurs pieds. Alors, butin de Mysiens ! les toits sont abattus ; les murs, sapés ; les statues (*agalmata*), renversées ; les autels (*bômoi*), détruits de fond en comble. Quant aux prêtres (*hiereis*), ils ont le choix entre le silence et la mort. Lorsqu'un premier temple gît par terre, on court à un second, puis à un troisième, et les trophées s'ajoutent aux trophées, contrairement à la loi.

9. Ces exploits sont perpétrés même dans les villes (*poleis*), mais surtout dans les campagnes (*agroï*). Ils vont, en bande, attaquer chaque village, puis, après avoir causé séparément mille maux, ils se réunissent et se demandent compte de ce qu'ils ont fait, et c'est un déshonneur pour eux de ne pas avoir commis les pires injustices. Ils s'avancent donc à travers les campagnes comme des torrents, et les ravagent par le fait même qu'ils ruinent les temples ; car toute campagne dont ils ont détruit le temple est une campagne dont ils ont arraché l'œil, qu'ils ont abattue, qu'ils ont tuée. En

effet, ô empereur, les temples sont l'âme des campagnes (*psuchê tois agrois ta hiera*), ce sont les premiers édifices bâtis dans les champs et ils sont arrivés jusqu'à nous à travers bien des générations.

Libanios ouvre son invective en faisant appel à l'empereur et à l'illégalité des actes destructeurs (les manifestations du culte païen seront interdites quelques années plus tard, en 391 et 392 : *Code théodosien* 16, 10, 10-12 ; [→LÉGISLATION, n°3.2]). Suit une image grotesque des moines : ils sont sombres, voraces, ivrognes, et ils feignent leur ascèse par un artifice déplorable. En réalité, ce sont des brigands mus par le désir du gain, tels les Mysiens – un peuple de l'Asie Mineure méprisé des Grecs – qui n'hésitent pas à enfreindre la loi « qui reste toujours en vigueur ». Comme s'il était immobilisé par le déchaînement des ascètes, le regard de Libanios est dirigé de l'extérieur du temple (les toits, les murs) vers son intérieur (les statues, les autels) pour arriver à la figure du prêtre dont la vie même est menacée.

Pour Libanios, il s'agit d'une action militaire menée par une bande inculte contre « l'âme de la campagne ». Plus loin dans son discours (ch. 33-36), Libanios évoquera le rôle bénéfique des sacrifices. Ici, il s'arrête sur le rôle esthétique des temples et leur lien historique avec la civilisation grecque. Dans la description des faits, Libanios n'évoque en réalité que peu d'exemples des destructions, et toutes sont situées dans des villes : la statue d'Asclépios à Beroa (*Syria I*,auj. Alep) (ch. 22-23), le temple d'Asclépios d'Aigéai (*Cilicia*) (ch. 39) et un temple situé « sur les frontières de la Perse » (ch. 44-45).

3.2. Moines : militants contre l'idolâtrie

Une tout autre vision de la destruction des temples païens est livrée par Sulpice Sévère, un avocat et rhéteur bordelais converti à l'ascétisme chrétien, qui a composé sa *Vie de saint Martin* en 397, peu de temps avant la mort du saint. La *Vie* est devenue un immense succès et modèle littéraire de l'hagiographie latine. Elle raconte la conversion de Martin, officier romain, au christianisme (ch. 1-8), puis relate les exploits de ce moine thaumaturge, élu évêque de Tours (ch. 9-11) : ses combats contre le paganisme des campagnes gauloises (ch. 12-15), ses guérisons et exorcismes (ch. 16-19), sa visite chez l'empereur usurpateur Maxime (ch. 20) et ses dons spirituels exceptionnels (ch. 21-26).

Sulpice livre à ses lecteurs un petit chef-d'œuvre littéraire qui suit autant les formes de la prose classique que les règles du discours hagiographique chrétien. Il retient volontiers les faits merveilleux et façonne son héros d'après les personnages bibliques. Le dessein de Sulpice Sévère est apologétique : il veut défendre Martin, et en même temps l'ascétisme chrétien, contre les attaques virulentes des lettrés païens [*supra*, n°1], mais également contre les ennemis de l'intérieur de l'Église – des clercs jaloux, des chrétiens hostiles aux excès religieux, de tous ceux enfin qui pouvaient confondre l'ascétisme martinien avec l'ascétisme priscillieniste (un courant ascétique originaire d'Espagne, condamné comme hérétique [→PROPHÈTE, n°2]) [Fontaine 2003, p. 80-84].

Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin* 14, 3-7 (trad. J. Fontaine, SC n°133)

14, 3. Dans un autre village, du nom de Levroux, Martin voulut démolir également un temple que la fausse religion (*superstitio religionis*) avait comblé de richesses, mais la foule des païens (*multitudo gentilium*) s'y opposa tant et si bien qu'il fut repoussé, non sans violences. 4. Aussi se retira-t-il

à l'écart dans le voisinage immédiat. Là, pendant trois jours, vêtu d'un cilice et couvert de cendre, dans le jeûne et l'oraison ininterrompus, il adressait sa prière au Seigneur, afin que la vertu divine (*virtus divina*) renversât ce temple, puisque la main de l'homme n'avait pu le détruire. 5. Alors, soudain, deux anges armés de lances et de boucliers se présentèrent à lui comme une milice céleste, se disant envoyés par le Seigneur pour disperser la foule des paysans (*rustica multitudo*) et assurer la protection de Martin, afin qu'il n'y eût aucune résistance durant la destruction du temple : il devait donc repartir achever pieusement (*devotus*) l'œuvre commencée. 6. Il retourna donc au village et, tandis que les foules païennes (*gentilium turbae*) le regardaient, sans bouger, démolir jusqu'aux fondations cet édifice impie (*profana aedis*), il réduisit en poussière tous les autels (*arae*) et les statues (*simulacra*). 7. À cette vue, les paysans (*rustici*) comprirent qu'une puissance divine (*divinus nutus*) les avait frappés de stupeur et de panique pour les empêcher de résister par la violence à l'évêque : ils crurent (*crediderunt*) presque tous au Seigneur Jésus, attestant publiquement à grands cris qu'on devait adorer le Dieu de Martin (*Deum Martini*) et délaisser des idoles (*idola*) incapables de se porter secours à elles-mêmes.

L'épisode fait partie du cycle qui relate les combats de Martin avec les pratiques cultuelles traditionnelles pendant son épiscopat (371-379). Il se situe à Levrux (*Aquitania I*), à 80 kilomètres au sud-est de Tours, dans un endroit qui comportait un important sanctuaire des Bituriges. Le drame se joue en cinq actes : attaque du temple, opposition païenne, prière et intervention céleste, destruction du sanctuaire, conversion de l'assistance. À la superstition des païens (*gentiles* ; [→1]) et à l'inefficacité de leurs idoles [→] est opposé le renversement du temple qui, comme tous les exploits de Martin, doit manifester la « puissance divine ». C'est elle qui convainc finalement les païens (qui sont ici équivalents aux « paysans », *rustici*) d'accepter « le dieu de Martin ». Les deux anges, qui représentent une intervention surnaturelle, sont peut-être deux officiers des troupes impériales dépêchés par un fonctionnaire romain chrétien. Les gestes de la retraite pénitentielle de Martin – porte du cilice, jeûne et prière – sont conformes aux modèles de l'Ancien Testament [→JUIFS] (on les retrouve dans les histoires de Daniel, de Judith, de Judas Maccabée). Plus largement, l'épisode entier comporte une forte stylisation biblique, où le moine gaulois ne fait que répéter les gestes des prophètes dénonçant et détruisant les signes d'idolâtrie [Fontaine 1968, p. 778-793].

4. Le moine : un acteur de la cité

Au cours du IV^e siècle, le moine est devenu un acteur important non seulement dans la vie interne de l'Église où il jouit d'un prestige spirituel particulier, mais également dans la cité, de plus en plus investie par le pouvoir ecclésiastique. Un conflit ecclésiastique pouvait ainsi engendrer des mesures dépassant le cadre des seules communautés religieuses.

Constantinople [→] avec son environnement compétitif de capitale impériale était particulièrement susceptible de catalyser les antagonismes entre différents groupes – un évêque entouré par ses presbytres, des moines et des autorités civiles. Ainsi, le court épiscopat de Jean Chrysostome à Constantinople (398-404) fut agité non seulement par des intrigues de la cour impériale, mais également par l'opposition d'un parti monastique mobilisé par Isaac. Ce moine syrien à la tête d'un monastère à Constantinople était un des accusateurs les plus acharnés de Chrysostome dans le concile du Chêne qui a déposé l'évêque en 403 [Dagron 1970].

4.1. Moine contre évêque, compétition de deux autorités religieuses

Quelques décennies plus tard, une autre dispute des pouvoirs a eu lieu dans les environs de Constantinople, ainsi que le rapporte la *Vie d'Hypatios*, rédigée vers 447-450 par le moine syrien Callinicos. Originaire de Phrygie, Hypatios (mort en 446) s'était établi vers 400 dans le monastère délabré de Rouphinianos (un autre nom du Chêne) à quelques kilomètres au sud de Chalcédoine, près de Constantinople. Devenu supérieur de sa communauté, Hypatios a joui d'un grand prestige auprès de la cour de Théodose II (408-450 ; [→Asclepiodotus]) et a manifesté une grande indépendance à l'égard de son propre évêque.

De même que la *Vie de saint Martin* [supra, n°3.2], la *Vie d'Hypatios* suit les règles du genre hagiographique, tout en étant plus particulièrement concentrée sur les thèmes de la fuite du monde et le rejet de la culture classique. Le passage cité ci-dessous, qui raconte l'opposition d'Hypatios aux Jeux olympiques de Chalcédoine, est situé après le récit de sa résistance à l'enseignement hérétique de Nestorius [→DÉBATS, n°4], évêque de Constantinople (ch. 32). Les deux événements où Hypatios doit entrer en conflit avec l'évêque Eulalios de Chalcédoine représentent ainsi les moines comme les champions de l'orthodoxie (contre l'hérésie de Nestorius) et de la foi chrétienne (contre le paganisme), tout en insistant sur leur rôle de détenteurs du pouvoir spirituel (contre l'évêque et le préfet de la ville).

Callinicos, *Vie d'Hypatios* 33, 1-8 [trad. G. J. M. Bartelink, SC n°177]

33, 1. Une autre fois encore, le préfet Léontios chercha à restaurer, au théâtre de Chalcédoine, les Jeux olympiques, que les anciens empereurs et Constantin, d'éternelle mémoire, avaient abolis. 2. Lorsque donc Hypatios eut entendu la nouvelle, il manifesta un zèle tellement impétueux, qu'avec des gémissements et des pleurs il criait et disait à Dieu : « Mon Seigneur, verrai-je pendant ma vie l'idolâtrie (*eidôlolatreia*) reflleurir ? Ne permets pas cela, Maître ». 3. Et aussitôt il dit aux frères : « Si quelqu'un est trop lâche pour mourir pour le Christ, qu'il ne vienne pas avec moi ». 4. Vingt frères environ le suivirent, et aussitôt il se rendit chez l'évêque Eulalios. 5. Comme l'évêque lui demandait son intention, il lui dit : « J'ai entendu et j'ai appris que des manifestations d'idolâtrie (*eidôlolatreia*) auront lieu aux Jeux olympiques non loin de nous et de la sainte église de Dieu et j'ai décidé de mourir dans le théâtre plutôt que de permettre que cela ait lieu. » 6. Mais, à cette occasion encore, l'évêque lui résista, disant : 7. « Tu veux simplement mourir, alors que personne ne nous contraint de sacrifier (*thuein*) ? Toi, puisque tu es un moine (*monazôn*), assieds-toi donc et tiens-toi tranquille. Car cette affaire me regarde, moi ». 8. Hypatios répliqua : « Puisqu'en effet c'est votre affaire et que vous ne vous en souciez pas, moi je suis venu pour affirmer expressément en présence de votre Sainteté que demain, lorsque le préfet aura pris sa place de président, j'entrerai avec une foule de moines (*monachôn*), j'arracherai le préfet du haut de son siège et préférerai mourir ainsi pour le Christ plutôt que de permettre, moi vivant, qu'une telle chose se fasse – car j'ai vu que le Maître était outragé par ceux qui organisent cela et que le peuple chrétien (*christianon laon*), par ignorance, s'égare et adore les idoles (*eidôlolatrounta*) ».

La mention du préfet de la ville Léontios permet de situer l'épisode en 434 ou 435. À l'époque impériale, des Jeux olympiques étaient célébrés dans de nombreuses cités d'Asie Mineure, mais il n'y a pas de données sur Chalcédoine. En suivant une tradition qui remonte aux premiers siècles chrétiens (p. ex. le traité *Sur les spectacles* que Tertullien a composé vers 197), Hypatios s'oppose aux jeux à cause de leur caractère païen. L'association des jeux aux dieux de l'Olympe fait d'eux un lieu d'« idolâtrie » qui menace « la sainte église de Dieu ». Le premier geste d'Hypatios consiste en une prière, suivie de l'appel aux confrères.

La lutte contre l'idolâtrie [→] devient un acte de martyr qui permet de « mourir pour le Christ ». Hypatios s'adresse à l'évêque du lieu Eulalios, qui a le pouvoir d'intervenir auprès des autorités civiles.

La réplique de l'évêque Eulalios exprime une revendication de l'autorité spirituelle sur sa ville (« cette affaire me regarde, moi ») ainsi que son mépris envers l'ordre monacal. En faisant une allusion ironique à l'obligation des moines de se tenir loin des affaires du monde (« assieds-toi donc et tiens-toi tranquille »), il ne fait que reprendre un conseil spirituel cité fréquemment dans les *Apophthegmes des Pères*, recueil de sentences des ascètes égyptiens, qui exerce une influence capitale sur le monachisme oriental. Le siège d'évêque étant désormais associé au prestige social et à un rôle non négligeable dans la cité [→PRÊTRE], Eulalios ne voit pas la nécessité de renoncer à une fête au caractère civique. Il se justifie en argumentant que les chrétiens ne sont plus contraints à sacrifier lors de telles fêtes, alors que le refus du sacrifice païen était un acte par excellence méritant la couronne du martyr lors des persécutions des chrétiens. Hypatios répond à Eulalios en menaçant de faire usage de la force de ses moines contre le préfet de la ville, un haut officier du pouvoir civil, et en réclamant une deuxième fois la couronne du martyr qu'il mériterait par sa défense du « peuple chrétien » contre « les idoles ».

Dans la suite du passage (ch. 33, 9-16), l'action d'Hypatios acquiert les caractéristiques d'une lutte eschatologique (qui concerne la fin des temps) contre le diable, qui se cache derrière toute manifestation « païenne ». Alors que la tension monte – les moines témoignent de leur loyauté envers Hypatios en lui obéissant « comme à un père » – le drame se dénoue quand le préfet de Constantinople Léontios renonce à la fête. L'évêque est toutefois obligé de reconnaître la sainteté du moine dont l'exploit est égalé à l'œuvre du Christ et d'admettre son pouvoir spirituel – Eulalios commence à le considérer, lui aussi, « comme un père ». L'épisode dans son entier montre l'antagonisme qui pouvait exister entre d'un côté les moines et le clergé, et de l'autre côté, les moines et les autorités civiles. Avant le concile de Chalcédoine [*infra*, n°4.2], les monastères n'étaient en effet pas subordonnés à l'autorité épiscopale.

4.2. Réglementation du statut des monastères en 451

Mouvement libre et indépendant à ses origines, le monachisme a échappé pendant longtemps à l'autorité des évêques. Ce n'est qu'au milieu du v^e siècle que pour la première fois des principes de contrôle des communautés monastiques ont été établis, lors du concile convoqué en 451 par l'empereur Marcien (450-457) à Chalcédoine, non loin de Constantinople. La tâche de ce quatrième concile œcuménique [→CONCILES] était de résoudre un grave conflit dogmatique [→DÉBATS] opposant l'évêque de Constantinople Flavien et, après la mort de celui-ci en 449, son successeur Anatole (soutenus tous les deux par l'évêque de Rome Léon) à Eutychès, le supérieur d'un monastère près de la capitale et un moine influent à la cour impériale. En 449, Eutychès avait réussi à faire déposer Flavien de son siège constantinopolitain lors d'un concile tenu à Éphèse. Mais la lutte entre le parti d'Eutychès et Anatole, le successeur de Flavien, a continué pendant encore deux ans, jusqu'au concile de Chalcédoine où le moine constantinopolitain et sa doctrine ont été condamnés [Dagron 1970].

Hormis les décisions sur le plan doctrinal, le concile a également promulgué 30 canons (décisions de nature législative au sujet de la discipline) dont cinq (les canons 4, 8,

18, 23 et 24) concernent l'organisation monastique. C'est Anatole, soutenu par l'empereur Marcien, qui a probablement fait rédiger les canons dans le but de mettre sous contrôle les moines de Constantinople, cette catégorie sociale qui souvent menaçait l'autorité épiscopale et pouvait être source d'importants troubles civiques. Alors qu'encore aujourd'hui l'historiographie considère que les canons du concile de Chalcédoine ont effectivement mis les moines sous le contrôle épiscopal, il faudrait les considérer plutôt comme une déclaration d'un souhait de la part des autorités ecclésiastiques, car ni les évêques ni l'empereur n'avaient les moyens nécessaires pour faire appliquer systématiquement ces régulations [Wipszycka 2018].

Concile de Chalcédoine, canon 4 (trad. Alberigo 1994, modifiée)

Ceux qui mènent la vraie et pure vie monacale (*monèrè bion*), qu'ils soient honorés comme il convient. Mais comme certains, se couvrant de l'apparence de la vie monastique (*monachikô proschèmati*), mettent le trouble dans les affaires ecclésiastiques et politiques, en circulant indifféremment dans les villes, s'occupant pourtant de fonder pour eux-mêmes des monastères, il a été jugé bon que nul ne pourrait nulle part bâtir ou fonder un monastère (*monastèrion*) ou un oratoire (*euktèrion oikon*) contre l'avis de l'évêque de la ville. En outre, que les moines (*monazontas*) en chaque ville et chaque campagne soient soumis à l'évêque, qu'ils aiment la solitude (*hèsuchian*), ne s'adonnent qu'au jeûne et à la prière et restent fidèlement attachés aux lieux où ils ont renoncé au monde, et qu'ils ne mettent pas le désordre dans les affaires de l'Église et du monde ni ne s'en mêlent en quittant leurs monastères, à moins peut-être qu'ils n'en soient chargés par l'évêque de la ville en raison d'une nécessité contraignante. Que nul esclave ne soit reçu dans les monastères pour y devenir moine sans la permission de son propre maître. Quiconque transgressera notre présente ordonnance, nous avons décidé qu'il soit excommunié (*akoinônèton*), afin que le nom du Seigneur ne soit pas blasphémé. L'évêque de la ville doit cependant prendre convenablement soin (*pronoia*) des monastères.

Le concile pense aux moines de Constantinople et à la situation qui avait provoqué la rivalité de deux hiérarchies, l'épiscopale et la monastique. Les moines sont vus comme ceux qui « mettent le trouble dans les affaires ecclésiastiques et politiques ». Le canon impose la soumission des moines et des monastères à l'autorité de l'évêque. La fondation de nouvelles communautés et la construction de lieux de culte relèvent désormais de la juridiction épiscopale. Les évêques du concile empêchent la réunion des moines en un parti monastique indépendant. Le canon veut enfermer les moines (ils doivent « aimer la solitude ») en les isolant dans les monastères (« les lieux où ils ont renoncé au monde ») et éviter ainsi leur concentration en ville pour empêcher des troubles. L'accueil des esclaves dans un monastère sans le consentement de leur maître n'était pas un cas rare. L'excommunication est une peine qui comporte l'exclusion de la personne de la communauté sacramentelle (participation à l'eucharistie) et qui présuppose un acte pénitentiel. Le « soin » de l'évêque envers les monastères suppose le fait qu'il doit toujours veiller à la discipline de ces communautés, malgré la fluidité dans leur composition et leur organisation, souvent influencées par la figure de leur supérieur [Wipszycka 2018].

Bibliographie

- Alberigo 1994 : G. Alberigo (dir.), *Les conciles œcuméniques*, t. II.1, Paris.
- Barone Adesi 1990 : G. Barone Adesi, *Monachesimo ortodosso d'Oriente e diritto romano nel tardo antico*, Milano.
- Caner 2009 : D. Caner, « "Not of this world" : The invention of monasticism », dans *A Companion to Late Antiquity*, Chichester, p. 588-600.
- Caseau 2001 : B. Caseau, « Πολεμείν λίθοις. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive », dans M. Kaplan (éd.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, p. 61-123.
- Caseau 2014 : B. Caseau, « Christianisation et violence religieuse : le débat historiographique », dans M.-F. Baslez (éd.), *Chrétiens persécuteurs : destructions, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, p. 11-36.
- Dagron 1970 : G. Dagron, « Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcedoine (451) », *Travaux et mémoires* 4, Paris, p. 229-276.
- Delmaire 2005 : R. Delmaire, avec la coll. de F. Richard, « Introduction et notes », dans *Code théodosien, livre XVI*, Paris (SC n°497).
- Fontaine 1968 : J. Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, t. 2 : *Commentaire (jusqu'à Vita 19)*, Paris (SC n°134).
- Fontaine 2003 : J. Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, t. 1 : *Introduction, texte et traduction*, Paris (SC n°133) (1^{ère} éd. 1967).
- Nesselrath, Behrends 2011 : H.-G. Nesselrath, O. Behrends (éd.), *Libanios. Für Religionsfreiheit, Recht und Toleranz*, Tübingen.
- Rinaldi 1994 : G. Rinaldi, « Obiezioni al monachesimo de parte dei pagani in area mediterranea (secoli IV e V) », dans *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI), XXII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 6-8 maggio 1993*, Roma, p. 31-82.
- Soler 2005 : J. Soler, « Religion et récit de voyage. Le *Peristephanon* de Prudence et le *De reditu suo* de Rutilius Namatianus », *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 51, p. 297-326.
- van Loy 1933 : R. van Loy, « Le *Pro templis* de Libanius », *Byzantion* 8/1, p. 7-39 ; 8/2, p. 389-404.
- Wipszycka 2018 : E. Wipszycka, « The canons of the Council of Chalcedon concerning monks », *Augustinianum* 58, p. 155-180.

7. SIBYLLE

Mariangela Monaca

Si l'on se penche sur l'histoire de l'Antiquité, on entend une voix qui traverse les siècles avec ses oracles et ses prophéties [→PROPHÈTE ; →DEVIN]. C'est la voix de la Sibylle, expression d'une sagesse qui dépasse les frontières du temps et de l'espace et qui parcourt les peuples et les mondes religieux, du Proche-Orient à la Grèce et à Rome, des païens aux juifs et aux chrétiens. Dans son rôle de prophétesse possédée par un dieu, Sibylle est décrite pour la première fois au tournant des VI^e-V^e siècles avant notre ère, dans un fragment du philosophe Héraclite, transmis par Plutarque, qui constitue un paradigme descriptif de son caractère divinatoire (Héraclite, fr. 92 éd. Diels, cité dans Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie* 6, 397A-B). Sibylle est une voix « sans ornement » sortant d'une bouche furieuse, durant « mille ans » et annonçant spontanément les tristes événements de l'humanité.

En vertu de cette liberté d'action, liée à un dieu, mais détachée d'un sanctuaire ou d'un siège oraculaire spécifique, Sibylle a pu se déplacer d'un lieu à l'autre ; elle s'est transformée et multipliée ; elle a connu de continuelles métamorphoses quant à la source de son inspiration (d'Apollon au dieu des juifs et au Christ) et aux destinataires de ses prophéties (les polythéistes, les juifs, les chrétiens) [Sfameni Gasparro 2002]. Dans chaque mutation, certains éléments restent cependant inchangés, comme le type de possession, le sujet et les thèmes des prophéties, ainsi que le style oraculaire. Cela permet à Diodore de Sicile de déclarer, au I^{er} siècle avant notre ère, l'exceptionnalité de la révélation sibylline en affirmant que pour exprimer l'idée d'« être inspiré » (*to entheazein*) on peut dire « faire la Sibylle » (*sibullainein*) (*Bibliothèque historique* 4, 66, 6 et 67, 1).

Si l'on suit Sibylle comme dans un voyage, on la voit d'abord localisée dans les dix lieux connus par Varron et situés en Perse, en Libye, en Grèce et en Italie (le passage est cité dans Lactance, *Institutions divines* 1, 6, 8-12) ; on la voit ensuite condensée dans les quatre Sibylles de Pausanias, qui distingue Hérophile (deuxième par son origine après la Libyque, née avant la guerre de Troie, qui a erré dans toute la Grèce et ses colonies et qui est autrice de vers composés en état de possession divine), de Démo, qui s'installa à Cumes pour offrir ses prophéties aux Romains et passa ensuite aux juifs qui l'appelaient Sabbe (*Description de la Grèce* 10, 12, 1-11). Cet auteur du II^e siècle nous confronte aux trois principales métamorphoses de la typologie divinatoire sibylline : d'abord, les oracles libres écrits en vers hexamètres et en grec, dont Plutarque, par exemple, nous donne le témoignage dans le traité *Sur les oracles de la Pythie* et les *Vies parallèles* ; ensuite, les oracles de la Sibylle de Cumes, inclus dans les *Livres sibyllins* romains, secrètement gardés et consultés par un collège sacerdotal (les *virī sacris faciundis*) comme un répertoire d'oracles capable d'offrir des garanties de salut à l'Urbs et à ses citoyens [Monaca 2005] [*infra*, n°2] ; enfin, la collection des *Oracles sibyllins* de matrice juive et/ou chrétienne, initiée au II^e siècle avant notre ère, rassemblée par un compilateur alexandrin vers le VI^e siècle et adressée au peuple élu

comme un condensé de l'histoire du salut de l'humanité promis par le vrai Dieu [Monaca 2008 ; Lafontaine 2023] [*infra*, n°s 1-3].

Les oracles de la Sibylle, par leurs caractéristiques stylistiques et thématiques, constituaient une sorte de *lingua franca*, répandue et compréhensible par tout le monde ; ils étaient un moyen efficace et persuasif de diffusion d'un message religieux. Ses vers constituent un témoignage privilégié du mélange d'influences et de processus qui ont caractérisé l'histoire des civilisations méditerranéennes dans l'Antiquité tardive [→Partie I, n°1.1]. La prophétie sibylline, avec ses annonces catastrophiques et ses accents apocalyptiques, se présente comme une révélation capable de décrire l'histoire et de la canaliser vers le « salut » de l'humanité : parfois, un salut locatif et intramondain, lié à la résolution d'un malheur contingent frappant des peuples ou des communautés entières et à la libération des *pathemata*, les « souffrances », de la vie (comme dans le cas des oracles grecs et romains) ; d'autres fois, un salut ouvert sur la vision d'un autre monde, le paradis des pieux [→PIÉTÉ], promesse de conversion d'un cœur qui choisit de suivre le « Dieu puissant non forgé par des mains mortelles, qui voit tout et n'est vu par personne » (*Oracles sibyllins* 4, 5-7, 12). Un Dieu unique et créateur qui, à un certain moment de l'histoire, devient le Seigneur du chant de la Sibylle, mais qui n'a rien de commun avec les autres dieux, pas même avec Apollon qui, amoureux d'elle (Virgile, *Bucoliques* 4 ; Ovide, *Métamorphoses* 15), l'a toujours possédée (*Oracles sibyllins* 3, 11-17 ; 3, 814-829 ; 4, 1-23) [→DIEU(x) ; →RIVALITÉS]. Les vers recueillis dans le livre 8 des *Oracles* sont les témoins privilégiés de ces processus de métamorphose, ainsi que de l'usage et de la réception des oracles sibyllins au-delà de l'Antiquité tardive, au Moyen Âge et à la Renaissance. Il s'agit d'un ensemble composé d'une partie juive et d'une partie chrétienne, datable de l'époque de Marc-Aurèle (*Oracles sibyllins* 8, 65-74) et connu de Lactance, qui, dans les *Institutions divines*, en cite de nombreux passages (p. ex. 217-250).

1. La Sibylle et son dieu : réaménagements apolliniens et oracles théologiques

Connue dans toute la Méditerranée comme la prophétesse de Phoebus Apollon (Pausanias, *Description de la Grèce* 10, 12), le dieu oraculaire par excellence qui la possède en lui donnant une voix prophétique qui sort d'une bouche « qui mange du laurier » (Lycophron, *Alexandra* 1-11), la Sibylle devient à partir des III^e-II^e siècles avant notre ère la voix véridique d'un Dieu qui se décrit comme le Seigneur de la création et qui l'appelle à l'annoncer à tous les peuples. C'est ce que nous lisons, par exemple, au début du livre 4 du recueil judéo-chrétien, datant vraisemblablement du I^{er} siècle de notre ère.

Oracles sibyllins 4, 1-22 (trad. M. Monaca, F. Massa, éd. J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902)

Écoute, peuple de la superbe Asie et de l'Europe,
de ma bouche polyphonique, toutes les vérités que
je vais prophétiser par mandat de notre grand Dieu ;
je ne suis pas la prophétesse (*chrësmëgoros*) du Phoebus menteur (*pseudous Phoibou*),
que les hommes insensés ont appelé dieu et lui ont fausement donné le titre de prophète (*mantin*),
mais du Dieu puissant (*theou megalio*), non forgé par des mains mortelles [...] ;

c'est lui qui a fait vibrer son fouet dans mon âme,
 afin que, sincère et précise, je dise aux hommes
 quelles et combien de choses sont et seront, depuis la première génération
 jusqu'à l'avènement de la dixième ; lui-même les démontrera alors toutes,
 en les réalisant.

Ainsi, la Sibylle des *Oracles*, éloignée de son précédent aspect apollinien, se présente et s'autoproclame véritable prophétesse (*alethea mantis*) du Dieu unique (*Oracles sibyllins* 11, 315-324) décrit à plusieurs reprises comme le « monarque ineffable, qui habite le ciel, engendré par lui-même l'invisible, le seul qui voit tout », comme dans ces versets oraculaires d'origine clairement juive et au contenu théologique évident qui nous sont transmis dans le troisième et plus ancien livre du recueil (3, 11-17). Nous sommes en présence d'un oracle formulé sur le modèle de la théologie dite négative (*heis, monarchos, autophuês, aoratos, aiônios*), rempli d'allusions théo-cosmologiques : ce texte témoigne de la circulation, dans les différents cercles du tissu religieux de la Méditerranée, d'oracles définis comme « théologiques », c'est-à-dire formulés pour apporter des réponses à des questions relatives à l'identité, à la fonction et à la nature du divin, qu'il s'agisse d'une des nombreuses divinités d'un panthéon hellénisé ou du Dieu unique de la révélation monothéiste [Monaca 2016].

Parmi ces oracles, deux exemples sont particulièrement significatifs pour notre propos : 1) le célèbre oracle dédié à Aïôn et attribué à l'Apollon de Claros, gravé sur une stèle d'Oinoanda du II^e siècle, et conservé en partie chez Lactance (*Institutions divines* 1, 7), puis sous une forme plus complète dans la Théosophie de Tübingen (A, I.2) [Beatrice 2001]. Ce texte propose une notion particulière du divin qui se présente comme celui qui imprègne l'univers, comme « auto-engendré, sans maître et sans mère, inébranlable », celui dont « le nom ne peut être perçu par la raison » ; 2) un long oracle transmis par l'auteur chrétien du II^e siècle Théophile d'Antioche, attribué à une « Sibylle qui fut une prophétesse chez les Grecs et les autres nations » : le texte nous présente à nouveau son Dieu comme unique et créateur : « Il existe un Dieu unique, souverain suprême, élevé, incréé, omnipotent, invisible » (*Trois livres à Autolycus* 2, 36 = *Oracles sibyllins*, fr. 1 et fr. 3).

Ces motifs, présents dans l'inscription d'Oinoanda et dans les fragments de Théophile, se retrouvent largement dans les huit premiers livres du recueil judéo-chrétien, insérés dans le but de définir l'unicité de ce Dieu qui – à la place de l'Apollon menteur – parle désormais par l'intermédiaire de la Sibylle. Les vers ponctuent les différentes métamorphoses sibyllines, marquant le passage de la vision apollinienne à la vision juive (p. ex. *Oracles sibyllins* 1, 130-150, où Dieu se présente à l'homme dans un long dialogue adressé à Noé : « Je suis celui qui est ; et dans ton cœur, médite ceci : dans le ciel je suis immergé, la mer m'entoure, mes pieds sont enfoncés dans la terre, autour de mon corps l'air se répand, et un chœur d'étoiles tourne autour de moi. Reconnais qui je suis et tu ne seras pas étranger à ma sagesse : tu seras un homme aimé ») et de la vision juive à la vision chrétienne d'un Dieu Fils, né d'une Vierge, qui demande à être également reconnu : « Reconnais comme ton Dieu celui qui est le Fils de Dieu » (*Oracles sibyllins* 8, 329) [→DÉBATS]. Ce Dieu se présente donc à nouveau à l'homme par la bouche de la prophétesse :

Oracles sibyllins 8, 359-378(trad. M. Monaca, F. Massa, éd. J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902)

Dieu lui-même a déposé dans mon esprit toutes ces indications
 et tout ce que j'ai prononcé par ma bouche il l'accomplira :
 je connais le nombre des grains de sable et la mesure de la mer,
 je connais les antres de la terre et le Tartare nébuleux,
 je connais le nombre des étoiles et des arbres, et combien de races il y a
 de quadrupèdes, d'animaux nageurs, d'oiseaux ailés,
 et des mortels qui vivent aujourd'hui, de ceux qui vivront et des morts,
 car c'est moi qui ai créé la forme et l'esprit des hommes,
 je leur ai donné la raison droite et je leur ai insufflé la sagesse ;
 moi qui ai formé leurs yeux et leurs oreilles, moi qui vois et entends,
 moi qui connais toutes leurs pensées et qui de tous suis le témoin dans leur esprit,
 je me tais, et à la fin je les mettrai à l'épreuve.

[...]

Je comprends le sourd et j'entends le muet,
 et je connais la hauteur exacte entre la terre et le ciel,
 le commencement et la fin, car j'ai créé le ciel et la terre.
 [car il connaît tout ce qui vient de lui, du commencement à la fin].
 Moi seul, je suis Dieu et il n'y a pas d'autres dieux.

Nous sommes en présence d'une nouvelle prophétie autobiographique et qui s'autocélèbre, analogue à celles mentionnées ci-dessus, typiques des oracles théologiques, dans laquelle Dieu se décrit en utilisant à plusieurs reprises la première personne et se manifeste comme celui qui sait tout, voit tout et accomplit tout. L'auteur chrétien des oracles fait prononcer à la sibylle une véritable aréalogie divine, exprimée sous la forme de ce que l'on appelle l'*Ich-Stil*, typique de la littérature hellénistique et répandu dans les premiers siècles de l'empire, visant à rendre manifestes les vertus d'un dieu sauveur (*sôtêr*) et les perspectives salvifiques et eschatologiques liées à son culte. Suivent dans le texte de l'oracle quelques indications utiles pour obtenir ce salut : abandonner les fausses idoles, pratiquer la fraternité humaine évangélique, craindre comme imminent le jour du jugement, avec la résurrection des justes et la perdition des impies [→RIVALITÉS].

Ce processus de réutilisation protéiforme de la tradition sibylline est amplement attesté dans l'Antiquité tardive : chez Lactance, qui reprend ces oracles dans ses œuvres, et dans une section de la Théosophie de Tübingen appelée, par Hartmut Erbse, *Theosophia Sibyllarum*. Conformément au choix de l'auteur sibyllin chrétien du livre 8, l'auteur byzantin réintroduit – après l'oracle sur l'avènement d'un « roi doux » (*basileus praos*) venant sur un poulain docile (*Oracles sibyllins* 8, 325-326) – précisément le long hymne oraculaire que nous venons de mentionner (8, 329 ; 337-358 ; Théosophie III A I 33, 262 Beatrice ; Lactance, *Institutions divines* 4, 6, 5) déclarant qu'un seul est Dieu, et qu'il n'y en a pas d'autres. C'est en effet ce même Dieu, éternel, inengendré, immaculé, impérissable (*Oracles sibyllins* 8, 429), qui commande à la Sibylle de parler, pour avertir l'homme qui a la possibilité de choisir : « J'ai moi-même mis devant eux deux chemins, celui de la vie et celui de la mort » (8, 399-401).

2. L'histoire de Rome, la chute de l'empire et l'avènement d'un Sauveur

Selon la tradition, les oracles que la Sibylle de Cumes avait vendus à l'un des Tarquins, rois légendaires de Rome dont les règnes étaient placés aux VIII^e et VII^e siècles, avaient guidé l'histoire de Rome et marqué ses événements : les *Livres sibyllins* étaient considérés comme une ressource précieuse à garder et à préserver, car ils étaient indispensables au maintien de la *civitas*. L'auteur du *Prologue* de la collection judéo-chrétienne en témoigne également : « Les livres de toutes les Sibylles furent déposés au Capitole de Rome : ceux de la plus ancienne, celle de Cumes, restèrent cachés et ne furent pas transmis à beaucoup, car ils exprimaient de façon tout à fait claire et précise ce qui devait arriver en Italie ; ceux des autres furent en revanche connus de tous » (*Oracles sibyllins*, Prol. 51 s.). Il s'agit d'une révélation qui se manifeste comme le fruit d'une possession divine, mais qui, en même temps, est mise par écrit, sélectionnée et collationnée en divers endroits, puis rassemblée dans des *Livres*, dans le but de profiter à toute l'humanité et à l'*Urbs* en particulier. « La prophétie de la Sibylle romaine, contrairement à celle des autres sibylles », poursuit l'auteur, « doit rester cachée : elle peut en effet s'avérer dangereuse si elle est mal comprise ou divulguée ou, pire encore, manipulée par ceux (sénateurs, consuls, princes et empereurs) qui pensent pouvoir l'utiliser pour changer le cours de l'histoire à leur profit ». Une révélation ainsi conçue, même si elle conserve son caractère originel de « vers sibyllins conçus avec une voix grecque » (*Oracles sibyllins*, Prol. 70 s.), démontre sa diversité précisément en étant conservée et compilée dans un recueil, dans lequel les caractéristiques stylistiques semblent passer après la capacité des interprètes (les *virī sacris faciundis*), la finalité des thèmes traités et l'obtention des résultats promis [Monaca 2005].

Si tel est le contexte dans lequel se sont développées les prophéties sibyllines romaines, la métamorphose subie par la révélation de la Sibylle dans la transition de Rome au monde juif et chrétien est encore plus intéressante. La Sibylle des *Oracles* traverse le cours de l'histoire et annonce, génération après génération, la série dramatique des événements humains, ponctués de luttes et de troubles, cause de malheurs et de cataclysmes, qui prendra fin par l'avènement d'un Sauveur envoyé par Dieu, un « saint seigneur » (*hagnos anax*) qui aura « le pouvoir sur toute la terre pendant tous les siècles de l'ère qui s'avance » (*Oracles sibyllins* 3, 49). Lorsque la colère de Dieu se déchaînera contre l'humanité incrédule et sur toutes les *nationes*, elle frappera surtout Rome la superbe, reléguant dans l'oubli le règne des faux dieux, l'empire et ses dirigeants : « Maintenant, la puissance de Rome, jadis florissante, ancienne souveraine des cités voisines, est tombée » (*Oracles sibyllins* 8, 142-143 ; voir aussi 8, 126-130 ; 359-378) [→SAC].

Un motif récurrent de ce récit est donc la fin du règne des Latins qui est décrite notamment dans les livres 5, 12, 13, 24 de la collection [Stewart Lester 2021]. Cet événement est présenté à travers la succession de ses empereurs (d'Auguste à Gallien), identifiés par la valeur numérique de l'initiale de leur nom. L'histoire des empereurs est racontée avec une intention claire de polémique hostile : il s'agit d'une description détaillée de vertus et de vices, d'attitudes morales et de capacités diplomatiques et guerrières, auxquelles Dieu mettra fin le jour du jugement, lorsque le châtement saint frappera Rome. Alors « la puissance de la Rome florissante prendra fin à cause des puissants » (*Oracles sibyllins* 12, 67) et Rome « sera veuve et paiera pour toutes ses actions, autant qu'elle en a commis seule auparavant

dans les nombreuses guerres. Mon cœur pleure, mon cœur pleure en moi », annonce tristement la Sibylle (*Oracles sibyllins* 12, 227-229).

Oracles sibyllins 8, 143-152

[trad. M. Monaca, F. Massa, éd. J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902]

Maintenant la puissance de Rome, autrefois florissante, s'est affaiblie,
ancienne souveraine des cités voisines.

L'heureux pays de Rome ne sera plus victorieux [...]

Et trois fois trois cent et quarante et huit

ans tu fêteras lorsque tombera sur toi

le sort violent de ton destin adverse,

qui donnera de la plénitude à ton nom.

Malheur à moi, trois fois malheureuse ! Quand verrai-je ce jour

qui vous atteindra, Rome surtout, et tous les Latins ?

Ces vers présentent clairement une Sibylle, autrefois garante du destin de Rome, autrefois mise secrètement au service du Sénat et de l'empire, qui devient maintenant la porte-parole de la fin de la cité, de l'effondrement de son empire et de la dissolution de tous les faux dieux qu'elle avait autrefois adorés. La Sibylle se qualifie elle-même de « trois fois malheureuse », car elle est obligée d'annoncer ce qui arrivera : la disparition de la Rome jadis florissante. Et elle propose une date précise pour cet événement : l'année 948 depuis sa fondation, un nombre énigmatiquement caché derrière le nom même de Rome (« qui donnera sa plénitude à ton nom »). Le nombre est en fait obtenu en additionnant la valeur numérique de chaque lettre qui compose le nom grec de la ville : *P* (=100) *Ω* (=800) *M* (=40) *H* (=8), comme on le lit dans *Oracles sibyllins* 13, 46-47 (« Pour autant d'années que ton nom Rome enferme dans ses chiffres, comme la période qui t'a été allouée »). L'effondrement de l'empire sera suivi du nouveau cours de l'histoire qui, dans une vision apocalyptique constante, sera marqué par l'avènement d'un nouveau royaume, dirigé par un nouveau Sauveur et un roi immortel.

3. L'oracle acrostiche et le *Cantus Sibyllae*

Dans un texte daté de 44 avant notre ère, Cicéron signalait que les oracles sibyllins, recueillis dans les *Livres* romains et secrètement gardés, étaient construits de telle manière qu'« en lisant les premières lettres de chaque vers, l'une après l'autre » on obtenait un texte avec un sens complet (Cicéron, *Sur la divination* 2, 110-112). C'est le type de composition que l'on appelle habituellement « acrostiche », également connu de Denys d'Halicarnasse, qui à la fin du 1^{er} siècle avant notre ère rappelle que parmi les oracles que le Sénat avait ordonné de retrouver dans les lieux apolliniens, afin de reconstituer la collection brûlée en 83 avant notre ère, il y en avait d'authentiques, identifiés précisément grâce à la présence d'acrostiches (*Antiquités romaines* 4, 62, 6) [Monaca 2005].

Cicéron poursuivait en exprimant sa crainte de l'utilisation personnelle du recueil et des prophéties créées sur le moment. Il faisait également allusion à un oracle en circulation, écrit en vers acrostiches, qui annonçait la venue d'un « roi » sauveur, comme dernier espoir de salut. Cicéron fut ainsi amené à considérer comme fallacieux et dangereux tous

les oracles sibyllins qui, habilement construits à partir de l'initiale des vers simples, s'avéraient être le fruit de la plume d'un écrivain attentif et non de l'esprit inspiré de la Sibylle. L'identité de ce roi redouté par Cicéron est connue : l'auteur entend clairement s'opposer à la proposition du quindécemvir Cotta de nommer César *rex* (44 avant notre ère) pour la campagne contre les Parthes, prêtant foi à un oracle sibyllin qui affirmait que « les Parthes ne pouvaient être vaincus que par un roi » (Plutarque, *Vie de César* 60, 1-3 ; Dion Cassius 44, 15) [Monaca 2005, p. 248-251]. Cet épisode semble avoir été connu également au IV^e siècle de l'auteur du discours *À l'Assemblée des saints* (19, 3) [→ *ALLIANCE*, n°1], qui rapporte que Cicéron aurait connu et même traduit en latin un long oracle acrostiche de la Sibylle érythrénne, dont certains païens doutent de l'authenticité, le considérant plutôt comme l'œuvre de la main habile d'un auteur chrétien [Brocca 2011 ; Roessli 2021].

L'oracle que l'auteur du discours *À l'Assemblée des saints* entend défendre comme véritablement inspiré par la Sibylle est vraisemblablement un long texte acrostiche, que l'on trouve au livre 8, 217-243 du recueil des *Oracles*. Les 34 hexamètres, qui commencent chacun par une des lettres de six mots grecs *ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ ΣΤΑΥΡΟΣ* (Jésus-Christ Fils de Dieu Sauveur Croix), annoncent que « du ciel viendra celui qui sera le roi éternel », le Christ, le Sauveur, le « roi immortel qui a souffert pour nous ». Ce n'est donc plus le César *rex*, vainqueur des Parthes, mais un Dieu qui devient Fils et qui devient roi immortel, décrit néanmoins selon le même schéma : continuité des thèmes, continuité du style, métamorphose des sujets sont – une fois de plus – les caractéristiques typiques d'une modalité oraculaire capable de durer au-delà des mille ans héraclitéens, en s'adaptant aux exigences des différents mondes religieux.

Nous sommes en présence, selon toute probabilité, du texte sibyllin le plus connu de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge, tant dans l'original grec que dans les traductions latines [Brocca 2011]. Augustin lui-même en témoigne (*La cité de Dieu* 18, 23) lorsqu'il affirme avoir lu sur un manuscrit que lui avait remis le proconsul Flaccianus la traduction latine de certaines prophéties de la Sibylle érythrénne se référant au Christ.

Augustin, La cité de Dieu 18, 23 (trad. G. Combès, BA n°36)

[Flaccianus] nous montra un passage où la suite des premières lettres de chaque vers permettait de lire ces mots : *Iesous Chreistos Theou uios sôtêr*, ce qui donne en latin : *Iesus Christus Dei filius salvator* (Jésus-Christ Fils de Dieu Sauveur). Voici donc le contenu de ces vers, dont les premières lettres donnent la formule que nous venons d'indiquer, tels que quelqu'un les a traduits en vers latins réguliers.

Augustin semble donc avoir vu l'acrostiche dans un codex grec et en avoir produit une traduction claire, mais insatisfaisante, puisque – précise-t-il un peu plus loin – les initiales grecques n'étaient pas toutes accompagnées des mots latins correspondants. Néanmoins, c'est cette traduction augustinienne (avec ses variantes ultérieures) qui a traversé les siècles et s'est imposée en Occident. Elle apparaît, par exemple, dans un sermon datable de la seconde moitié du V^e siècle, qui sera l'un des vecteurs de diffusion au Moyen Âge. Il s'agit des paragraphes 11-18 du sermon *Contre les juifs, les païens et les ariens*, rédigé vers 437 par Quodvultdeus de Carthage [→]. C'est à partir de là que l'acrostiche est entré dans les églises et a été utilisé, sous le titre de *Cantus Sibyllae*, dans la liturgie nocturne du temps de l'Avent, pour annoncer la venue du Sauveur [Brocca 2011]. Et c'est peut-être justement grâce à cette capacité d'annoncer la venue d'un *rex* victorieux qui triompherait sur les nombreux

dieux et régnerait en maître que Sibylle (la Sibylle d'Augustin, qu'elle soit érythrénienne ou de Cumes) pourra entrer dans le rang des justes et siéger pour toujours dans la *Cité de Dieu* (Augustin, *La cité de Dieu* 18), jusqu'à la voûte de la chapelle Sixtine.

Bibliographie

- Beatrice 2001 : *Anonymi Monophysitae Theosophia. An attempt at reconstruction by P. F. Beatrice* (Supplementum Vigiliae Christianae 56), Leiden – Boston – Köln.
- Brocca 2011 : N. Brocca, *Lattanzio, Agostino e la Sibylla Maga, Ricerche sulla fortuna degli Oracula Sibyllina nell'Occidente latino*, Roma.
- Lafontaine 2023 : X. Lafontaine, *Hellénisme et prophétie : les Oracles Sibyllins juif et chrétiens*, Turnhout.
- Monaca 2005 : M. Monaca, *La Sibilla a Roma. I Libri Sibillini tra religione e politica*. Cosenza.
- Monaca 2008 : M. Monaca, *Oracoli Sibillini. Introduzione, traduzione e note*, Roma.
- Monaca 2016 : M. Monaca, « Gli Oracula Sibyllina : la profezia sibillina e l'unicità di Dio », dans H. Seng, G. Sfameni Gasparro (éd.), *Theologische Orakel in der Spätantike*, Heidelberg, p. 281-304.
- Monaca 2021 : M. Monaca, « Sibille e profezie, l'apporto della comparazione storica », *Annali di Scienze Religiose* 14, p. 165-197.
- Roessli 2005 : J.-M. Roessli, « Oracles Sibyllins », dans *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. 2, Paris.
- Roessli 2021 : J.-M. Roessli, « Christianisation de la Sibylle et de Virgile dans l'*Oratio Costantini ad sanctorum coetum* », *Apocrypha* 32, p. 123-167.
- Sfameni Gasparro 2002 : G. Sfameni Gasparro, *Oracoli Profeti Sibille*, Roma.
- Stewart Lester 2021 : O. Stewart Lester, « Views of the world to come in the Jewish-Christian Sibylline Oracles », dans J. Schröter, T. Nicklas, A. Puig i Tàrrach (éd.), *Dreams, Visions, Imaginations : Jewish, Christian, and Gnostic Views of the World to Come*, Berlin, p. 261-282.

Pratiques

1. ORTHOPRAXIE ET SACRIFICES SANGLANTS (IV^e-V^e siècles)

Francesco Massa

Le sacrifice occupe une place centrale dans les pratiques rituelles des polythéismes antiques [→SACRIFICE]. Offrir un sacrifice est, pour les collectivités polythéistes, le moyen privilégié de construire des relations entre les êtres humains et les divinités. En accomplissant les actes rituels prescrits par les sacrifices, les individus et la communauté civique peuvent solliciter la faveur ou la protection des puissances divines, ou remercier celles-ci pour leur intervention ou encore remédier à une impiété ou à une impureté [→PUR]. Dans la conception attestée généralement dans les mondes grec et romain polythéistes, la composante humaine et la composante divine font partie de la même communauté civique. Les divinités étaient par conséquent considérées comme des contreparties avec lesquelles la communauté humaine devait négocier pour obtenir leur soutien.

Les gestes rituels associés aux diverses pratiques sacrificielles étaient définis et codifiés par les traditions ancestrales (gr. *patria*, lat. *mos maiorum*), qui constituaient la base de l'orthopraxie [→PARTIE I, n°2.3 ; →RELIGION ; →PIÉTÉ]. Le sacrifice établissait alors une double relation : d'un côté, entre les êtres humains qui offraient le sacrifice et les puissances divines qui reçoivent l'offrande ; de l'autre, au sein de la partie humaine de la communauté qui, par le biais du sacrifice, renforçait les liens sociaux et affichait ses hiérarchies et rapports de pouvoir. Les liens sociaux s'exprimaient particulièrement à travers le partage alimentaire qui clôturait le sacrifice sanglant, lorsque la victime était découpée et distribuée aux membres de la société. Même si les composantes humaines et divines de la communauté ne mangent pas les mêmes parts de la victime, la représentation du sacrifice tourne autour de l'idée de consommer un repas commun [Georgoudi, Koch Piettre, Schmidt 2005 ; Faraone, Naiden 2012].

Dans les pages suivantes, il sera question plus particulièrement des pratiques sacrificielles sanglantes, à savoir des rituels impliquant la mise à mort d'animaux. Il convient cependant de rappeler que la distinction entre sacrifice sanglant et sacrifice végétal est une invention moderne [Schultz 2016]. Dans les mondes antiques polythéistes, toute offrande aux divinités brûlée, versée, ou déposée sur un autel était considérée comme une forme de sacrifice. C'est la raison pour laquelle ni le grec ni le latin ne possèdent de termes permettant de différencier le sacrifice en fonction du type d'offrande. Les deux verbes les plus utilisés pour indiquer l'action de « sacrifier », *thuein* en grec et *immolare* en latin, ne se réfèrent même pas à l'action de tuer un animal. Du point de vue étymologique, le verbe grec *thuein* désigne le fait d'« offrir par combustion » et le verbe latin *immolare* l'action de « parsemer de *mola salsa* » (un mélange d'épeautre et de sel qui était préparé par les vestales). Si l'on élimine la frontière artificielle entre « végétal » et « animal », il apparaît que le sacrifice constituait une offrande récurrente dans la plupart des pratiques rituelles, des plus simples dans la sphère domestique à celles accomplies lors des grandes fêtes civiques.

L'offrande sacrificielle est un marqueur non seulement de ce que nous considérons spécifiquement comme des activités religieuses, mais aussi de toutes les activités politiques et sociales. Certes, le sacrifice qui prévoit l'abatage de victimes animales est en principe plus coûteux ; il produit une viande comestible recherchée et de haute qualité [Rives 2019, p. 61]. Cette viande sacrificielle pouvait alors être consommée directement sur le lieu du rituel ou vendue et distribuée dans les marchés.

L'Antiquité tardive est souvent considérée comme une période de déclin des pratiques traditionnelles polythéistes [→PARTIE I, n°2]. Il est courant d'affirmer que, dès avant les interdictions des autorités chrétiennes de la deuxième moitié du IV^e siècle, les sacrifices sanglants étaient en perte de popularité, car jugés obsolètes pour les besoins spirituels des individus. S'il est vrai qu'en contexte philosophique une tradition antique de polémique contre les sacrifices sanglants continue et se développe à cette époque (p. ex. le traité de Porphyre, *De l'abstinence* [→PUR, n°1]), les documents dont nous disposons montrent en revanche que l'offrande des animaux demeure un élément essentiel des rapports entre les habitants de la cité et les divinités traditionnelles. La centralité des sacrifices n'est pas une exception de l'action rituelle de Julien [→] ou de son entourage (Saloustios, *Des dieux et du monde* 16), comme une partie de la critique l'a souvent affirmé. En Orient comme en Occident, au moins jusqu'aux années 380, des figures de la vie civique soulignaient la nécessité de pratiquer les sacrifices pour garantir la stabilité de Rome et la prospérité de l'empire. À Rome, le sénateur Symmaque atteste la place essentielle que les pratiques sacrificielles occupaient au sein de l'élite romaine [*infra*, n°1]. À Antioche, le maître de rhétorique Libanios exprime la même idée, alors même que la pratique sacrificielle semble soumise à des restrictions législatives [*infra*, n°2].

Même après la fin du IV^e siècle et les interdictions de Théodose I^{er} et de ses fils Arcadius et Honorius [→LÉGISLATION, n°3.2], lorsque les documents antiques évoquent les sacrifices, nous continuons de voir à l'œuvre une fidélité aux principes traditionnels de l'orthopraxie : c'est le cas des textes chrétiens qui parlent des sacrifices sanglants pour les condamner (p. ex. Augustin, *Lettres* 46-47 dans un échange épistolaire avec Publicola ; Maxime de Turin, *Sermon* 107 [→PUR, n°3]), mais aussi de rares textes d'auteurs polythéistes du V^e siècle, comme la *Vie de Marinus* de Proclus [*infra*, n°3].

1. Sacrifice et déroulement de la vie civique

Un premier témoignage qui mérite d'être mentionné provient de la correspondance de Quintus Aurelius Symmaque, aristocrate et figure politique de premier plan dans la Rome de la seconde moitié du IV^e siècle. Nous pouvons encore lire plus de 900 lettres de sa main, adressées aux principales personnalités politiques et culturelles de son époque [Sogno 2006]. Dans ses missives, Symmaque fait souvent référence aux nombreuses fonctions sacerdotales exercées par les membres de l'aristocratie romaine jusqu'à la fin du IV^e siècle, ainsi qu'aux rituels célébrés dans les cités de Rome et de l'Italie par les hommes politiques. Du moins jusqu'aux années 390, les restrictions législatives imposées par les empereurs soutenant les chrétiens ne semblent pas avoir totalement supprimé les rituels civiques qui permettaient aux cités de continuer à fonctionner selon les traditions antiques [Salzman 2011].

Entre 375 et 384 (la datation est malheureusement difficile à préciser davantage), Symmaque envoie une lettre à un autre aristocrate et homme politique très important de

la Rome tardive, Vettius Agorius Praetextatus, célèbre notamment pour les inscriptions relatant la liste de ses fonctions politiques et religieuses (p. ex. *CIL* 6, 1779) [Massa 2018 ; →PRÊTRE, n°1]. La correspondance entre ces deux hommes témoigne d'un échange régulier sur des questions liées au respect des rituels civiques et des prêtrises romaines (Symmaque, *Lettres* 1, 49-51). Le texte qui suit fait allusion, dans les premières lignes, à un événement qui suscite l'inquiétude et qui a été parfois interprété comme une référence à une défaite militaire de l'armée romaine, en l'occurrence la tragique bataille d'Andrinople de 378 contre des Wisigoths et des Ostrogoths, où l'empereur Valens trouva la mort. Néanmoins, l'allusion de Symmaque est trop vague pour que l'on puisse déterminer l'événement exact dont il est question. Quoi qu'il en soit, Symmaque exprime à Prétextat son inquiétude quant au fait qu'un prodige, à savoir un signe divin qui avait été reconnu comme tel par un magistrat romain, n'a toujours pas été expié, c'est-à-dire que le sacrifice pour apaiser la divinité n'a pas abouti.

Symmaque, *Lettres* 1, 49 (trad. J.-P. Callu, CUF)

Comme citoyen né pour le bien public (*civis ad bonum commune genitus*), vous me demandez sur cette situation inquiétante les nouvelles les plus proches de la vérité. De source sûre nous avons appris des succès. Mais ensuite un silence prolongé, et par là suspect, a donné cours à des rumeurs pessimistes.

De ces hypothèses qu'on avance sans personne pour les garantir, je ne me soucie nullement. Au contraire, j'éprouve au cœur une vive anxiété de ce que malgré de multiples sacrifices (*sacrificiis multiplicibus*) qui, même, ont été renouvelés à plusieurs reprises par chacune des autorités (*per singulas potestates*), le prodige de Spolète ne soit pas encore expié officiellement. En effet la huitième victime n'a guère fléchi Jupiter et un grand nombre de bêtes ont, une onzième fois, été immolées en l'honneur de la Fortune Publique, sans qu'on obtienne de résultats. Vous comprenez où nous en sommes. À l'heure actuelle, nous avons décidé de convoquer notre collège en assemblée. Je prendrai soin de vous informer si les remèdes de la religion amènent quelque progrès. Adieu.

La lettre s'ouvre en rappelant le lien, souvent souligné par les sources romaines, entre le statut de citoyen et l'objectif du bien public. Symmaque et Prétextat appartiennent à la même classe sociale et partagent des responsabilités politiques au sein de la cité. Devoir rituel et devoir politique vont de pair dans les religions traditionnelles polythéistes.

L'événement à l'origine de l'inquiétude de Symmaque s'est déroulé à Spolète (*Tuscia et Umbria*). Malgré de nombreux sacrifices célébrés par les autorités publiques, l'expiation du prodige n'a pas encore réussi. L'auteur précise que huit fois des animaux ont été sacrifiés à Jupiter et onze fois à la déesse Fortune, mais sans succès, les divinités n'ayant pas accepté les victimes. D'après les Romains, les divinités indiquaient qu'elles acceptaient l'offrande sacrificielle si les *exta*, les organes internes de l'animal, ne présentaient ni déformations ni mutilations. Or, toutes les victimes abattues à Spolète dans le cadre de cette expiation montraient des signes jugés défavorables. Confronté à une telle impasse, Symmaque informe Prétextat qu'il est nécessaire de convoquer le collège des pontifes [→PRÊTRE], à savoir des garants du déroulement des rituels, afin de trouver une solution.

Le texte illustre que le fonctionnement de la religion traditionnelle romaine reste largement inchangé dans la seconde moitié du IV^e siècle. Le ritualisme persiste comme moyen de construire des relations avec le monde divin et, dans ce contexte, le sacrifice demeure une pratique centrale de la communauté civique qui vénère les divinités, encadrée par l'action des magistrats.

2. Les sacrifices comme fondement du pouvoir de Rome

Vers 385-387, le maître de rhétorique Libanios rédige un discours connu sous le titre *Pour les temples* qui, dans la fiction littéraire, s'adresse à Théodose I^{er} pour exhorter l'empereur à protéger les temples qui sont soumis aux violences des moines chrétiens [→**MAÎTRE**, n°1 ; →**MOINE**, n°3.1 ; →**SÉRAPÉUM**, n°1]. Le texte de Libanios atteste du fait que les sacrifices sanglants ne sont plus autorisés à Antioche ; en revanche, d'autres cités, telles Rome [→] et Alexandrie, continuent de célébrer ces pratiques. En s'appuyant sur les différences existant dans les cités de l'empire, les paroles de Libanios visent à revendiquer avec force la nécessité des sacrifices. D'après le rhéteur, les chrétiens eux-mêmes auraient reconnu l'importance de la fonction de ces pratiques : c'est ce qui explique, d'après lui, le fait que les sacrifices aient été maintenus dans d'importantes cités romaines.

Libanios, Discours 30 (*Pour les temples*), 33 et 35
(trad. F. Massa, éd. R. Foerster, *Libanii opera*, Leipzig, vol. 3, 1905)

33. Ce qui est plus important, c'est que ceux qui semblent avoir méprisé cette fonction [les chrétiens], ils ont honoré les divinités sans le vouloir. Qui sont-ils ? Ceux qui n'ont pas eu le courage de priver Rome de l'action de sacrifier (*thuein*). Toutefois, si tout ce qui concerne les sacrifices (*thusiai*) est inutile (*mataion*), pourquoi n'a-t-il pas été interdit ? Et s'il est nuisible (*blaberon*), pourquoi n'est-ce pas une raison de plus ? Si la stabilité de l'empire (*to bebaion tês archês*) se trouve dans les sacrifices accomplis là-bas, il faut croire que l'action de sacrifier est partout utile [...]

34. Non seulement à Rome l'action de sacrifier a été maintenue, mais aussi dans la vaste et grande cité de Sarapis, qui possède des vaisseaux qui permettent à tous les individus de prendre part à la fertilité de l'Égypte. Celle-ci est l'œuvre du Nil ; ce sont les banquets (*hestiamata*) qui exhortent le Nil à monter sur les terres labourées ; lorsque ceux-ci [les banquets] ne sont pas faits chaque fois qu'il est nécessaire et par ceux qui doivent le faire, il [le Nil] se refuserait. Il me semble que le savent ceux qui, même s'ils auraient avec plaisir fait disparaître ces banquets, ne les ont pas fait disparaître ; ceux-ci en revanche ont laissé le fleuve être célébré selon les traditions anciennes (*palaiâ nomima*) pour la récompense habituelle.

Libanios insiste sur les bénéfices des sacrifices, qu'il considère indispensables à la stabilité de l'empire. Il ne présente pas la pratique sacrificielle comme un choix religieux, qu'il soit personnel ou communautaire. Pour le dire autrement, le maintien des sacrifices ne découle pas d'une adhésion à une doctrine religieuse spécifique : il s'agit plutôt d'une nécessité pour garantir la continuité des relations avec les divinités. En affaiblissant ces liens, le pouvoir romain s'exposerait à une vulnérabilité, voire à un danger imminent. Libanios revendique la dimension civique et politique des pratiques traditionnelles polythéistes par-delà les identités religieuses des individus.

L'exemple d'Alexandrie, « la cité de Sarapis », confirme cette théorisation de la valeur des sacrifices. Dans la cité égyptienne, en effet, les chrétiens auraient compris la nécessité de ces pratiques pour la stabilité du pouvoir romain et pour la survie des habitantes et des habitants de l'empire. C'est pourquoi ils n'y ont pas interdit les sacrifices [→**SÉRAPÉUM** ; →**RIVALITÉS**, n°3]. Si les banquets sacrificiels (*hestiamata*) sont célébrés selon les normes et les traditions (les *nomima* correspondent à ce que dans d'autres textes sont les *patria* [→**PARTIE I**, n°2.3]), le Nil continuera à fertiliser les champs d'Égypte et l'empire tout entier bénéficiera ainsi de la fertilité de la terre.

Le passage est aussi un témoignage de l'absence, encore à l'époque théodosienne, d'une politique générale concernant les sacrifices de la part des empereurs. Les interdic-

tions peuvent varier selon les contextes géographiques, en vertu sans doute aussi de l'action et des choix des gouverneurs provinciaux. Dans cette perspective, Libanios s'en prend notamment à la politique du préfet du prétoire d'Orient (le plus haut représentant du pouvoir impérial), Cynégios, qui sans être explicitement nommé est accusé de permettre la destruction des temples dans la province de Syrie.

3. Proclus et le respect des traditions ancestrales au v^e siècle

Il ne faut pas penser que les lois antipaïennes de la fin du règne de Théodose I^{er} aient conduit à une disparition généralisée des cultes polythéistes des territoires de l'empire [→LÉGISLATION, n°3.2]. Certes, au tournant des iv^e-v^e siècles, les restrictions, voire les interdictions, des pratiques traditionnelles s'intensifient : dans plusieurs villes, progressivement les temples sont fermés, le financement public pour les prêtrises est réduit (jusqu'à la suppression), les sacrifices publics sont interdits. Néanmoins, les sacrifices continuent à être pratiqués, comme plusieurs sources l'attestent. Avec la fin du financement public de ces rituels (une mesure dont la date exacte reste difficile à établir, mais qui semble s'être produite entre la fin du iv^e et le début du v^e siècle), un processus de « privatisation » des cultes polythéistes se met en place : en l'absence de soutien financier de la part des institutions, une partie de l'élite aristocratique décide d'assumer elle-même le coût et la responsabilité des rites et du maintien des prêtrises [Salzman 2011, p. 167-178 ; Goddard 2006].

Un témoignage remarquable de l'attitude des individus qui continuaient à célébrer les anciennes divinités dans un empire de plus en plus chrétien est représenté par la biographie du philosophe platonicien Proclus rédigée par son élève Marinus en 486, un an après la mort de son maître. La *Vie de Proclus* est un texte visant à célébrer l'ensemble des vertus philosophiques du scolarque de l'école néoplatonicienne d'Athènes [→CONVERSION, n°1.1 ; →HOMME DIVIN, n°3]. Néanmoins, Marinus insiste également sur le respect de la part de Proclus des rites antiques tant l'accomplissement des rituels occupe une place essentielle dans les activités du philosophe [Jaillard 2021].

Marinus, *Vie de Proclus* 19 (trad. H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, CUF)

Il ne s'alimentait que fort peu. Le plus souvent, il s'abstenait de la chair des êtres animés (*empsychia*), et si jamais quelque occasion impérieuse l'appelait à en manger, il ne faisait qu'y goûter, et cela seulement pour observer le rite (*hosias charin*).

Chaque mois, il passait dans la pureté (*kasteia*) les fêtes de la Mère des dieux en usage chez les Romains ou antérieurement même chez les Phrygiens ; il observait les jours néfastes des Égyptiens mieux qu'eux-mêmes [...]. Il célébrait avec éclat (*lamprôs*) et piété (*hieroprepôs*) les jours de nouvelle lune ; de même, il était sans cesse en train d'observer rituellement les grandes fêtes de tous les peuples, pour ainsi dire, selon les coutumes ancestrales (*patria*) propres à chacun d'eux ; c'était pour lui l'occasion de veillées de prières, de chant d'hymnes et d'autres pratiques analogues [...].

Le passage montre que l'orthopraxie persiste dans la seconde moitié du v^e siècle comme la dimension la plus importante des pratiques polythéistes, même lorsque celui qui accomplit les rites est un philosophe comme Proclus. Les rites célébrés ne sont pas des rituels spécifiques des philosophes, mais les fêtes et les cultes qui suivent les *patria*, les traditions ancestrales de chaque peuple [Belayche 2013]. Dans l'Athènes de cette époque, ces célébrations n'étaient plus organisées et gérées par les autorités de la ville, d'autant plus que depuis

le règne de Théodose II la cité de l'Attique avait connu un processus intense de christianisation. Néanmoins, tous les gestes rituels accomplis par Proclus respectent les obligations de pureté [→], qui est dans ce passage définie par le terme *kasteia*, formé sur le latin *castus*. En outre, la performance rituelle est marquée par deux adverbes : le premier, *lamprôs* (« de manière éclatante ») joue sur le champ sémantique de l'adjectif *lampros* renvoyant à ce qui est brillant, clair, fort ; le second, *hieroprepôs* (« de manière pieuse ») désigne la modalité propre à une personne qui respecte la piété.

Marinus transmet aussi une autre information importante concernant le régime alimentaire suivi par Proclus. Le philosophe affichait une préférence pour une alimentation non carnée (comme d'autres philosophes néoplatoniciens [→_{PUR}, n°1]). L'abstention de la chair des êtres pourvus d'une âme (*empsycha*, du terme grec pour âme, *psuchê*) n'était cependant pas absolue. Si le rite sacrificiel l'exigeait, Proclus acceptait de manger la victime offerte aux divinités : le fait de se limiter à goûter la viande renforce l'image du respect de l'orthopraxie [→], malgré les choix alimentaires des philosophes. Nous pouvons par conséquent avancer l'hypothèse que cette mention discrète à la pratique sacrificielle dans le texte de Marinus soit aussi liée à la discrétion qui s'imposait dans la célébration de sacrifices sanglants dans la seconde moitié du v^e siècle. Le passage confirme cependant la persistance de ces rituels à cette époque.

Bibliographie

- Belayche 2013 : N. Belayche, « Religions de Rome et du monde romain. Les cultes “païens” dans la *Vie de Proclus* de Marinus : images et réalités », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 120, p. 91-98.
- Faraone, Naiden 2012 : Ch. Faraone, F. Naiden (éd.), *Greek and Roman Animal Sacrifice : Ancient Victims, Modern Observers*, Cambridge.
- Georgoudi, Koch Piettre, Schmidt 2005 : S. Georgoudi, R. Koch Piettre, F. Schmidt (éd.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout.
- Goddard 2006 : Ch. J. Goddard, « The evolution of pagan sanctuaries in Late Antique Italy (forth-sixth centuries A. D.) : A new administrative and legal framework. A paradox », dans M. Ghilardi, P. Porena, Ch. J. Goddard (éd.), *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV^e-VI^e siècle) : institutions, économie, société, culture et religion*, Roma, p. 281-307.
- Jaillard 2021 : D. Jaillard, « “Le philosophe ne doit pas être le prêtre d'une seule cité ... Il doit être universellement le hiérophante du monde entier” (Marinus, *Proclus ou sur le bonheur*, 19) », dans F. Massa, N. Belayche (éd.), *Les philosophes et les mystères dans l'empire romain*, Liège, p. 171-191.
- Massa 2018 : F. Massa, « Vettio Agorio Pretestato : aristocrazia romana, culti orientali e cristianesimo », dans C. Bonnet, E. Sanzi (éd.), *Roma città degli dèi. La capitale dell'impero come laboratorio religioso*, Roma, p. 63-76.
- Massa à paraître : F. Massa, « Animal sacrifice in the Late Antique Roman Empire : Decline, survival, or religious change ? », dans P. Lanfranchi (éd.), *Contesting Christian Animal Sacrifice : From Antiquity to the Present*, Leiden – Boston.
- Rives 2019 : J. B. Rives, « Sacrifice and Religion. Modeling Religious Change in the Roman Empire », *Religions* 10/1. En ligne : <https://www.mdpi.com/2077-1444/10/1/16>.
- Salzman 2011 : M. R. Salzman, « The end of public sacrifice : Changing definitions of sacrifice in post-Constantinian Rome and Italy », dans J. W. Knust, Z. Várhelyi (éd.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford, p. 167-183.
- Schultz 2016 : C. E. Schultz, « Roman sacrifice, inside out », *Journal of Roman Studies* 106, p. 58-76.
- Sogno 2006 : C. Sogno, *Q. Aurelius Symmachus : A Political Biography*, Ann Arbor.

2. PUR ET IMPUR DANS LES PRATIQUES ALIMENTAIRES

Maureen Attali et Francesco Massa

Toutes les sociétés de la Méditerranée antique intégraient une opposition structurante entre impureté et pureté. Cette dernière est requise pour accomplir des actes culturels, ce qui en fait une condition nécessaire de la piété [→]. Les critères de la pureté, les rituels destinés à la rétablir et les circonstances où celle-ci est exigible varient.

Dans les mondes grecs et romains, les règlements de sanctuaire en signalent l'interdiction à différentes catégories de personnes [Parker 2019 (1983)]. Les critères précis varient, mais la naissance, la mort, et les relations sexuelles engendrent une souillure (gr. *miasma*, lat. *pollutio*). Ainsi, les femmes menstruant et celles qui viennent d'accoucher sont souillées, tout comme les personnes ayant touché un défunt. La souillure se transmet par contact physique, ce qui légitime leur mise à l'écart temporaire. Celles qui sont souillées par une fonction biologique retrouvent leur état de pureté après l'écoulement d'une durée variable et l'accomplissement de rituels de purification, lesquels impliquent souvent des ablutions d'eau et/ou un sacrifice [Lennon 2012]. Les transgressions sociales, comme le meurtre ou l'inceste, ou culturelles, comme le sacrilège, engendrent également une souillure, parfois si importante qu'elle ne pouvait être effacée par aucun rituel, et se transmet de génération en génération. Ainsi, dans le monde gréco-romain, les catastrophes naturelles ou défaites militaires peuvent être interprétées comme les conséquences d'une souillure devenue collective, et nécessitent d'importants sacrifices. Il y a donc un lien entre la pureté rituelle et la pureté morale, même si les deux catégories ne se recoupent pas entièrement.

Des représentations et des pratiques similaires sont en vigueur dans les communautés juives. La Bible hébraïque (*Lévitique* 11-15 ; *Nombres* 19, 11) liste les transgressions culturelles et/ou morales ainsi que les événements de la vie quotidienne qui engendrent une impureté. Dans la plupart des cas, une fois écoulée une période de mise à l'écart à la durée codifiée, l'accomplissement d'ablutions rituelles et de sacrifices permet de rétablir la pureté. Toutefois, le judaïsme se distingue des autres cultes traditionnels de l'empire par l'ampleur des contraintes que la distinction entre pur et impur génère concernant les pratiques alimentaires. En effet, la législation biblique édicte des règles d'abattage (*Lévitique* 7, 26-27 et 17, 13-15 ; *Deutéronome* 12, 16) et de préparation (*Exode* 23, 19 et 34, 26 ; *Deutéronome* 14, 21) de la viande tout en distinguant des animaux propres à la consommation d'autres jugés impropres. Parmi le bétail et le gibier, seuls sont « autorisés » (hébr. *casher*) les animaux ruminants aux sabots fendus ; des listes précises détaillent quels oiseaux, insectes et poissons peuvent être consommés (*Lévitique* 11, 2-46 ; *Deutéronome* 14, 3-21). Enfin, il est également interdit de consommer des aliments consacrés à une autre divinité (*Exode* 34, 15), nommés « idolothytes » [→IDOLÂTRIE] dans un texte juif en grec (4 *Maccabées* 5, 2). Les époques hellénistique et romaine virent l'apparition progressive de nouvelles causes d'impureté pouvant affecter une liste grandissante d'aliments [*infra* n°2].

Dès le milieu du 1^{er} siècle, les premiers écrits chrétiens témoignent d'un débat sur le statut des règles de pureté en vigueur dans les communautés juives, et notamment sur celles liées aux pratiques alimentaires. D'après les *Actes* (15, 20 et 29), les fidèles de Jésus se seraient mis d'accord pour établir une sélection parmi les lois alimentaires bibliques. La distinction entre espèces autorisées et interdites n'est plus imposée à ceux d'entre eux qui n'étaient pas d'origine juive ; seules sont maintenues les interdictions de consommer les « choses souillées » (*alisgêmata*) que constituaient les idolothytes et les charognes, ainsi que le sang (cf. *Lévitique* 17, 10-16). Paul consacre un long développement au cas des viandes sacrificielles : selon lui, celles-ci ne rendent impur-e-s que si celui ou celle qui les consomme croit à l'existence des divinités auxquelles elles ont été sacrifiées (*1 Corinthiens* 8, 4-13). Bien qu'il juge plus prudent de ne pas en consommer, Paul n'interdit donc pas absolument leur consommation [Ullucci 2012, 65-118].

Cette position, parfois taxée d'incohérence, contribue à faire de la consommation des viandes sacrificielles un argument fréquemment invoqué dans les polémiques religieuses de l'Antiquité tardive. Les auteurs chrétiens se mettent en scène en train de réfuter cette accusation portée par des juifs ; ils affirment que les vrais chrétiens s'abstiennent de ces viandes impures, et que ceux qui se disent chrétiens tout en consommant sont en fait des hérétiques (Justin, *Dialogue avec Tryphon* 35, 1-6). Les traités antihérétiques font en effet de la consommation de viandes sacrificielles, du respect des lois alimentaires bibliques et de l'abstinence de la viande des critères de l'hérésie (Épiphane, *Panarion* 31, 21, 2 et 30, 15, 3).

De manière générale, la conception et la recherche d'une alimentation pure caractérisent des individus ou des groupes qui cherchent à atteindre un idéal philosophique ou prétendent appartenir à une élite religieuse, comme l'illustre la mention fréquente d'une alimentation restreinte dans la biographie des hommes divins [→], des moines [→] et de certains rabbins. Bien que contradictoires, de nombreux documents prêtent des pratiques alimentaires spécifiques à des figures comme Pythagore et Orphée ; celles-ci, souvent caractérisées par la répugnance au sacrifice et à la consommation de viande [Borgeaud 2004], sont fréquemment imitées par ceux qui se présentent comme leurs disciples.

Dans l'Antiquité tardive, bien qu'ils soient divisés sur le sujet, des philosophes néoplatoniciens font l'apologie du végétarisme [*infra*, n°1]. Le judaïsme rabbinique multiplie les critères de la pureté alimentaire, afin d'élaborer une véritable hiérarchie au sein des communautés juives [*infra* n°2]. Quant aux auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive, ils considèrent que les viandes sacrificielles sont impures et transmettent cette impureté à ceux qui la consomment [*infra*, n°3].

1. Régime végétarien et mode de vie philosophique

On considère souvent que l'une des causes de la fin des religions traditionnelles polythéistes pendant l'Antiquité tardive serait liée à l'abandon, sinon au refus, des sacrifices sanglants, qui aurait transformé les pratiques des cités du monde romain. À cette époque, les tenants des cultes polythéistes opteraient pour des formes rituelles « spiritualisées », qui comprendraient notamment une nouvelle conception du sacrifice, privée de sang et exprimée par une union de l'individu avec la divinité [→PARTIE I, n°2.2.2]. Une telle interprétation ne peut pas être considérée comme une dynamique générale du monde tardo-antique, car les sacrifices sanglants continuent d'être célébrés dans les cités et interprétés comme le moyen de

garantir la stabilité de l'empire romain [→ORTHOPRAXIE, n°2]. Des courants de pensée rejetant les pratiques sacrificielles traditionnelles existent – et nous en verrons un exemple important dans ce paragraphe – sans pour autant représenter une nouveauté ou une spécificité de l'Antiquité tardive : bien que les sources soient souvent peu nombreuses, nous savons qu'une critique du sacrifice sanglant existe dans les mondes antiques depuis de nombreux siècles, comme le montrent les textes et les préceptes qui sont attribués à des personnages tels Orphée ou Pythagore [Ullucci 2011].

Dans le cadre de la philosophie néoplatonicienne [→CONVERSION, n°1.1], Porphyre de Tyr (*Phoenicia I*), l'un des élèves les plus importants de l'école de Plotin à Rome [→MAÎTRE, n°1], rédige vers 270 un traité en quatre livres, intitulé *De l'abstinence <de la chair> des êtres pourvus d'une âme*, qui se déclare favorable à un régime alimentaire végétarien comme condition essentielle à l'union avec la divinité suprême [Hugonnard-Roche 2012]. L'abstinence de la viande des animaux n'est pas un « précepte absolu » prescrit à tous les individus ; elle s'adresse aux philosophes et notamment à ceux qui souhaitent se détacher des sensations afin d'imiter la divinité (*De l'abstinence* 2, 3, 1). Le refus de la viande – et par conséquent des sacrifices – n'est donc pas un modèle que Porphyre essaierait d'appliquer à l'ensemble de la société romaine. Le philosophe ne vise pas non plus à modifier les traditions sacrificielles et les lois des cités du monde romain : comme il le rappelle lui-même, « mon propos n'est pas de parler politique » (2, 33, 1 : trad. M. Patillon, A. Ph. Segonds, CUF). Même les philosophes ne devraient pas s'abstenir complètement de la pratique sacrificielle : ils devraient en revanche, lorsque la situation le permet, choisir des offrandes végétales, qui – dans les sociétés polythéistes grecque et romaine – constituent une forme de sacrifice tout aussi complète et accomplie que les offrandes animales.

Les raisons du refus que les philosophes devraient porter aux sacrifices sanglants concernent notamment des questions de pureté et d'impureté en lien avec les pratiques alimentaires. Porphyre résume une partie de son argumentation dans un passage du livre 4 de son traité.

Porphyre, *De l'abstinence* 4, 20, 1 (trad. M. Patillon, A. Ph. Segonds, CUF)

Les hommes saints (*hieroi*) posaient en effet que la pureté (*hagneia*) consiste à ne pas se mêler avec son contraire, l'impureté (*molusmos*) à se mêler avec lui. Voilà pourquoi, en prenant comme nourriture les fruits, qui ne sont pas prélevés sur un être mort et ne sont pas animés par nature, ils ne pensaient pas souiller (*miainesthai*) les réalités soumises au gouvernement de <la> nature ; les animaux, en revanche, qui sont doués de sensation, ils regardaient comme une souillure (*miasma*) vis-à-vis des vivants de les tuer et de leur enlever l'âme, et beaucoup plus encore de mêler à la sensation d'un être vivant un corps qui a été doué de sensation, à qui on a enlevé la sensation et qui est mort.

Le passage présente plusieurs termes fondamentaux du lexique grec de la pureté et de l'impureté. La *hagneia* désigne, chez Porphyre, une forme de pureté consistant à la fois en l'abstinence de l'alimentation carnée et des rapports sexuels. Pour conserver la *hagneia*, les individus sont contraints de se tenir à l'écart de tout acte qui produirait un *miasma*, à savoir une condition de contamination et de souillure. En revanche, l'impureté, qui dans ce texte est désignée par le terme *molusmos*, qui renvoie à l'action de salir, se manifeste par le mélange entraînant une forme d'altération, voire de corruption [Patillon, Segonds 1995, p. XLVII]. Ce mélange se produit lorsque les individus se nourrissent de la viande d'autres êtres vivants qui sont aussi doués d'une âme et de sensation comme les êtres humains.

2. Pureté alimentaire et hiérarchie religieuse dans le judaïsme rabbinique

La définition de la pureté rituelle, dont la pureté alimentaire est une composante, et des situations dans laquelle celle-ci est exigible est l'un des principaux sujets de dissensions entre les différents courants du judaïsme de Judée au début de l'époque romaine. La liste des aliments susceptibles d'impureté s'allonge et intègre certains aliments d'origine végétale, dont le vin. De plus, alors que d'après la législation biblique, seules les personnes qui vont accomplir un acte cultuel et consommer de la nourriture consacrée doivent être rituellement pures, certains, par zèle religieux, s'imposent de consommer leur nourriture quotidienne en état de pureté [Attali 2022]. Une partie de ces évolutions sont mentionnées dans la littérature rabbinique de l'Antiquité tardive, qui témoigne d'importants débats sur les causes et les formes de l'extension du domaine de la pureté rituelle. À partir de 200, les différentes compilations rabbiniques intègrent des listes de mets interdits à la consommation s'ils n'ont pas été préparés par des juifs (Mishna *Avodah Zarah* 2, 3-6). En outre, les textes rabbiniques mettent l'accent sur un critère supplémentaire pour s'assurer de la pureté de la nourriture : l'acquittement des prélèvements obligatoires.

Tosefta *Demai* 2, 2 (trad. M. Attali, éd. Neusner, Sarason 1986)

Celui qui adopte les comportements suivants est accepté comme *haber* : il refuse de vendre de la nourriture mise à part pour les prêtres (*terumot*) ou dîmée (*ma'aserot*) à un homme de la terre (*am ha'aretz*), il refuse de préparer de la nourriture pure (*taharot*) à côté d'un homme de la terre et il mange de la nourriture profane (*hullin*) en état de pureté rituelle (*tehorah*).

Ce texte, mis par écrit vers 200, élabore une distinction entre deux catégories de juifs. D'un côté, les *haberim* (sing. *haber*), littéralement « compagnons », et de l'autre les *amei* (sing. *am*) *ha-aretz*, « gens de la terre ». Les *haberim* sont décrits dans la littérature rabbinique comme une sorte d'élite religieuse en activité avant la destruction du temple de Jérusalem en 70. Il s'agit de confréries piétistes qui se rassemblaient pour accomplir des actes cultuels et des œuvres caritatives [Oppenheimer 2005]. Caractérisés par leur zèle, les *haberim* étaient particulièrement scrupuleux en ce qui concernait la pureté de la nourriture. Selon eux, avant de consommer un mets, chacun devait lui-même s'assurer que les différents prélèvements obligatoires sur les récoltes prévus par la législation biblique avaient bien été acquittés. Leur responsabilité passe donc du producteur au consommateur qui, en pratique, doit s'acquitter d'une somme correspondant à une fraction de la valeur de sa nourriture pour en assurer la pureté.

Les traités rabbiniques consacrent de longs développements aux règles concernant ces prélèvements obligatoires. Ceux-ci sont répartis en deux grandes catégories : les contributions destinées aux prêtres [→] (*terumot*, sing. *terumah*) et une série de dîmes (*maaserot*, sing. *maaser*) – c'est-à-dire un prélèvement de 10 % de la valeur – aux fonctions diverses. Si la législation rabbinique à ce sujet est si précise, c'est parce que les rabbins ont cherché à devenir les destinataires de la plupart de ces contributions après la destruction du temple de Jérusalem [Buchler 1956]. En outre, le souci de ne consommer qu'une nourriture sur laquelle tous les prélèvements ont été acquittés et de le faire en état de pureté rituelle est, dans le judaïsme rabbinique, un critère de définition de l'élite religieuse. Les rabbins se considèrent ainsi comme les héritiers des *haberim*, lesquels se distinguent des « gens de

la terre ». Cette catégorie, dont le nom fait référence aux personnes exerçant une activité agricole, désigne, dans les textes rabbiniques de l'Antiquité tardive, des juifs jugés ignorants en matière de religion et peu préoccupés du respect des commandements bibliques, particulièrement en matière de pureté rituelle. Comme l'impureté se transmet par contact physique, la proximité des gens de la terre risque de rendre impure une nourriture qui remplissait pourtant tous les critères de pureté. Le texte fonde sur ce risque la définition même du *haber*, un homme qui prend toutes les précautions pour ne pas que de la nourriture pure perde son statut.

Toutefois, les rabbins sont conscients qu'un tel degré de zèle est en réalité inapplicable, car il empêcherait les *haberim* de partager des repas avec des personnes qui n'appartiendraient pas à leur groupe. Or, une telle contrainte est inenvisageable dans une société où l'ensemble des relations sociales est fondé sur la commensalité et l'hospitalité. Après avoir détaillé les règles auxquels s'astreignaient les *haberim*, le texte précise que celles-ci ne les empêchaient pas de manger avec d'autres convives (Tosefta *Demai* 2, 2) et qu'il est par ailleurs impossible de les généraliser (Mishna *Gittin* 5, 9).

3. La souillure des viandes sacrificielles chez les auteurs chrétiens

Depuis au moins les lettres de Paul, les auteurs chrétiens s'interrogent sur la position à adopter face aux pratiques sacrificielles des religions traditionnelles : est-il permis de se nourrir de la viande provenant des sacrifices païens ? Les textes normatifs chrétiens répondent de manière très nette qu'il faut éviter cette viande pour se tenir à l'écart de la contamination démoniaque, même si dans la réalité quotidienne la situation devait être beaucoup plus nuancée (p. ex. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 4, 9-20 ; Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques* 7) [Ullucci 2012].

Un témoignage important de la prise de position des autorités ecclésiastiques au tournant des IV^e-V^e siècles nous est offert par les sermons de Maxime, évêque d'Augusta Taurinorum (*Liguria et Aemilia* ;auj. Turin) de 395 à 415. L'auteur vise à éradiquer les pratiques traditionnelles qui sont encore attestées dans les campagnes et qui empêchent, d'après lui, l'accomplissement de la christianisation de la cité. Le passage qui suit est tiré d'une homélie entièrement dédiée à la présence d'autel et statues de divinités païennes dans les villas des habitants les plus aisés de Turin [Massa 2022]. Maxime insiste sur le fait que, si les paysans continuent d'offrir des sacrifices aux puissances traditionnelles, l'ensemble de la terre et des produits cultivés est contaminé par ces rituels. Par conséquent, même les propriétaires des villas, qui mangent les fruits de la campagne, sont coupable de répandre la souillure.

Maxim de Turin, *Sermons* 107, 2

(trad. F. Massa, éd. A. Mutzenbecher, Turnhout, 1962, CCSL n°23)

Car lorsque le campagnard fait des sacrifices (*immolante rustico*), le maître est sali (*inquinatur domnedius*). Il ne peut pas ne pas être souillé (*pollutus*), lorsqu'il prend de la nourriture que le cultivateur sacrilège a fait pousser, que la terre ensanglantée a produite, que le cruel grenier a conservée. Toutes choses, en effet, sont salies (*inquinata*), toutes sont exécrables (*nefanda*) lorsque le diable habite dans les maisons, dans les champs, chez les campagnards.

Comme dans le passage en grec de Porphyre, le texte de Maxime déploie une bonne partie du lexique latin de la souillure : le maître de la villa qui accepte la mise en place des sacrifices est *pollutus*, « sali » ; mais par la célébration des sacrifices l'impureté devient une condition généralisée de la communauté domestique, car toutes choses sont « salies » (*inquinata*) par la présence des démons évoqués par les campagnards païens. Du point de vue de l'évêque, le problème est moins la présence de ces rituels dans les campagnes que la liberté que les propriétaires laissent aux campagnards de sacrifier. Le sacrifice a un impact sur la communauté qui se réunit pour célébrer les dieux, et l'évêque est conscient de cette portée sociale. La *pollutio*, la souillure, vient du partage des aliments que les paysans cultivent dans une terre empreinte du sang des sacrifices. Le lien étroit qui existait entre pratique sacrificielle et pratiques alimentaires rendait plus difficiles les interdictions de la part des autorités chrétiennes.

L'intérêt des homélies de Maxime est tout d'abord leur dimension performative : ces discours sont destinés au public de Turin qui se rendait à l'église pour écouter la parole de l'évêque. Même si nous savons que souvent les homélies passaient ensuite par une réorganisation éditoriale avant la « publication », ces textes ont un rapport plus direct avec la réalité historique de l'époque et nous donnent accès à des données locales qui en revanche sont souvent absentes de la littérature théologique ou apologétique.

L'opposition entre le pur et l'impur devient chez les chrétiens de l'Antiquité tardive une autre façon de distinguer la vraie religion des fausses religions, un ingrédient supplémentaire de leur démarche taxinomique [→PARTIE I, n°3.3]. Comme le disait l'anthropologue Mary Douglas [1966, p. 45], « where there is dirt, there is a system », à savoir que toute construction de l'impureté vise à organiser le monde qui entoure les acteurs, à mettre de l'ordre dans une société. Le danger de la contamination d'ailleurs n'est pas limité au monde des campagnes. On retrouve le même problème d'impureté jusque dans l'*aula* du Sénat de Rome où les sénateurs chrétiens craignaient de se faire contaminer par les sacrifices célébrés sur l'autel de la Victoire [→PAÏENS, n°1] lors des procédures habituelles du Sénat (Ambroise, *Lettre* 17, 32) [Lanfranchi 2017].

Bibliographie

- Attali 2022 : M. Attali, « Hospitalité et hiérarchies dans le judaïsme d'époque romaine », dans M.-A. Le Guennec, C. Fachon (éd.), *Hospitalité et régulation de l'altérité dans l'Antiquité méditerranéenne*, Bordeaux, p. 73-86.
- Borgeaud 2004 : P. Borgeaud, « Réflexions grecques sur les interdits alimentaires (entre l'Égypte et Jérusalem) » dans C. Grottanelli, L. Milano (éd.), *Food and Identity in the Ancient World*, Padova, p. 95-121.
- Büchler 1956 : A. Büchler, « The Patriarch R. Judah I and the Graeco-Roman cities of Palestine », dans I. Brodie, J. Rabinowitz (éd.), *Studies in Jewish History : The Adolph Büchler Memorial Volume*, London, p. 179-245.
- Douglas 1966 : M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London.
- Hugonnard-Roche 2012 : H. Hugonnard-Roche, « Porphyre de Tyr », dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. V, Paris, p. 1289-1468.
- Lanfranchi 2017 : P. Lanfranchi, « La religion qui souille : les catégories du pur et de l'impur dans la polémique religieuse pendant l'Antiquité tardive », *Revue de l'histoire des religions* 234/4, p. 717-736.
- Lennon 2012 : J. Lennon, « Pollution, religion and society in the Roman world » dans M. Bradley, K. Stow (éd.), *Rome, Pollution and Propriety. Dirt, Disease and Hygiene in the Eternal City from Antiquity to Modernity*, Cambridge, p. 43-58.

- Massa 2022 : F. Massa, « Late polytheism in Turin and Trent : Some methodological remarks », *Zeitschrift für schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 79/4, p. 237-250.
- Neusner, Sarason 1986 : J. Neusner, R. Sarason (éd.), *The Tosefta. Division 1, Zeraim (The Order of Agriculture)*, New York – Hoboken.
- Oppenheimer 2005 : A. Oppenheimer, *Between Rome and Babylon Studies in Jewish Leadership and Society*, Tübingen.
- Parker 1919 (1986) : R. Parker, *Miasma, Souillure et purification dans la religion grecque archaïque et classique*, Paris.
- Patillon, Segonds 1995 : Porphyre, *De l'abstinence*, tome III, livre IV, texte établi, traduit et annoté par M. Patillon et A. Ph. Segond, avec le concours de L. Brisson, Paris (CUF).
- Ullucci 2011 : D. Ullucci, « Contesting the meaning of animal sacrifice », dans J. W. Knust, Z. Varhelyi (éd.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford, p. 57-74.
- Ullucci 2012 : D. Ullucci, *The Christian Rejection of Animal Sacrifice*, New York.

3. PRATIQUES THÉRAPEUTIQUES À GADARA

Maureen Attali

Les mondes grec et romain connaissaient de nombreux sanctuaires thérapeutiques où se combinaient le culte et des pratiques de guérison. Dans les cultes thérapeutiques, comme ceux d'Asclépios ou d'Isis, des visiteurs-patients venaient chercher un remède à leurs maux. En plus de la consultation de médecins attachés au sanctuaire, ils ou elles passaient des nuits dans le temple dans l'espoir d'y recevoir de la divinité un rêve qui leur indiquerait la marche à suivre pour retrouver la santé ; ce rite est connu sous le nom d'« incubation » (du latin *in-cubare*, « être couché dans »). Une fois guéris, les fidèles exprimaient souvent leur reconnaissance à travers des inscriptions et des objets dits *ex-voto* offerts en remerciement, souvent à la suite d'un vœu.

Certains de ces sanctuaires païens étaient érigés sur des sources chaudes riches en minéraux, dont l'eau était réputée soulager de nombreuses affections, notamment les troubles de la digestion et les maladies de peau. La littérature ancienne indique que les païens n'étaient pas les seuls à fréquenter de tels lieux ; des juifs (Talmud de Babylone, *Avodah Zarah* 55a) et des chrétiens s'y rendaient aussi dans l'espoir d'y recevoir un traitement efficace. Ainsi, l'épisode de l'*Évangile selon Jean* (5, 1-9) où Jésus guérit un paralytique est localisé près d'un sanctuaire thérapeutique, identifié par l'archéologie ; c'est ce qui explique qu'un groupe d'infirmes s'y était rassemblé [Gibson 2011].

Au milieu du II^e siècle, des thermes furent construits sur l'une des quatre sources sulfurées du territoire de Gadara (hébr. Gader), une cité grecque (auj. Umm-Qais en Jordanie) située dans une boucle du fleuve Yarmouk et intégrée à la province romaine de *Palaestina II*. Le site thermal (auj. Hammath-Gader en Israël), situé à 4,5 kilomètres du centre urbain, était connu sous le nom de Hammath (« sources chaudes ») en hébreu, hellénisé sous la forme Emmatha. Très richement décorés, ces bains furent fréquemment endommagés par des tremblements de terre. Comme beaucoup de grands thermes publics, ils furent constamment rénovés et embellis jusqu'à leur abandon aux IX^e ou X^e siècles. Un éloge versifié des bains de Gadara, composé au milieu du V^e siècle par l'impératrice Eudocie, épouse de Théodose II [→ASCLEPIODOTUS] y était exposé, gravé sur une plaque de marbre. Les autres inscriptions publiques en l'honneur des bienfaiteurs des lieux mentionnent Mucius Alexandre de Césarée, gouverneur de *Palaestina II* au début du VI^e siècle, ainsi que l'empereur romain d'Orient Anastasius (491-518) [Di Segni 1997, n°50-51].

Les propriétés curatives des eaux de Gadara ont assuré la renommée du site, seulement dépassée par les thermes de Baies (*Campania*) en Italie selon Eunape de Sardes (*Vies de philosophes et de sophistes* 5, 17). De nombreux visiteurs ont laissé une trace de leur passage en gravant des inscriptions sur le sol des bains [*infra*, n°4]. Des textes païens [*infra*, n°1], chrétiens [*infra*, n°2 et 3] et juifs [*infra*, n°6] attestent qu'ils étaient fréquentés par tous et toutes,

indépendamment de leur identité religieuse. Des documents de natures diverses assignent également aux bains le statut de site religieux [*infra*, n°2 et 4 ; Pl. IX].

Aucun temple n'a été retrouvé à proximité, mais la topographie du site [Pl. IX] ouvre la possibilité d'un sanctuaire de grotte [→ CÉSARÉE PANÉAS]. Au v^e ou vi^e siècle, une synagogue fut édifée sur une colline (aujourd'hui Tel Bani) à 200 mètres au nord-ouest du complexe thermal [*infra*, n°5], ainsi qu'une église basilicale du vi^e siècle, à 100 mètres au nord-est des bains [Hirschfeld 1987, p. 113].

1. Les sources chaudes de Gadara, théâtre du prodige d'un homme divin

Eunape de Sardes, maître de rhétorique païen originaire de la province de *Lydia*, est né vers 345. Connu comme un fervent adversaire du christianisme et un admirateur de l'empereur Julien [→], il a notamment écrit une *Histoire* du iv^e siècle aujourd'hui perdue. Dans ses *Vies de philosophes et de sophistes*, rédigées vers 399 en grec sur le modèle de Philostrate d'Athènes, il livre une série de 22 biographies de sophistes, de médecins païens et de philosophes, dont la plupart étaient ses contemporains. Formé à l'école néoplatonicienne de son cousin Chrysanthè à Sardes (*Vie de philosophes et de sophistes* 23, 1), il établit une filiation entre les philosophes de ce courant à partir de Jamblique, qui vécut entre 245 et 330. Dans la biographie qu'il consacre à ce dernier, Eunape décrit une visite du philosophe et de ses disciples aux sources chaudes de Gadara lors de laquelle sa nature divine éclata au grand jour [→ HOMME DIVIN]. Comme le souligne l'auteur un peu plus haut, ce site, très fréquenté, était considéré comme le plus beau de l'empire par les habitants de la région et donc par Jamblique, originaire de la cité de Chalcis *ad Belum* en *Syria I*.

Eunape de Sardes, *Vies de philosophes et de sophistes* 5, 17-21 (trad. R. Goulet, CUF)

17. Comme ils avaient décidé d'aller à Gadara, ils [Jamblique et ses disciples] marchent vers Gadara à la belle saison. [Jamblique] était en train de se baigner, les autres prenaient un bain eux aussi et se reposaient aux mêmes endroits. En souriant Jamblique dit : « En vérité, il n'est pas pieux d'exhiber (*epideiknusthai*) ces pouvoirs, mais pour vous il sera accompli ».

18. <Et> il ordonna à ses élèves de demander aux gens du pays quel nom on donnait autrefois à deux des sources chaudes, plus petites, mais plus jolies que les autres. Ses élèves, ayant fait ce qui leur avait été ordonné, dirent : « C'est sans motif particulier, mais celle-ci est appelée Êrôs, celle d'à côté se nomme Antérôs ».

19. Lui, après avoir touché l'eau aussitôt – il se trouvait assis sur la margelle, là où l'eau déborde – et après avoir prononcé de brèves formules, évoqua un enfant du fond de la source.

20. L'enfant était blanc, de grande taille, mais sans excès, ses cheveux couleur d'or brillaient sur son dos et sa poitrine et il ressemblait tout à fait à quelqu'un qui se baignait ou qui venait de se baigner. Comme ses compagnons étaient frappés de stupeur, [Jamblique] dit : « Allons à la source voisine », et, en s'en allant, il [les] précéda, perdu dans ses pensées.

21. Ensuite, là encore, après avoir effectué les mêmes gestes, il évoqua un autre Êrôs, en tous points semblable au premier, sauf que ses cheveux, défaits, étaient plutôt noirs et brillants sous le soleil. Et les deux enfants l'entourèrent de leurs bras et, s'étant agrippés à lui, ils l'étreignirent comme un vrai père. Mais Jamblique les rendit à leurs conditions et, alors que ses compagnons éprouvaient une crainte religieuse (*sebazomenôn*), il sortit, son bain terminé.

Dans ce passage, Eunape localise aux bains de Gadara une manifestation du caractère divin du philosophe, pressé par ses disciples d'en faire la démonstration. Même si seuls ses disciples sont explicitement mentionnés, le récit du prodige fonctionne comme la révélation publique des pouvoirs du personnage. Si les indications topographiques données par l'auteur sont historiques, la source nommée Êrôs est probablement à identifier avec celle qui se trouvait à l'intérieur des bâtiments thermaux, puisqu'il est question d'une margelle sur laquelle Jamblique, qui sortait d'un bassin, était assis. Après un rituel caractérisé par des gestes et par la prononciation à voix haute de formules dont le contenu n'est pas précisé, le philosophe suscite un être à l'apparence enfantine. Son action a donc consisté à rendre visible la puissance [→] qui habite la source. Jamblique se déplace ensuite vers une des trois autres sources chaudes qui entourent les bains et y évoque un second être. Les deux se ressemblent à l'exception de la couleur de leurs cheveux, une différence qui traduit l'opposition entre leurs deux noms. Ils étreignent Jamblique comme un père : la mise en scène d'une relation privilégiée avec des divinités, comparée à celle qu'entretiennent les membres d'une même famille, est une caractéristique de la biographie des hommes divins.

Dans le récit d'Eunape, les bains de Gadara ne sont pas définis comme un sanctuaire. Toutefois, leur célébrité et leur beauté associées à la puissance de Jamblique les transforme en un lieu propice à l'apparition de divinités, où les assistants « éprouvent une crainte religieuse » (*sebazonenôn*) face à celui qui les fait advenir.

2. La panégyrie des sources chaudes de Gadara

Dans la notice consacrée aux ébionites [→JUDÉO-CHRÉTIENS] de son traité antihérétique, composé vers 375-378, Épiphane de Salamine, évêque de Constantia (*Cyprus*) et contemporain d'Eunape, a intercalé un long récit sur la vie et la conversion d'un certain Joseph de Tibériade. D'après l'héréslogue, ce Joseph était un juif membre de l'élite impériale. Il collectait notamment les contributions financières destinées au patriarche ; il s'agissait d'une fonction officielle apparue vers 200 pour servir d'intermédiaire entre les autorités impériales et les communautés juives [→RIVALITÉS, n°3.1]. Joseph se serait ensuite converti au christianisme et aurait alors reçu de Constantin le titre de « comte » (en latin *comes*, littéralement « compagnon »), conféré à des officiers impériaux aux pouvoirs parfois très étendus et progressivement hiérarchisés. L'empereur aurait alors permis au nouveau converti de faire édifier des églises dans des villes de Galilée, une région à la population présentée comme alors intégralement juive (*Panarion* 30, 11, 9-10). Bien qu'Épiphane affirme avoir personnellement rencontré le comte Joseph lors d'un séjour à Scythopolis (*Palaestina II*) au milieu des années 350, et tenir de sa bouche toutes les informations qu'il rapporte (*Panarion* 30, 5, 1-3), l'historicité de ce récit, à la tonalité très polémique, est désormais largement mise en doute [Kraemer 2020, p. 147-152].

Quoiqu'il en soit de la biographie du personnage, l'épisode placé par Épiphane aux sources chaudes de Gadara, où Joseph accompagnait le jeune patriarche dont il était le tuteur, fournit de nombreuses informations sur ce site au milieu du IV^e siècle. La désapprobation exprimée par l'évêque envers la promiscuité entre les sexes qui y régnait constitue un thème habituel chez les auteurs chrétiens et les rabbins [*infra*, n°6]. Quant à la promiscuité entre fidèles de différentes religions, elle est confirmée par d'autres sources littéraires comme épiques.

Épiphane de Salamine, *Panarion* 30, 7, 5-7 (trad. M. Attali, éd. G. Pini, *Epifanio di Salamina. Panarion*, Brescia, 2016, vol. 1, p. 424)

7, 5. Ils [Joseph, un ancien, et le jeune patriarche] se rendirent ensuite aux eaux chaudes (*therma hudata*) de Gadara. Il y a là une fête (*panēgyris*) annuelle. Ceux qui désirent s'y baigner pendant un certain nombre de jours viennent de partout afin de se débarrasser de leurs maladies, mais c'est en fait un stratagème du diable (*diabolikon*). Car là où Dieu accomplit des miracles (*thaumata*), son ennemi avait déjà jeté ses filets meurtriers : ici, la baignade est mixte (*androgyna*).

7, 6. Par hasard, il arriva qu'une femme mariée, remarquable par la beauté de ses formes, se trouvait dans le bain. Alors qu'il déambulait dans la pièce, le jeune homme, comme d'habitude sous l'emprise (*thelechtheis*) de sa débauche, frotta son flanc contre celui de la femme.

7, 7. Mais, comme elle était chrétienne, elle se signa (*esphragisato*) au nom du Christ. Mais en réalité rien ne la forçait à se conduire outrageusement en se baignant avec des hommes.

Selon Épiphane, au milieu du IV^e siècle, une fête annuelle rassemblait à Gadara de nombreuses personnes souhaitant obtenir une guérison. Le terme « panégyrie » appartient au vocabulaire des cultes traditionnels grecs : il désigne une fête célébrée dans un grand sanctuaire, en général accompagnée d'un marché. L'évêque est le seul à mentionner une telle fête aux sources chaudes de Gadara. L'archéologie a certes montré que le site était équipé d'autres bâtiments publics. Ainsi, à 200 mètres au nord-est des bains, se trouve un théâtre édifié au II^e siècle d'une capacité de 2000 places ; des reconstitutions de batailles navales y étaient notamment mises en scène. Toutefois, aucun document ne stipule que des spectacles étaient donnés dans ce théâtre à l'occasion d'une fête du complexe thermal. Si c'était le cas, la fête des bains de Gadara serait alors à classer dans la catégorie des « panégyries multi-confessionnelles » de l'Antiquité tardive définie par Nicole Belayche [2004]. Épiphane met donc en scène dans les bains des visiteurs appartenant à des horizons religieux différents : trois hommes juifs et une femme chrétienne.

L'auteur chrétien ne nie pas que les eaux thermales aient possédé un véritable effet thérapeutique. Il attribue ces prodiges (*thaumata*) à l'intervention divine, mais affirme qu'il s'agit d'un appât dissimulant un piège démoniaque : celui de la mixité des bains, réprouvée par les autorités chrétiennes qui l'interprètent comme un appel à la débauche. Ce danger est illustré par une scène de séduction typique de la littérature romanesque ; la biographie de Joseph par Épiphane emprunte beaucoup à ce genre littéraire. L'évêque utilise ce décor d'immoralité pour mettre en scène le stéréotype de la lubricité des non-chrétiens en général et des juifs en particulier, un argument courant dans la polémique chrétienne de l'Antiquité, notamment mentionné dans la *Lettre aux Éphésiens* (4, 19), mais aussi par Justin (*Apologie* 1, 15, 7) et Jean Chrysostome (*Discours contre les chrétiens judaïsants* 1, 2) [→ JUDÉO-CHRÉTIENS, n°3]. Ce cliché est associé à celui de la magie [→ RITUELS MAGIQUES]. L'emprise de la débauche sur le jeune patriarche est exprimée par un dérivé du verbe *thelgô*, littéralement « envoûter ». Dans la suite du récit (*Panarion* 30, 8, 1), Épiphane décrit le jeune patriarche visitant un cimetière de nuit, en train de se livrer à des incantations et à des sorts impies afin de parvenir à ses fins ; ce type de scènes constitue également un passage obligé des romans grecs et latins.

L'identité chrétienne de la cible des tentatives de séduction renforce l'intensité de la menace pour l'auteur. Néanmoins, dans son esprit, la femme n'est pas exempte de blâme, puisqu'elle s'est volontairement exposée en fréquentant des bains mixtes. Elle est donc simultanément l'instigatrice et la victime de la débauche du patriarche. Malgré son comportement impudique, elle sera sauvée par le signe de la croix, qui empêchera le séducteur

d'arriver à ses fins malgré tous ses efforts. Dans le récit d'Épiphanes, la piété chrétienne a donc finalement eu raison de la débauche présentée comme une caractéristique des bains.

3. Un site spécialisé dans le traitement des lépreux

Vers 575, un chrétien anonyme, originaire de la ville italienne de Plaisance (*Liguria et Aemilia*), fit avec quelques compagnons un long pèlerinage [→JÉRUSALEM] dans l'Orient chrétien. Il en a donné un récit circonstancié, riche d'informations sur la topographie de la région à la fin du VI^e siècle. Le pèlerin a visité plusieurs bains thérapeutiques où étaient selon lui soignés des malades et en particulier des lépreux ; outre Gadara, il décrit des pratiques d'immersion dans la mer Morte et dans d'autres sources thermales, nommées « Bains de Moïse », situées près de la cité de Livias (*Arabia*) (auj. Tel el-Hammam en Jordanie) (Pèlerin de Plaisance, *Itinéraire* 10).

Bien que l'auteur identifie Gadara avec la ville biblique de Gabaon, il n'y localise aucun lieu de pèlerinage. L'interprétation selon laquelle c'est dans cette ville que Jésus aurait accompli un exorcisme [→HOMME DIVIN] (*Matthieu* 8, 28-34), bien qu'attestée dans l'Antiquité tardive, était minoritaire. Suivant le récit de l'*Évangile de Luc* (8, 26-37), la plupart des traditions localisaient ce miracle à Gergesa (auj. Kursi dans le Golan) sur la rive droite du lac de Tibériade (Origène, *Commentaire sur l'Évangile de Jean* 6, 41 ; Eusèbe de Césarée, *Onomastique* s.v. « Aimath », 9r et s.v. « Gadara », 25r).

Pèlerin de Plaisance, *Itinéraire* 7, 5-7 (trad. M. Attali, éd. C. Milani, *recensio prior*, p. 108-110)

Nous arrivâmes dans une ville appelée Gadara, qui était [auparavant] Gabaon. Dans cette partie du territoire, à trois milles de la ville se trouvent des eaux chaudes qui sont appelées les thermes d'Élie (*termas Haeliae*). Les lépreux y sont purifiés (*mundantur*), eux qui prennent leurs repas (*habent delicias*) dans un hospice (*xenodochio*) aux frais publics. Le soir, les bains sont nettoyés. Devant la source chaude (*clibanus*) se trouve un grand bassin pour l'eau ; quand il a été rempli et que toutes les entrées sont fermées, ils sont envoyés dedans par une porte arrière (*posticum*), avec des lampes et de l'encens et ils restent assis dans ce bassin toute la nuit. Et quand ils se sont endormis, ceux qui seront guéris reçoivent une sorte de vision (*visione*). Quand ils en ont fait part, ces bains sont désertés pendant sept jours, et durant ces sept jours, [ceux qui ont reçus la vision] sont purifiés.

Le rituel décrit combine de manière inédite deux rites bien connus des sanctuaires de guérison païens : l'immersion dans l'eau et l'incubation au temple [Renberg 2017, p. 808-815]. De nombre de commentatrice-teur-s [Belayche 2016 ; Nutzman 2017] ont vu dans ce témoignage la preuve de la christianisation d'un sanctuaire thérapeutique à l'origine païenne. Aucune relique n'est mentionnée, contrairement aux autres cas d'« incubation chrétienne » [Renberg 2017, p. 745-807] rapportés par les sources. Le site est toutefois placé sous le patronage du prophète Élie, un nom qui était déjà porté par un des points d'eau plus d'un siècle plus tôt d'après l'inscription par Eudocie mentionnant la source du « saint Élie » (*Hêlias agnos*) [Di Segni 1997, n°49]. Dans le récit biblique, c'est Élisée, un disciple d'Élie, qui permet à Naaman d'être purifié de la lèpre (2 Rois 5, 14). Toutefois, Élie apparaît également comme guérisseur dans la littérature rabbinique (Talmud de Jérusalem, *Ketoubot* 12, 3) ; cette interprétation devait donc être fréquente dans l'Antiquité tardive.

La description du pèlerin de Plaisance comporte des échos bibliques : ainsi la période de sept jours pendant laquelle la guérison peut survenir correspond à la durée d'isolement de certaines catégories de « lépreux » dans la législation mosaïque (*Lévitique* 13, 2-3). Dans la Bible comme au VI^e siècle, le terme « lépreux » n'est en effet pas spécialisé : il est utilisé pour désigner de nombreuses affections dermatologiques, pas toujours mortelles, ce qui explique peut-être les guérisons multiples. D'après notre témoin, les lépreux vivaient habituellement dans un hospice voisin et ne se rendaient dans les bains qu'à la nuit tombée, une fois les autres usagers partis. Ils n'occupaient qu'un seul bassin, où ils étaient enfermés. Cette indication est compatible avec l'architecture des bains, dans lesquels les archéologues ont identifié au moins un bassin situé dans une pièce pourvue de portes et qui pouvait être intégralement close [Hirschfeld, Solar 1981].

4. Des bains au statut de « lieu saint »

Plus d'une soixantaine d'inscriptions en grec ont été identifiées à l'intérieur du complexe thermal. Outre quelques spécimens d'époque islamique, toutes ont été gravées entre 455 (date de la restauration du site) et le milieu du VI^e siècle. La majorité des inscriptions privées adoptent une formulation proche : les visiteurs, venus de tout l'Orient, y inscrivent ou font inscrire leur nom et celui de leurs proches en commémoration. Outre quelques croix et références au Christ, la plupart ne livrent aucune information explicite quant à l'identité religieuse de leurs auteurs. Plusieurs sont associées à des dessins de palmes [Di Segni 1997, n°14-18], utilisés par toutes les communautés religieuses. La quasi-totalité des inscriptions privées qualifient le site (*topos*) où elles sont gravées par un adjectif qui signale que celui-ci est propice à la présence divine. Seule une des inscriptions privées fait explicitement dépendre la sainteté du lieu de la présence des eaux [Di Segni 1997, n°6], mais plusieurs inscriptions publiques, notamment celle d'Eudocie, font référence aux malades et à leur accueil.

Inscriptions grecques des bains de Gadara (trad. M. Attali, éd. Di Segni 1997)

n°21. Dans ce lieu sublime (*chariostatô*), que l'on se souvienne (*mnêsthê*) de Maximos, le contrôleur des poids (*zygostatês*) et de Sarias, Gregorios et Eusebia ses enfants [croix].

n°34. Dans ce lieu saint (*tô hagiô topô*), que l'on se souvienne (*mnêsthê*) d'Anastasios et des siens.

n°35. [croix] Dans ces lieux saints (*tois hagiois topois*), que l'on se souvienne (*mnêsthê*) d'Hilaria. Syncletios a prononcé cette prière : Écoute (*eisakouson*), Seigneur (K[yri]e). Amen [croix].

n°38. Dans ce beau lieu (*tô kalô topô*), que l'on se souvienne (*mneisthê*) d'Élie, de son épouse Marie de Bostra et de tous ceux qui les aiment.

La formule « que l'on se souvienne de ... » (*mnêsthê*) figure dans la plupart des inscriptions privées des bains. Dans l'Antiquité tardive, elle est utilisée par toutes les communautés religieuses pour se recommander à la divinité [Belayche 2016, p. 276] ; on en trouve des versions en grec, en latin et en araméen dans les épitaphes, mais aussi dans les églises et les synagogues [*infra*, n°5]. Deux de ces inscriptions (n°21-35) sont accompagnées de croix : vraisemblablement gravées en même temps que le texte avant d'être martelées à l'époque islamique, elles identifient les personnes mentionnées comme chrétiennes. Sans ce signe, l'inscription n°35, qui comprend le mot araméen « Amen » transcrit en grec ainsi qu'une adresse à Dieu, auraient pu également être interprétée comme d'origine samaritaine ou juive.

Les inscriptions n°34-35 qualifient le site de « lieu saint », au singulier (*hagios topos*) ou au pluriel (*hagiois topois*). L'adjectif grec *hagios* exprime la pureté rituelle [→PUR] ; il est fréquemment utilisé par les païens pour les temples ainsi que par les juifs pour le saint des saints du temple de Jérusalem (*Exode* 26, 33) ; l'expression *hagios topos* ou son superlatif *hagiôtatos topos* (« le lieu le plus saint ») figurent dans des inscriptions de synagogues au moins depuis le II^e siècle (CIJ 694 à Stobi en Macédoine). On la trouve également dans des inscriptions d'églises au VI^e siècle, par exemple, dans les églises de Saint Lot à Zoara (*Palaestina III Salutaris*) [Politis 2010] et celle des Saints Apôtres à Madaba (*Arabia*) [Gatier 1986, n°1411]. Les inscriptions n°21 et 38 utilisent d'autres adjectifs : « beau lieu » (*kalos topos*) et « lieu sublime » (*chariestatos topos*). Dans l'Antiquité, la beauté esthétique est intrinsèquement liée au divin : *kalos* qualifie ainsi fréquemment les sacrifices correctement accomplis, et peut se traduire par « propice ». Quant à *chariestatos*, il s'agit du superlatif de l'adjectif *charieis*, littéralement « plein de grâce », c'est à-dire distingué par la faveur divine [→PROPHÈTE].

Les bains étaient donc considérés par ces dédicant-e-s comme un site propice à l'accueil du divin, ce que confirme le matériel découvert sur le site. Outre la céramique et les objets de verre, plusieurs centaines de lampes en terre cuite, dont certaines portent des croix et le nom « Christ », ont été déposées dans les bains avant leur restauration au milieu du IV^e siècle. La plupart des lampes n'ont jamais été allumées. On peut donc supposer qu'elles n'étaient pas simplement destinées à assurer l'éclairage, mais qu'il s'agissait d'offrandes rituelles [Uzzuelli 1997, p. 319], suivant une pratique commune à toutes les communautés religieuses dans l'Antiquité tardive, notamment près des points d'eau.

Dans l'inscription n°38, le nom de la cité de Bosra en *Arabia* est orthographié avec deux sigma, afin peut-être de transcrire la prononciation sémitique « Bozra ». De plus, l'orthographe du mot grec « épouse » (écrit *sēbios* au lieu de *sunbios*) est erronée. Il semble que les personnes à l'origine du texte – la gravure ne semble pas avoir été l'œuvre d'un professionnel – prononçaient le grec avec un accent araméen, une des langues parlées par les juifs aux V^e et VI^e siècles. Élie et Marie sont des noms attestés chez les juifs et les juives à cette époque ; si les auteurs de cette inscription étaient bien juifs, peut-être ont-ils utilisé l'adjectif « beau » afin de réserver le terme « saint » soit à Jérusalem [→], soit à la synagogue voisine [Di Segni 1997, p. 222-223].

5. Une synagogue destinée aux visiteurs juifs des bains

La synagogue retrouvée à Tel-Bani, à 200 mètres à l'ouest du complexe thermal, n'est pas antérieure au V^e siècle. Le site sur lequel elle a été bâtie fut auparavant occupé par deux bâtiments successifs, dont la fonction n'a pas pu être identifiée. La salle de prière a été construite avec un plan basilical : la nef centrale est entourée par deux nefs plus étroites, dont elle est séparée par des colonnades. Le sol était recouvert de mosaïques dont quatre inscriptions en araméen, toutes en l'honneur de donateurs et donatrices. L'inscription principale, en lettres noires sur fond blanc, se situe dans l'abside, à proximité de l'estrade (*bēma*) sur laquelle se déroulait la liturgie. Elle figure dans un médaillon circulaire entouré d'une couronne végétale ; de chaque côté de l'inscription figurent un lion et un cyprès.

Inscription araméenne de la synagogue de Hammath Gader, vestibule de la Cour suprême d'Israël à Jérusalem (trad. M. Attali, éd. Sukenik 1935, p. 41)

Que l'on se souvienne en bien (*dakir letov*) de Kyris Hopleis et de Kyra Protone et de Kyris Sallustis, son gendre, et du comte Phroros, son fils, ainsi que de Kyris Photios, son gendre, et de Kyris Haninah son fils – eux et leurs enfants – dont les actes de charité sont constants partout et qui ont donné ici cinq deniers d'or. Que le Roi de l'Univers bénisse leur œuvre. Amen. Amen Selah.



La formule initiale « que l'on se souvienne en bien de ... » (*dakir letov*) est typique des inscriptions en l'honneur des bienfaiteurs de synagogues ; c'est l'équivalent araméen du grec *mnēsthē* qui apparaît dans les inscriptions des bains [*supra*, n°4]. La formule finale, « Amen Selah », est également fréquente dans les inscriptions juives. L'étymologie de *selah*, un terme biblique surtout utilisé dans les *Psaumes*, est inconnue ; dans l'Antiquité tardive, ce mot a pris le sens de « pour toujours ».

Ici, un couple est honoré avec ses deux gendres et ses deux petits-fils ; les filles sont absentes. La plupart des membres de la famille ont des noms d'origine grecque, translittérés en araméen. Tous et toutes portent des titres, dont la translittération approximative se fonde probablement sur leur prononciation habituelle : *Kyris* et *Kyra* correspondent aux mots grecs *Kyrios* et *Kyria*, que l'on traduit parfois par « seigneur » et « dame ». Les personnes ainsi désignées se distinguent par la possession d'un domaine foncier, ce qui les situe comme appartenant à l'élite civique, voire impériale. L'un des fils est *comes*, un titre qui est l'apanage des officiers impériaux [*supra*, n°2]. En 438, une loi de Théodose II (*Novelle 3* [Linder 1987, n°54]) [→ASCLEPIODOTUS] exclut les juifs de tous les honneurs et de toutes les dignités impériales ; si on se fonde sur cette source légale, la synagogue devrait être antérieure à cette date. Toutefois, on sait que les législations restrictives à l'encontre de certaines communautés religieuses n'étaient pas constamment en vigueur dans tout l'empire [→ASCLEPIODOTUS, n°1].

Parmi la série des donateurs de la synagogue dont l'origine géographique est précisée, beaucoup ne sont pas des habitants de Gadara ; le centre urbain possédait par ailleurs sa propre synagogue. Ici, on précise que les bienfaiteurs exercent leur charité « partout », ce qui s'accorde bien avec des membres de l'élite impériale. On peut donc supposer qu'il s'agissait d'une famille de pèlerins venus chercher un remède aux bains et dont les membres ont fait œuvre d'évergétisme au bénéfice non seulement des juifs établis autour des bains,

mais également de ceux et celles, qui, comme eux, étaient venus de plus loin pour s'y soigner [Nutzman 2017, p. 288].

6. Un lieu de rencontre prisé par les rabbins

Les sources chaudes de Gader (Hammat Gader) ou simplement « eaux de Gader » (*mayim Gader*) sont fréquemment mentionnées dans la littérature rabbinique de l'Antiquité, et ce dans des contextes variés. Des hypothèses sont émises sur l'origine des sources thermo-minérales : selon le rabbin Yohanan bar Nafha, une autorité majeure dont l'activité est placée en Galilée au III^e siècle, celles de Gadara auraient émergé des profondeurs de la terre lors du Déluge (Talmud de Babylone, *Sanhedrin* 108a). La loi rabbinique (Talmud de Babylone, *Shabbat* 109a) permet aux habitants du centre urbain de Gadara de se rendre aux sources chaudes pendant le shabbat, alors même que ces deux sites sont éloignés de plus d'un kilomètre, au-delà de la distance qu'il est permis de parcourir pendant le shabbat [→CALENDRIERS]. Les bains de Gadara apparaissent comme un lieu très fréquenté par les rabbins. Ils s'y rencontrent et y tiennent des discussions (Talmud de Jérusalem, *Eruvin* 6, 4), y compris avec des non-juifs (Midrash Rabbah sur l'*Ecclésiaste* 5, 10). Les références rabbiniques aux bains de Gadara font allusion à la dimension thérapeutique du site (Talmud de Jérusalem, *Avodah Zarah* 2, 2), mais elles n'y associent aucun rituel religieux.

Talmud de Jérusalem, *Kiddushin* 3, 14 (trad. M. Attali, éd. Guggenheimer 2014, p. 329)

Rabbi Hama bar Hanina montait aux sources chaudes de Gadara. Il rendit visite à son père qui lui dit : « Fais attention, car il y a là des personnes qui sont invalides (*pesulayia*) ». Bien que selon Rabbi Simon ben Jehudah, qui s'exprimait au nom de Rabbi Simon, si un non-juif ou un esclave s'unit à une fille d'Israël, l'enfant est valide, on s'accorde sur le fait que si l'enfant est une fille, elle est ternie pour le mariage avec un prêtre.

Ce passage, mis par écrit vers 400, rappelle celui d'Épiphanes [*supra*, n°2], puisqu'il révèle le degré de promiscuité entre les communautés religieuses et les sexes qui, selon les rabbins, régnait dans les bains de Gadara. Il est inséré dans une discussion sur le statut des enfants de couples mixtes, un sujet très débattu par les rabbins. Hama bar Hanina, dont l'activité est placée au III^e siècle, a été confronté à cette question lors d'un déplacement aux sources chaudes de Gadara. Son père le prévint qu'il y trouverait beaucoup de personnes qui étaient « invalides » (masc. sing. *pesul*), c'est-à-dire issues d'unions entre hommes non juifs et femmes juives. À cette époque, de nombreux rabbins considéraient que dans de tels cas, la patrilinéarité s'appliquait et donc que les enfants n'étaient pas juifs, notamment s'il s'agissait de filles.

Rabbi Hama était vraisemblablement issu d'une famille sacerdotale. Or, dans la Bible hébraïque, les prêtres [→, Introduction] sont soumis à davantage de restrictions que les simples fidèles, notamment en ce qui concerne les pratiques matrimoniales (*Lévitique* 21, 13-14). Ces règles ont été maintenues après la disparition du culte sacrificiel juif puis précisées par le mouvement rabbinique. Le père de Hama a donc mis son fils en garde contre les femmes qu'il pourrait rencontrer lors de son séjour aux bains. Celles-ci risquaient d'être nées de pères non juifs : en tant que prêtre, Hama ne serait donc pas autorisé à épouser l'une d'entre elles. Ce récit illustre que les sources de Gadara étaient conçues comme un

lieu de rencontres amoureuses, y compris entre personnes appartenant à des communautés religieuses différentes [Dvorjetski 2007, p. 307].

Bibliographie

- Belayche 2004 : N. Belayche, « Une panégyrie antiochienne : le maïouma », *Topoi*, Supplément 5, p. 401-415.
- Belayche 2016 : N. Belayche, « Épigraphie et expériences religieuses : le cas des “bains” de Gadara (*Palaestina Ila*) », dans A. van den Kerchove, L. G. Soares Santoprete (éd.), *Gnose et manichéisme. Entre les oasis d'Égypte et la Route de la Soie : Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout, p. 669-682.
- Di Segni 1997 : L. Di Segni, « The Greek inscriptions of Hammath-Gader », dans Hirschfeld 1997, p. 185-266.
- Dvorjetski 2007 : E. Dvorjetski, *Leisure, Pleasure, and Healing. Spa Culture and Medicine in Ancient Eastern Mediterranean*, Leiden.
- Gatier 1986 : P.-L. Gatier, *Inscriptions de la Jordanie, vol. 2 : Région centrale (Amman, Hesban, Madaba, Main, Dhiban)*, Paris.
- Gibson 2011 : S. Gibson, « The excavations at the Bethesda pool in Jerusalem. Preliminary report on a project of stratigraphic and structural analysis », dans C. Dauphin (éd.), *La Piscine Probatoire. De Jésus à Saladin. Le Projet Béthesda (1994 – 2010)*, p. 17-44.
- Hirschfeld 1987 : Y. Hirschfeld, « The history and town-plan of ancient Hammat Gādēr », *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 103, p. 101-116.
- Hirschfeld 1997 : Y. Hirschfeld (éd.), *The Roman Baths of Hammat Gader : Final Report*, Jerusalem.
- Hirschfeld, Solar, 1981 : Y. Hirschfeld, G. Solar, « The Roman thermae at Hammat Gader : preliminary report of three seasons of excavations », *Israel Exploration Journal* 31, p. 197-219.
- Kraemer 2020 : R. S. Kraemer, *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity : What Christianity Cost the Jews*, Oxford.
- Linder 1987 : A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Jerusalem.
- Nutzman 2017 : M. Nutzman, « “In this Holy Place” : Incubation at hot springs in Roman and late antique Palestine », dans S. Blakely (éd.), *Gods, Objects, and Ritual Practice*, Atlanta, p. 281-304.
- Politis 2010 : K. Politis, « The monastery of Aghios Lot at Deir 'Ain 'Abata in Jordan » dans F. Daim, J. Drauschke (éd.), *Byzanz : das Römerreich im Mittelalter. Teil 2, Schauplätze*, Mainz, p. 1-24.
- Renberg 2017 : G. Renberg, *Where Dreams May Come : Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*, Leiden – Boston.
- Sukenik 1935 : E. Sukenik, *The Ancient Synagogue of El-Hammeh (Hammath-by-Gadara) : An Account of the Excavations Conducted on Behalf of the Hebrew University*, Jerusalem.
- Uzzuielli 1997 : T. C. Uzzuielli, « The oil lamps », dans Hirschfeld 1997, p. 319-346.

Références des illustrations

Inscription araméenne sur une mosaïque de la synagogue de Hammath Gader. Photo © Alamy stock photo

4. MAUVAIS ŒIL

Maureen Attali

Le phénomène qu'on appelle aujourd'hui le mauvais œil est souvent décrit dans la littérature grecque et latine. Dans l'Antiquité, cet œil fait référence au regard de l'envieux, qui était jugé capable de provoquer la malchance et des souffrances chez la personne enviée.

Cette conception, pour la première fois attestée au v^e siècle avant notre ère (Démocrite fragment 68 A 77), est une conséquence des théories de la vision, avancées par de nombreux philosophes, qui font de l'œil une porte d'entrée ou de sortie de l'individu. Si certains pensaient que les objets et les personnes émettaient des particules pouvant pénétrer le corps – et en particulier les yeux – d'une personne enviée [*infra*, n°1], la plupart considéraient l'œil comme un agent actif capable d'affecter ce qu'il voyait. Les yeux de « l'envieux » (gr. *phthouneros* ou *baskanos* ; lat. *invidiosus*) sont donc capables de provoquer des calamités. Cette capacité est désignée en grec sous le nom de « œil envieux » (*ophthalmos baskanos*, *baskania*), et en latin par des termes appartenant au vocabulaire de la vision (*fascinatio*, *effascinatio*). Au iii^e siècle avant notre ère, le verbe *baskanein* est utilisé dans la traduction grecque de la Bible (→ JUIFS) pour annoncer les malédictions qui s'abattront sur ceux qui ne respectent pas les commandements divins : « celui [...] qui est tendre et tout-à-fait délicat jettera un regard envieux » – c'est-à-dire le mauvais œil – « sur son frère et sa femme » (*Deutéronome* 28, 54). Au i^{er} siècle, l'écrivain romain de langue grecque Plutarque rapporte une discussion sur le mauvais œil (*Propos de table* 5, 7, 680B-682F). S'il commence par signaler que presque tous les convives « trouvaient la chose complètement ridicule et s'en moquaient », il consacre un long développement à une explication détaillée de son fonctionnement. En dehors de la littérature, la puissance conférée au regard envieux est attestée par la diversité et le nombre des documents qui y font référence. Des épitaphes lui attribuent la mort des défunts (p. ex. *CIG* 1, 2059 ; *CIG* 2, 3715 ; *CIG* 3, 6200).

Des représentations d'un œil attaqué par des animaux (mosaïque de la maison dite du Mauvais œil, Antioche, i^{er} siècle) ou tenu à l'écart par des illustrations à caractère sexuel ou scatologique, comme sur la mosaïque d'Hadrumetum (*Byzacena*) au iii^e siècle, ainsi que des malédictions jetées sur le mauvais œil [*infra*, n°1], semblent avoir rempli une fonction de protection. Celle-ci se trouve explicitée dans un apocryphe biblique composé au plus tard au iv^e siècle, le *Testament de Salomon* (18, 39). Une entité, qui s'y vante de jeter le mauvais œil sur tous les êtres humains, déclare que l'« œil aux souffrances multiples » (*polypathês ophthalmos*) le rend impuissant (verbe *katargeô*). C'est cette conviction qui explique le succès d'amulettes contre le mauvais œil représentant un œil blessé et leur diffusion au-delà des frontières religieuses [*infra*, n°4], tandis que les autorités ecclésiastiques nient l'existence du mauvais œil tout en se servant de la peur qu'il engendre dans une perspective moralisante [*infra*, n°3]. Bien que parfois mis en doute par les auteurs de l'Antiquité, le pouvoir de l'œil

envieux apparaît comme une menace constante et prise très au sérieux, y compris par les rabbins [*infra*, n°2].

1. Le mauvais œil entre philosophie, science de la nature et culte

Le fait que tout le monde puisse jeter le mauvais œil et en être victime en fait une péripétie fréquente dans les récits romanesques. Ceux-ci fournissent un aperçu de la diversité des événements que l'on pouvait attribuer au mauvais œil. Nous n'avons aucune certitude sur la biographie d'Héliodore, qui ne nous est connue qu'à travers sa seule œuvre conservée, *Les Éthiopiennes*, communément datée du IV^e siècle. Ce roman conte les aventures de deux jeunes amoureux, la prêtresse d'Artémis Chariclée et le Thessalien Théagène, qu'elle avait rencontré alors qu'il prenait part à la course en armes aux Jeux pythiques de Delphes. Alors que Chariclée est souffrante, atteinte de langueur et de maux de tête, son père adoptif, Chariclès, se rend chez le prêtre Calasiris pour lui demander d'examiner sa fille. Calasiris, qui s'est aperçu que Chariclée était éprise de Théagène, affirme que la jeune fille est victime du mauvais œil. Son père adoptif s'étonne de ce diagnostic, que lui explique le prêtre.

Héliodore, *Éthiopiennes* 3, 7, 2-5 (trad. J. Maillon, CUF)

2. « [...] Quelle est cette langueur qui s'est emparée de ma petite fille ? – Ne sois pas surpris, dis-je, si au cours d'une procession où elle a défilé devant une si grande foule, elle a attiré le mauvais œil. » Il [Chariclès] sourit ironiquement et répliqua : « Toi aussi, comme la populace (*ochlos*), tu crois à l'œil envieux (*baskanian*) ? Oui, dis-je, rien n'est plus réel. Voici ce qui se passe. 3. L'air qui est répandu autour de nous pénètre jusqu'au fond de nous-mêmes par les yeux, le nez, la bouche et les autres ouvertures du corps et apporte avec lui les qualités extérieures. Son influence dépose le germe des passions dont il est chargé dans ceux qui le reçoivent. Ainsi lorsque quelqu'un regarde d'un œil d'envie (*phthonô*) les belles choses, l'air ambiant se charge de malignité (*dusmenous*) et son souffle (*pneuma*) plein d'aigreur (*pikrias*) se répand sur les voisins. Ce souffle, en raison de sa subtilité, se glisse jusqu'à la moelle des os, et c'est ainsi que souvent on prend la maladie de l'envie (*nosos ho phthonos*), laquelle proprement a été appelée œil envieux (*baskanian*). 4. Songe aussi, Chariclès, à tous ceux qui sont atteints d'ophtalmies, ou de quelque maladie épidémique, sans avoir aucunement touché aux malades, ni même partagé leur lit, ni leur table, mais pour avoir seulement respiré le même air qu'eux. 5. Pour prouver ce que j'avance il me suffira de rappeler la genèse de l'amour. Il naît des objets perçus par la vue et portée, pour ainsi dire, sur les ailes du vent, un trait s'enfonce, par les yeux, dans les âmes.

Ce texte, empreint d'une certaine ambivalence, montre qu'il existait une diversité d'opinions concernant la capacité de l'œil de l'envieux à causer de véritables dommages à l'objet de son envie. Chariclès, qui considère qu'il s'agit d'une représentation erronée uniquement invoquée par les ignorants, est surpris par le diagnostic de Calasiris. Le prêtre se justifie alors par une longue explication physique, étayée par l'exemple des modes de diffusion des sentiments amoureux. Il explique les symptômes dont souffre Chariclée comme le résultat de particules ou « germe[s] » contenu dans le souffle (*pneuma*) des envieux, lesquels pénètrent le corps de leur cible par les différents orifices corporels. Le mauvais œil est donc ici défini comme une véritable maladie (*nosos*) contagieuse, similaire aux épidémies qui se diffusent sans qu'il y ait nécessairement de contact physique avec les individus déjà atteints.

Toutefois, Calasiris sait que le diagnostic qu'il a fourni au père de la malade n'est pas le bon ; il le trompe en connaissance de cause, afin de préserver le secret des sentiments amoureux qui unissent Chariclée à Théagène. Pour achever de convaincre le père, un peu plus loin dans le récit (*Éthiopiennes* 4, 3), Calasiris fait semblant de soigner Chariclée en se livrant à une « tromperie » (*lêros*) à base d'encens, de prière et de laurier. Le cadre narratif de l'explication du fonctionnement de l'œil envieux pose donc la question du charlatanisme, d'autant que le prêtre est par ailleurs mis en scène en train d'accomplir des rituels qui, eux, sont présentés comme tout à fait légitimes. Néanmoins, la précision de l'argumentation développée dans ce passage, associée à la mention de la « foule », atteste la diffusion de la notion de « mauvais œil » et son efficacité dans le monde païen, ainsi que l'existence de rituels réputés pouvoir y remédier.

2. Se protéger contre le mauvais œil dans les communautés juives

Les sources rabbiniques mentionnent le « mauvais œil » (hébr. *ayin ha-ra*, aram. *eina bisha*) ses méfaits et les moyens de s'en prémunir à de nombreuses reprises. Comme dans le monde grec, les rabbins l'identifient au regard de l'envieux : quasiment tout le monde peut donc le lancer ou en être victime. D'après Rav, un rabbin d'origine babylonienne réputé avoir vécu au III^e siècle, il entraînerait la mort de neuf personnes sur dix (Talmud de Jérusalem, *Shabbat* 14, 3). Le mauvais œil est aussi utilisé par les rabbins pour expliquer certaines contradictions du récit biblique. Ainsi, pour justifier que la servante d'Abraham, Hagar, ait dû porter son fils Ismaël, alors âgé de 27 ans d'après la chronologie biblique, (*Genèse* 16, 4-5), on rapporte que Sarah, l'épouse envieuse d'Abraham, avait jeté le mauvais œil sur Ismaël et l'avait rendu malade (Midrash Rabbah sur *Genèse* 53, 13). Certains comportements *a priori* inoffensifs sont prohibés pour éviter de susciter le mauvais œil, même par inadvertance (Talmud de Babylone, *Baba Batra* 2b), tandis que des moyens pour l'éviter sont précisément décrits.

2.1. Dans la tradition rabbinique, utiliser l'identité juive comme bouclier

Talmud de Babylone, *Berakhot* 55b (trad. M. Attali, éd. Steinsaltz, vol. 1, p. 359)

Quelqu'un qui entre dans une ville et redoute le mauvais œil (*eina bisha*) doit tenir son pouce droit dans sa main gauche et son pouce gauche dans sa main droite et réciter les paroles suivantes : « Moi, X, fils de X, suis issu des descendants de Joseph, sur lesquels le mauvais œil ne possède aucun pouvoir, car il est dit : "Joseph est le rameau d'un arbre fertile, le rameau d'un arbre fertile près d'une source ; ses branches s'élèvent par-dessus la muraille" ». (*Genèse* 49, 22). Il ne faut pas lire « près d'une source (*alei ayin*) » ; à la place, on lit « au-dessus de l'œil (*olei ayin*) ». Selon rabbi Yosé, fils de rabbi Hanina, on le déduit de ce qui est écrit dans la bénédiction de Jacob sur les fils de Joseph : « Et qu'ils foisonnent (*yigdu*) [comme des poissons (*dagu*)] en multitude au milieu du pays » (*Genèse* 48, 16). Comme les poissons de la mer sont plongés dans l'eau et protégés du mauvais œil, ainsi sont les descendants de Joseph : le mauvais œil n'a pas d'emprise sur eux.

Ce passage, mis par écrit vers 600, illustre la complexité de la conception rabbinique des risques que le mauvais œil ferait courir aux juifs. Le mauvais œil apparaît comme un risque

bien réel, particulièrement aigu dans les agglomérations où la concentration de population multiplie le risque d'y faire des envieux [→ ESPACES PUBLICS]. Il s'agit là d'une affirmation similaire à celle du prêtre Calasiris, selon lequel c'est la foule rassemblée aux Jeux pythiques qui a conduit Chariclée à être atteinte du mauvais œil [*supra*, n°1]. Cela explique que les rabbins aient considéré les villes comme des lieux particulièrement dangereux à cet égard. Un rituel, qui associe gestes et paroles permet de s'en protéger.

Il s'agit d'abord de faire un geste avec les deux mains, chacun des pouces étant tenu dans la main opposée. Ce geste est couramment interprété comme obscène, en référence aux usages gréco-romains où les marques d'obscénité jouent un rôle important dans la protection contre le mauvais œil. Toutefois, le geste décrit dans ce passage n'a pas de parallèle parmi les gestes obscènes documentés dans l'Antiquité, ce qui rend son interprétation difficile.

Quoiqu'il en soit, le geste doit être accompagné d'une déclaration d'appartenance religieuse qui inclut une citation biblique. Suivant un procédé très fréquent dans la littérature rabbinique, l'altération de la prononciation d'un mot, permise par l'absence de notations vocaliques, permet de déployer la signification d'un verset et d'en multiplier les interprétations. Ici, il s'agit de la bénédiction de Jacob sur son fils cadet Joseph (*Genèse* 49, 22). *Ayin* signifiant aussi bien « source » qu'« œil » en hébreu, la première voyelle de la préposition *alei*, « près de », doit être lue *olei* « au-dessus de », ce qui donne « Joseph est le rameau d'un arbre fertile [...] au-dessus de l'œil ». Cette nouvelle lecture permet de donner un fondement scripturaire à la conviction selon laquelle les juifs seraient immunisés contre le mauvais œil, et confère une légitimité théologique au geste de protection précédemment décrit.

Une autre citation biblique concernant la descendance de Joseph est ensuite convoquée par Yosé ben Hanina, un rabbin réputé actif à Tibériade (*Palaestina II*) au III^e siècle. Ici aussi, la lecture du verset est adaptée aux circonstances, puisque rabbi Yosé redouble la syllabe composée des consonnes dalet et gimel. À l'interprétation habituelle qui y voit une forme verbale « qu'ils foisonnent » (*yigdu*), il ajoute l'interprétation qui fait de la syllabe dalet-gimel une déclinaison du substantif « poisson » (*dag*), ce qui donne « qu'ils foisonnent comme des poissons en multitude au milieu du pays ». Cette comparaison confère à la postérité de Joseph – les juifs – la même protection à l'encontre du mauvais œil que celle dont bénéficient les poissons, que la profondeur de la mer dérobe aux regards.

Ce passage montre que les rabbins, bien que soucieux d'affirmer que les juifs sont à l'abri de tels risques, partagent, comme le reste de la population qui les entoure, l'idée que les envieux possèdent un réel pouvoir de nuisance du simple fait des sentiments qu'ils éprouvent. Pour fournir aux fidèles un moyen de s'en protéger, ils les enjoignent de proclamer à haute voix leur spécificité ethnico-religieuse dans le cadre d'un rituel qui reflète au contraire leur pleine appartenance au monde romain.

2.2. Maudire les yeux des envieux

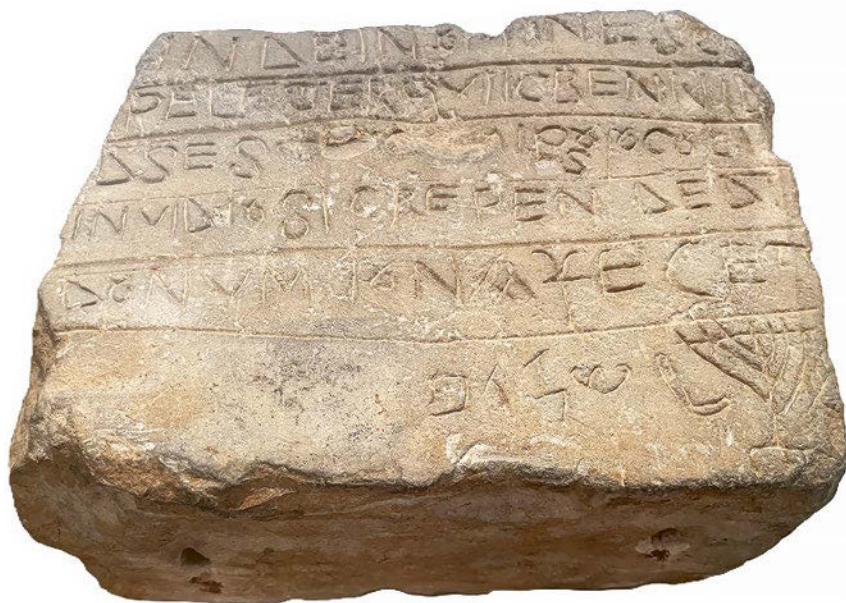
De nombreuses inscriptions antiques mentionnent le mauvais œil. Des formules destinées à l'éloigner figurent sur des mosaïques de sol placées au seuil de maisons privées ou de bâtiments publics [Kubińska 1992]. Cette pratique dépasse les appartenances religieuses : en Syrie, une inscription chrétienne définit l'apposition d'une croix comme une protection infaillible contre le mauvais œil (IGLS 1909). Celui-ci apparaît également sur des inscriptions funéraires, où il est souvent rendu coupable de la mort prématurée d'enfants ou

d'adolescents (GV 1, 971, 1). En outre, les défunts cherchent à se protéger contre le mauvais œil après leur mort, comme l'illustre peut-être une inscription latine retrouvée dans la cité d'Augusta Auscorum (*Novempopulania*, auj. Auch).

Inscription d'une stèle en calcaire d'Augusta Auscorum (*Novempopulania*), v^e-vi^e siècles (CIJ 1, 671 = JIWE 1, 191, trad. Musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme, Paris)

*In Dei nomine s[an]ct[o]
Pele[?]er qui [h]ic Bennid
D[eu]s esto cum ipso oculi
Invidiosi crepen[t]. Ded[i]t
Donum iona fecet
Shalom. [en hébreu]*

Au saint nom de Dieu
[C'est] Pele[g]er qui [git] ici, le fils de Nid
[Ou] Le pavage qui est ici, Bennid
Que dieu soit avec lui et que les yeux
Envieux crèvent. Il [l'a] offert
En don, Jonas l'a fait.
Paix.



Cette inscription est accompagnée de tous les motifs iconographiques considérés comme des marqueurs du judaïsme dans l'Antiquité tardive : on y a gravé, outre le chandelier à sept branches (*menorah*), une corne de bélier (*shofar*) et un bouquet rituel (*lulav*), deux objets utilisés dans le cadre de certaines cérémonies juives. À cela s'ajoute le mot final « paix » (*shalom*), écrit en caractères hébraïques alors que tout le reste de l'inscription est en latin.

L'interprétation donnée à certains termes, notamment à ceux de la deuxième ligne, n'est pas assurée, ce qui laisse planer l'incertitude sur la fonction de l'objet. L'une des hypothèses est qu'il s'agisse de l'inscription funéraire d'un certain Peleger fils (*ben*) de Nid ; alternativement, il pourrait s'agir de l'inscription de dédicace d'un pavement (*pelester*), vraisemblablement de synagogue, offert par un dénommé Bennid. Quoiqu'il en soit, on appelle la bénédiction divine sur le protagoniste, qu'il s'agisse d'un défunt ou d'un généreux donateur. On profère également une malédiction sur les yeux envieux, c'est-à-dire sur

les personnes jalouses qui risqueraient de jeter sur lui le mauvais œil, en leur souhaitant de mourir. Le mauvais œil était réputé pouvoir agir même après la mort, et les bienfaiteurs auxquels leur fortune personnelle permettait de faire œuvre d'évergétisme envers la communauté le craignaient probablement particulièrement.

3. Le mauvais œil comme expression du pouvoir des démons chez les chrétiens

Basile, évêque de Césarée (*Cappadocia*) au IV^e siècle, est l'un des fondateurs du monachisme [→MOINE]. Impliqué dans la controverse antiarienne [→DÉBATS, n°1], il conserva son influence sous le principat de l'empereur arien Valens (364-378). Dans une de ses homélies, il s'attache à démontrer les dommages causés par l'envie, que ce soit pour l'envieux ou l'envié.

Basile de Césarée, *Sur l'envie* (trad. M. Attali, éd. PG 31, 380)

Certains pensent que les envieux (*tous phtonerous*) peuvent causer des dommages du seul fait de leur regard, et que des personnes en bonne santé, en pleine force de l'âge et remplies de vigueur se mettent subitement à dépérir parce qu'on leur jette un regard envieux (*katabaskainomena*) ; elles perdent subitement toute leur chair, qui fond sous le regard de l'envieux, comme emportée par une inondation destructrice. Moi-même, je considère qu'il ne s'agit là que de croyances populaires (*dēmôdê*) et de racontars de bonnes femmes. Mais j'affirme cela : les démons (*daimones*), qui détestent tout ce qui est bon, utilisent à leurs propres fins les yeux des envieux au mauvais œil (*tôn baskanôn*). Ne devriez-vous pas vous recroqueviller à l'idée de servir de pion au démon et de céder à la malice, laquelle fera de vous l'ennemi de personnes qui ne vous ont fait aucun mal ainsi que l'ennemi de Dieu qui est bon et ne connaît pas l'envie ?

Ce passage illustre la manière dont des auteurs chrétiens ont tenté de donner une explication théologique à la peur du mauvais œil, répandue parmi leurs fidèles. Elle est transformée en outil destiné à dissuader les chrétiens de céder à l'envie [Limberis 1991]. L'idée que le regard des envieux puisse causer des dommages à la personne enviée est considérée par Basile, comme par Chariclès [*supra*, n°1], comme infondée, seulement invoquée par des gens sans éducation. La description que donne l'auteur du fonctionnement de ce prétendu mauvais œil cherche à ridiculiser le phénomène en mettant l'accent sur la disproportion entre les causes et les effets : un simple regard pourrait causer des dommages à la fois soudains, considérables, irréversibles et immédiatement visibles à des individus en pleine santé. Selon Basile, il s'agit là d'une fausse causalité. Il est en effet possible qu'un envieux puisse causer le malheur de la personne qu'il envie ; toutefois, ce phénomène ne serait pas à mettre au compte du mauvais œil, mais résulterait de l'intervention des démons. Dans la représentation chrétienne du monde, les démons [→PUISSANCES] sont des créatures de Dieu qui se sont rebellées contre lui, et qui sont par nature foncièrement malfaisantes. L'envie ressentie par certains conférerait ainsi aux démons le pouvoir d'agir sur les sujets envieux et de les tourmenter. Le rejet de la conception du mauvais œil est donc ici utilisé dans une optique moralisante : il s'agit de convaincre ses fidèles que l'envie est un sentiment destructeur non seulement pour la personne enviée, mais surtout pour l'envieux. Celui qui se laisse aller à ressentir de l'envie devient l'instrument des démons et déplaît à Dieu. L'envie n'a donc pas sa place chez le chrétien, qui doit chercher à atteindre la vertu.

4. Les amulettes contre le mauvais œil : un objet qui dépasse les frontières religieuses

Parmi l'arsenal des moyens destinés à se prémunir contre le mauvais œil, on trouve, en plus des rituels traditionnels et des inscriptions sur du bâti, des amulettes. On possède de nombreux exemplaires de médaillons en métal, en pierre [→INTAILLES], en terre cuite ou en verre, gravés de motifs iconographiques et de formules. Leur date et leur provenance ne sont la plupart du temps pas connues avec précision : on place habituellement leur confection et leur utilisation entre les IV^e et VII^e siècles, dans l'Orient romain ou la Mésopotamie perse. Un type courant associe la figure du roi biblique Salomon à une représentation de l'œil aux multiples souffrances [fig. 17].

Comme le texte de Basile [*supra*, n°3], cette amulette [Schlumberger 1892] témoigne de la fusion de la notion traditionnelle du mauvais œil et de la vision des démons malfaisants, partagée dans l'Antiquité tardive par les chrétiens, les juifs et les païens. La représentation de l'œil envieux, percé de lances et attaqué par des animaux réputés dangereux, est similaire à celle que l'on trouve sur les mosaïques de maisons ou de lieux publics [Dunbabin 1983]. La figure féminine entravée, qualifiée de « détestée », est à interpréter comme une démone, percée d'une lance par un cavalier que l'inscription identifie comme Salomon. À la fin du I^{er} siècle, l'auteur juif Flavius Josèphe conférait déjà à cette figure biblique la capacité de lier et de chasser les démons (*Antiquités juives* 8, 45). Le plus ancien texte mettant en scène Salomon triomphant d'une démone figure dans le *Testament de Salomon*, un texte grec rédigé avant 400 par un auteur juif ou chrétien. Dans le chapitre 57, le souverain défait successivement un démon nommé Rhyx, responsable du mauvais œil, et une démone aux cheveux dénoués qui lui déclare se nommer Obizuth, mais posséder des centaines de noms. Celle-ci

Amulette en cuivre argenté, Smyrne (Asie), IV^e-VII^e siècles, Bibliothèque Nationale de France, département des monnaies, médailles et antiques (Fig. 17)



Face A : un cavalier nimbé perce d'une lance cruciforme une figure féminine aux cheveux dénoués et aux jambes entravées, allongée sur le sol.

Légende circulaire « Fuis, détestée, Salomon te chasse, Sisinnios Sisinnarios ».

Face B : un œil aux multiples souffrances, attaqué par trois poignards ou pointes de javelots placés au-dessus, et par deux lions, un serpent, un scorpion et un ibis placés au-dessous. En bas, une figure féminine aux cheveux dénoués et aux jambes entravées est allongée au sol.

Légende circulaire : « Sceau (*sphragis*) de Salomon, écarte le mal (*kakon*) de celui qui [te] porte ».

Légende au-dessus de l'œil : « Envie » (*phthonos*).

s'attaque aux femmes en couches et aux nouveau-nés, une caractéristique attribuée à une démons désignée sous le nom de Lilith à la même époque dans les communautés juives de l'empire perse [Shaked, Ford, Bhayro 2013, n°34] et identifiée comme la mère des démons dans la littérature rabbinique tardo-antique (Talmud de Babylone, *Erubin* 18b et 100b). Dans le *Testament* comme sur l'amulette, c'est grâce à son sceau (*sphragis*) que Salomon parvient à défaire les démons et donc à écarter le mauvais œil dont ils sont responsables.

Le motif iconographique du cavalier perçant un ennemi de sa lance est attesté depuis le VII^e siècle avant notre ère pour représenter le héros grec Bellérophon, monté sur Pégase, en train de tuer un être hybride à queue de serpent, la Chimère (*Iliade* 6, 150-205). La scène est représentée sur des supports variés à travers tout l'empire dans l'Antiquité tardive, par exemple sur une mosaïque du IV^e siècle retrouvée en *Britannia*. Cette composition iconographique se diffuse dans tout l'empire pour dépeindre d'autres protagonistes que Bellérophon, notamment des héros thraces [Goceva 1986] et des dieux comme Horus et Jupiter tuant des reptiles [Attali 2024], puis un saint chrétien originaire de l'empire parthe nommé Sisinnios [Tardieu 1991] et lui aussi réputé protéger d'une démons voleuse d'enfant [→FIGURES PARTAGÉES] ; ce Sisinnios est invoqué avec Salomon sur cette amulette. Si certains exemplaires de ce type d'amulette ne comportent que des marqueurs d'identité juive [Tercatin 2021], d'autres y ajoutent des éléments chrétiens, comme ici la lance cruciforme et le nom de Sisinnios. Toutefois, ces types iconographiques sont parfois associés à des combinaisons de divinités très diverses, telles Iao, Sabao, Apollon, Isis, ou encore des archanges [Elliott 2015-2017, vol. 4, p. 108-112]. Il sera ensuite repris pour les saints tueurs de reptiles, dits « sauroctones », tels saint Georges à partir du XI^e siècle. De manière générale, les amulettes sont des objets dont l'efficacité tient en partie à l'accumulation des puissances invoquées, y compris lorsqu'elles appartiennent à des cosmographies et des systèmes théologiques différents. Ce sont donc des objets impossibles à catégoriser religieusement [Lanfranchi 2018], et utilisables par tous.

Bibliographie

- Attali 2024 : M. Attali, « Solomon spearing a female demon on late antique amulets : Shared traditions and therapeutic practices in the Eastern Mediterranean », *Co-produced-religions.org*. En ligne : <https://co-produced-religions.org/resources/sources/solomon-spearing-a-female-demon-on-late-antique-amulets-shared-traditions-and-therapeutic-practices-in-the-eastern-mediterranean>.
- Dunbabin 1983 : K. Dunbabin, « The iconography of *Phthonos/Invidia* in Graeco-Roman Art », *Jahrbuch für Antike und Christentum* 26, p. 7-37.
- Elliott 2015-2017 : J. Elliott, *Beware the Evil Eye : The Evil Eye in the Bible and The Ancient World*, 4 vol., Eugene.
- Goceva 1986 : Z. Goceva, « Les traits caractéristiques de l'iconographie du cavalier thrace », dans L. Khail, C. Augé, P. Linant de Lellefonds (éd.), *Iconographie classique et identités régionales. Suppléments au Bulletin de Correspondance Hellénique* 14, p. 237-243.
- Kubińska 1992 : J. Kubińska, « Défense contre le mauvais œil en Syrie et en Asie Mineure », *Archaeologia* 43, p. 125-128.
- Lanfranchi 2018 : P. Lanfranchi, « Les amulettes tardo-antiques : un exemple de bricolage religieux ? », *Semitica et Classica* 11, p. 143-153.
- Limberis 1991 : V. Limberis « The eyes infected by evil : Basil of Caesarea's Homily, "On Envy" », *Harvard Theological Review* 84/2, p. 163-184.
- Schlumberger 1892 : G. Schlumberger, « Amulettes byzantines anciennes destinées à combattre les maléfices et maladies », *Revue des études grecques* 5, p. 73-93. En ligne : <https://doi.org/10.3406/reg.1892.5535>.

Shaked, Ford, Bhayro 2013 : S. Shaked, J. N. Ford, S. Bhayro (éd.), *Aramaic Bowl Spells. Vol. 1 : Jewish Babylonian Aramaic bowls*, Leiden – Boston.

Tardieu 1991 : M. Tardieu, « La nisba de Sisinnios », *Altorientalische Forschungen* 18/1, p. 3-8.

Tercatin 2021 : Rossella Tercatin, « Jewish amulet against “evil eye” offers insight into Talmudic Israel life », *The Jerusalem Post*, 26 mai 2021. En ligne : <https://www.jpost.com/archaeology/amulet-against-evil-eye-offers-look-at-jewish-life-in-talmudic-israel-669202>

Références des illustrations

Stèle en calcaire d'Augusta Auscorum (*Novempopulania*), v^e-vi^e siècles, Musée d'art et d'histoire du judaïsme. Photo © M. Attali

Fig. 17 : Amulette en cuivre argenté, Smyrne (*Asia*), Bibliothèque Nationale de France, Département des monnaies, médailles et antiques, legs Schlumberger.68. Photo © Bibliothèque Nationale de France

5. RITUELS MAGIQUES

Thomas Galoppin

Depuis les années 1980-1990, les spécialistes de l'Antiquité abordent la magie comme une catégorie englobant tout un éventail de rites – malédictions, incantations, amulettes – qui font partie intégrante de la vie religieuse des sociétés antiques, mais prennent place à la marge des traditions religieuses officielles. Cette catégorie inclut des pratiques guérisseuses à la périphérie des savoirs médicaux et croise donc des pratiques qui mettent en acte des pouvoirs divins avec des techniques du corps, généralement pour résoudre des crises ponctuelles [Frankfurter 2019]. De nombreux historiens et historiennes préfèrent aujourd'hui étudier ces savoirs et pratiques selon les contextes, en distinguant les caractéristiques matérielles, sociales, culturelles, de chaque document comme autant de paramètres fluctuants.

En parallèle, la notion de « magie », grecque ou romaine, peut être abordée comme un outil rhétorique visant d'abord à désigner certains praticiens comme des imposteurs, voire des agents subversifs, au moins depuis le v^e siècle avant notre ère [Dickie 2001]. En grec, *pharmakon* désigne tout type de remède, poison, substance ou parole puissante ; le *pharmakeus* ou *pharmakeutês*, souvent au féminin (*pharmakis*) dans la littérature, se situe quelque part entre l'apothicaire et l'ensorceleur. Le terme *goês* désigne quant à lui un individu comme un escroc spécialisé dans le commerce de rites subversifs. C'est au v^e siècle avant notre ère qu'est apparu en grec le terme *magos*, désignant d'abord un spécialiste rituel de l'empire perse, pour qualifier dans les écrits polémiques les devins, incantateurs, purificateurs dont les pratiques sont mises en doute. Le latin, qui employait déjà le terme *veneficus* pour désigner celui dont les empoisonnements et mauvaises incantations nuisent à l'intégrité des biens et des personnes, a adopté le terme *magus* au i^{er} siècle avant notre ère : dès le début de l'empire, le mot pouvait désigner les charlatans dont le savoir en matière de remèdes ou de divination apparaissait subversif et contraire au *mos maiorum*. Un tel lexique, renforcé par des *topoi* littéraires, qui construisaient un profil d'enchanteurs et magiciennes aux pouvoirs paradoxaux, permettait de disqualifier des experts indépendants.

Le traitement juridique des pratiques incriminées est particulièrement visible dans la documentation latine. La législation romaine condamnait certaines pratiques incantatoires depuis la *Loi des Douze Tables* (451-450 avant notre ère) et depuis 81 avant notre ère, la *Lex Cornelia de sicariis et veneficis* encadrait l'action juridique contre les *veneficia*, c'est-à-dire les méfaits par poison (*venenum*) ou acte rituel. Ce n'était pas à proprement parler une loi contre la magie, mais une manière de couvrir au pénal certains modes d'action criminelle. Toujours en vigueur sous le Principat, elle restait distincte du crime de lèse-majesté, qui sanctionnait les séditions parfois appuyées sur des oracles privés : ce sont alors les astrologues et les devins désignés comme *magi* qui firent l'objet d'expulsions répétées par sénatus-consulte. À la fin du ii^e siècle de notre ère, l'*Apologie* du rhéteur et philosophe africain Apulée a diffusé son discours de défense contre une accusation de *magia*. Mais alors que

le gouverneur en charge de l'affaire dut statuer sur les atteintes à la dignité, à la vie ou aux biens des hommes et des femmes, et non sur la qualification d'un crime de magie, il est clair que cette notion fournissait une rhétorique capable d'attaquer ou contre-attaquer dans le champ judiciaire.

Or, l'un des enjeux de cette rhétorique était la définition d'une norme religieuse dans un monde profondément multiculturel [→PARTIE I, n°1.1]. La notion de magie pouvait en effet recouvrir une altérité culturelle : la religion égyptienne, par exemple, a pu être connotée du fait de son étrangeté et les prêtres égyptiens ont fait figure de spécialistes rituels aux pouvoirs exceptionnels. De fait, et tout particulièrement à partir du II^e siècle, les textes et les images produits dans le cadre de pratiques de malédiction, de protection ou de guérison témoignent d'un intense dialogue interculturel. Dans l'Antiquité tardive, il est parfois difficile d'attribuer un objet rituel à une religion plutôt qu'à une autre. Une amulette peut invoquer à la fois Apollon, ou *Phoibos*, et Yahweh, ou *Iaô Sabaôth* : il est alors impossible de la qualifier de païenne ou de juive. Les pratiques magiques sont en effet attestées aussi bien en contexte païen, que juif ou chrétien. Malédiction et amulettes juives ont été retrouvées et appliquaient des référentiels bibliques aux mêmes nécessités que les productions polythéistes [Bohak 2008]. Rien n'exclut qu'un Grec ait pu consulter un praticien juif ou égyptien, ou inversement, pour soigner une maladie ou maudire un adversaire. Les pratiques magiques remettaient en cause les démarcations – ce qui a pu occasionner des polémiques, sans être un problème pour les hommes et les femmes qui y faisaient appel. Ce qui se joue donc aussi, au-delà de la notion de magie, est la place accordée à un ritualisme qui sort du cadre des institutions culturelles, innove selon des paramètres multiculturels, circule jusque dans les hautes sphères de la société et se diffuse à une échelle globale.

1. La magie en procès

En continuité avec la législation précédente, Constantin [→] a légiféré contre la divination pratiquée en privé (*Code théodosien* 9, 16, 1 et 4). Cette législation concernait tout un panel d'experts rituels susceptibles d'émettre des oracles à l'usage des particuliers : haruspices, astrologues (*mathematici* ou *Chaldaei*, « Chaldéens »), devins [→] (*harioles* ou *vates*), augures, mages (*magi*) et ceux « que le commun appelle sorciers (*maleficos*) à cause de l'ampleur de leurs crimes ». La liste incluait donc parmi les devins potentiels ceux qui, mieux connus pour leur expertise en malédiction, étaient également capables de divination. Ces derniers ont été visés pour leurs activités spécifiquement maléfiques dans un autre texte réglementaire, promulgué en décembre 321.

Code théodosien 9, 16, 3

[trad. L. Foschia, <https://telma.irht.cnrs.fr/outils/relmin/extrait1120/>, modifiée]

Le même Auguste [Constantin] et César à Bassus, préfet de la Ville.

La science de ces individus qui maîtrisent l'art des mages (*magicis artibus*) et dont on apprend qu'ils ont œuvré contre le salut des vivants ou qu'ils ont dévoyé des esprits purs doit être châtiée ; ils devront subir, comme ils le méritent, la vengeance des lois les plus sévères. Mais les remèdes recherchés au bénéfice du corps humain ne doivent faire l'objet d'aucune accusation, non plus que l'aide utilisée en toute innocence (*innocenter*) dans les régions rurales pour faire en sorte que les pluies ne constituent pas un danger pour les vignobles prêts pour les vendanges ou pour éviter que

les moissons ne soient lapidées par une grêle infernale. En effet, ces procédés ne mettent en danger ni la santé ni la réputation (*salus aut existimatio*) de qui que ce soit ; au contraire, par ces actions, ces personnes font en sorte que les bienfaits divins (*divina munera*) et les travaux accomplis par les hommes ne soient pas anéantis.

Donné le 10^e jour avant les calendes de juin à Aquilée l'année du consulat des Césars Crispus et Constantin.

La loi distinguait très clairement les arts des mages qui auraient nui à la santé ou auraient attenté à la morale, voire aux récoltes, d'une part, des remèdes et protections des récoltes, d'autre part. Ce n'étaient pas les modes opératoires qui étaient visés, mais bien les effets. La législation impériale tardive prolongeait sur ce plan la lutte contre les *veneficia*, mais en les replaçant dans une catégorie des « arts magiques » (*magicae artes*). Ces derniers pouvaient guérir – Pline l'Ancien s'en plaignait déjà au I^{er} siècle (*Histoire naturelle* 30) –, et les ouvrages de *physica* ou « remèdes naturels » témoignent de l'usage répandu de pratiques rituelles, amulettes, incantations, dans la médecine de l'Antiquité tardive. Elles sont aussi attestées dans l'agriculture (les *Géoponiques* d'époque byzantine en gardent la mémoire). D'authentiques amulettes gravées contiennent les textes qui soignaient, protégeaient les corps et les récoltes [Kotansky 1994]. La loi, elle, ne pénalisait que les pratiques aux effets délétères.

Des accusations à ce titre ont pu venir compléter des affaires de crimes de lèse-majesté lors d'épisodes de répression dans lesquels des oracles subversifs attiraient l'attention du pouvoir sur les pratiques divinatoires. En 359, la remontée d'archives du sanctuaire oraculaire de Bès à Abydos, en Haute-Égypte, enclencha une procédure de grande ampleur pour crime de lèse-majesté. Ammien Marcellin a fait le récit effrayant de la répression organisée par Paul, commissaire chargé de l'affaire par un empereur Constance II terrorisé. Quelque chose, dans les requêtes adressées au dieu, avait un caractère séditieux : par exemple, Simplicius, fils d'un ancien préfet et consul, aurait « interrogé l'oracle sur ses chances d'obtenir l'empire » (19, 12, 9). Le réseau était vaste et Scythopolis (*Palaestina II*,auj. Beit She'an) fut choisie pour abriter un procès dont les accusés venaient d'Alexandrie et d'Antioche. Toutefois, le récit d'Ammien met en avant les excès d'une répression qui promut un climat de suspicion généralisée. Porter une amulette ou flâner près des tombeaux pouvait alors être indice de pratique des *veneficia* ou de commerce avec l'au-delà (19, 12, 14).

En 370, Maximin, à qui on avait confié une affaire d'empoisonnement, fut nommé vice-préfet de Rome pour assurer la répression de crimes de lèse-majesté. Les accusations s'enchaînèrent et touchèrent plusieurs individus de la noblesse romaine pour *veneficia*, sacrifices subversifs ou affaires d'adultères. Il fut imité par Festus, gouverneur d'Asie, à l'hiver 371-372. C'était alors la saison des procès d'Antioche, qui démantelèrent une conspiration autour d'un administrateur charismatique, Theodorus. Les conjurés avaient fait appel à deux devins, Hilarius et Patricius, contraints de décrire leur rituel devant le tribunal lorsqu'un trépied fut présenté comme pièce à conviction.

Ammien Marcellin, *Histoires* 29, 1, 29-32 (trad. G. Sabbah, CUF, modifiée)

Nous avons réalisé, dit-il, nobles juges, sur le modèle du trépied delphique, sous de sinistres auspices, avec des baguettes de laurier, cette funeste petite table que vous voyez et, après l'avoir rituellement consacrée par des imprécations de chants secrets (*carminum secretum*) et par nombre de longues cérémonies, nous l'avons enfin mise en action ; pour ce faire, chaque fois qu'on la consultait sur des questions secrètes (*rebus arcanis*), la méthode était la suivante. Elle était placée au centre d'une maison entièrement purifiée avec des parfums d'Arabie et l'on posait directe-

ment sur elle un plateau rond, artistement façonné de divers matériaux métalliques. Juste sur le rebord circulaire de ce plateau, les vingt-quatre lettres de l'alphabet, habilement gravées, étaient séparées les unes des autres par des intervalles soigneusement mesurés. Et certain personnage drapé de vêtements de lin et pareillement chaussé de sandales de lin, la tête ceinte d'un bandeau à bourrelets, portant les rameaux sacrés d'un arbre fécond, après s'être rendu propice, par des formules consacrées, la divinité garante des prophéties, se tient, en vertu de sa connaissance du rituel, au dessus du petit trépied en balançant un anneau étroit, fait d'un fil de carfathium particulièrement léger, consacré selon les doctrines mystiques : celui-ci, parcourant les intervalles déterminés, tombe en bondissant sur les lettres qui l'attirent une par une et compose, en accord avec les questions, des vers héroïques d'une facture parfaite quant aux rythmes et aux mesures, tels qu'on lit les vers pythiques ou ceux qu'énoncent les oracles des Branchides. Là, quand cette fois nous demandions qui succéderait au souverain actuel, puisqu'il était répondu qu'il serait en tout point parfait et que l'anneau, en tressautant, avait effleuré deux syllabes avec l'adjonction finale d'une lettre, certain des assistants s'écria que Theodorus était annoncé par le décret de la nécessité fatale. On ne poussa pas plus loin la recherche sur la question ; car il était assez évident pour nous qu'il était l'homme requis.

La suite du procès vit une lettre de Theodorus à Hilarius incriminer le protagoniste de l'affaire. De nombreux dignitaires comparurent, des livres furent brûlés, des philosophes condamnés – comme Maxime, l'ancien maître de l'empereur Julien [→], décapité à Éphèse. Des crimes de *veneficia* s'ajoutèrent à l'affaire de l'oracle autour duquel se nouait un réseau d'opposants politiques. À travers la description du rituel, néanmoins, on découvre une adaptation luxueuse de la divination invoquant Apollon, un dieu encore honoré près d'Antioche dans le sanctuaire de Daphné. D'après le témoignage transmis par Ammien, les devins ont mis en place un dispositif matériel qui s'inspirait d'un modèle delphique et servait de support à l'écriture d'hexamètres inspirés, par l'intermédiaire d'un expert en rituel en situation de pureté, et soumis ensuite à l'interprétation d'une assistance éclairée. Le témoignage est intéressant pour deux raisons : d'une part, il montre comment une pratique rituelle savante, exécutée non dans un sanctuaire, mais dans une maison temporairement consacrée, venait à l'appui d'un drame politique ; d'autre part, il témoigne de la persistance de modèles religieux traditionnels dans un savoir adapté à une clientèle qui appartenait à l'élite sociale et culturelle. Un tel savoir ne pouvait laisser indifférent une élite païenne inspirée par la théurgie néoplatonicienne de Jamblique ou les *Oracles chaldaïques*, ou bien friande de pratiques gréco-égyptiennes comme celles que l'on découvre dans des papyrus contemporains.

2. Les manuels de rituels

L'Égypte a en effet livré des documents exceptionnels sur papyrus, dont la grande majorité a été copiée, voire composée, à partir du III^e siècle : les « papyrus grecs magiques ». Le label a été consacré par l'édition allemande de Karl Preisendanz (*PGM*) : il regroupe des recettes de rituels, mais aussi des papyrus sur lesquels sont écrits amulettes ou malédictions. En excluant ces derniers pour ne conserver que ce qui s'apparente à des manuels ou recueils de prescriptions rituelles, des chercheurs ont commencé à rééditer ce que l'on appelle désormais les « formulaires de magie gréco-égyptiens » (*GEMF*). Les caractéristiques qui ont conduit à les classer comme magiques sont celles d'un ritualisme multiculturel, combinant des savoirs égyptiens, grecs et ouest-sémitiques. Multilingue, ce type de recueils a

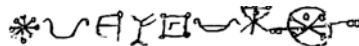
des exemples en grec, mais aussi en démotique ou en copte. Partout, les « noms barbares » émaillent le texte : il s'agit de noms en langue ou à consonnance étrangère insérés dans la prose des paroles rituelles, tels qu'*Abrasax*, *Ablanathanalba*, *Harponchnouphi*, *Iô Erbêth*, *Lailam*, *Maskelli Maskellô*, *Semesilam* ... [Tardieu et al. 2013]. Le recours à une pléthore de noms barbares tient de la recherche d'appellations plus authentiques des divinités et, dès lors, plus puissantes. Cette science de la dénomination est l'un des aspects les plus techniques d'un savoir rituel qui prétendait alors mettre en action une puissance surhumaine et globale. En outre, une iconographie gréco-égyptienne affleure en certains endroits, dans des rituels destinés à prendre une dimension graphique et matérielle. Leur application est localisée hors des sanctuaires, dans des espaces domestiques où les formes du ritualisme traditionnel subissent une miniaturisation et une adaptation aux besoins rencontrés par les praticiens et leurs éventuels clients [Smith 2001 (1995)]. Ces rituels achèvent des fins diverses, de la guérison de maux de tête à l'apparition de divinités, en passant par l'invisibilité, l'attraction érotique ou les malédictions. Les auteurs et les utilisateurs de ces textes restent difficiles à identifier avec certitude, même si on a soupçonné le travail au départ de prêtres égyptiens, hellénisés, agents de pouvoir rituel hors des sanctuaires, au plus près d'une clientèle dont la mixité culturelle se reflète aussi dans les pratiques employées [Frankfurter 1997 ; Escolano-Poveda 2020]. Mais de telles prescriptions rituelles intéressaient au-delà du seul milieu sacerdotal et les travaux les plus récents tendent à montrer que les livres ou les recettes de ce type pouvaient intégrer les collections de tous les lettrés intéressés. Les récits de répression indiquent que l'on donnait la chasse à ces livres, preuves potentielles de l'implication de leurs détenteurs dans des pratiques condamnables.

Les conditions, voire la représentation d'une expertise rituelle transparaissent par exemple dans un papyrus de la seconde moitié du III^e siècle, qui a probablement fait partie d'une série de documents similaires dans la région thébaine, en Haute-Égypte. Le même rouleau contient deux rituels pour acquérir un assistant divin (*paredros*), deux méthodes pour se rendre invisible, une prière de protection et une méthode pour augmenter la mémoire. La dernière recette du papyrus consiste à installer un petit dispositif cultuel dans l'objectif de bénéficier d'oracles. Étant donné sa longueur, on en donne ici une traduction lacunaire, mais conservant l'essentiel du dispositif.

GEMF 31 (PGM I), 263-347 : rite de divination apollinien (trad. Th. Galoppin)

Invocation apollinienne (*Apollôniakê epiklêsis*).

Prends une branche de laurier à sept feuilles et tiens-la dans ta main droite lorsque tu appelles les dieux célestes et les *daimones* de la terre. Écris sur le rameau de laurier les sept *charaktêres* protecteurs. Voici les *charaktêres* :



[D'après GEMF p. 404, dessin de R. Martín Hernandez]

[...] Car c'est une excellente protection (*phulaktêrion megiston*) pour ce rituel et tu n'auras rien à craindre.

Voici le rituel (*praxis*) : Prends une lampe (*luchnon*) qui n'a pas été teinte en rouge et charge-la avec un tissu de lin et de l'huile de rose ou de nard, revêts une tenue de prophète, prends un bâton d'ébène dans ta main gauche et le phylactère dans ta main droite – c'est-à-dire la branche de laurier – et prépare une tête de loup (*lukou*) de façon à placer la lampe sur la tête de loup. Dresse un autel (*bômon*) d'argile crue près de la tête et de la lampe, de façon à faire une fumigation au dieu. Et immédiatement le *pneuma* divin viendra dedans.

Voici la fumigation (*epihuma*) : un œil de loup, styrax, cannelle, *bdella* et toute épice de prix. Et accomplis une libation de vin, miel, lait et eau de pluie. Et fais 7 gâteaux plats, et 7 gâteaux ronds. Tu devras faire toutes offrandes devant la lampe, habillé et pur de toute impureté, du poisson et des relations sexuelles, de façon à placer le dieu dans les meilleures dispositions à ton égard.

Voici les noms que tu dois écrire sur le tissu de lin et que tu dois insérer comme mèche dans la lampe qui n'est pas teinte en rouge : *Aberamenthōounerthexanaxethrenluoôthnemaraibai ; Aeminnaebarôtherrethôbabeamea*.

Quand tu auras accompli toutes les choses qui sont dites plus haut, appelle avec l'incantation (*epaoidêi*) : « Seigneur Apollon, viens avec Païan, réponds à mes questions, seigneur. Maître, quitte le mont Parnasse et la Delphienne Pythô, quand ma bouche sacrée profère des noms secrets, premier messenger/ange (*aggele*) du grand Zeus, Iaô, et toi, Michaël, qui règnes sur le royaume céleste, je t'invoque, et toi archange Gabriël. De l'Olympe, Abrasax, qui te réjouis aux aurores, viens bienveillant toi qui vois le coucher depuis l'aurore, Adônai. Père du monde, toute nature tremble par peur de toi, Pakerbêth. J'adjure la tête de dieu qui est l'Olympe, j'adjure le sceau de dieu qui est vision, j'adjure la main droite que tu étends sur le monde, j'adjure le bol de dieu qui contient la richesse, j'adjure le dieu éternel, Aiôn de tous, j'adjure une nature auto-engendrée, puissant Adônaïos, j'adjure le coucher et le lever, Elôaios, j'adjure ces saints et divins noms pour qu'ils m'envoient un *pneuma* divin et qu'il accomplisse ce que j'ai dans mon cœur et mon âme. [...] »

Et quand il vient, interroge-le sur ce que tu désires, sur l'art des oracles, la divination en vers épiques, sur l'envoi de rêves, l'obtention de révélations par les rêves, l'interprétation des rêves, causer des maladies et toute chose qui fasse partie du savoir magique (*têi magikêi empeiriai*). [...]

Le dispositif rituel est polarisé par la représentation de la divinité, d'une part, et le praticien mis en condition, d'autre part. Ce dernier est vêtu en « prophète », c'est-à-dire en prêtre égyptien, sans doute dans un vêtement de lin auquel s'ajoutent deux insignes, le bâton d'ébène et le rameau de laurier qui, selon un code grec, est approprié à Apollon. Le rameau est un « phylactère », une amulette protectrice, chargé de puissance ici par des signes codés (*charaktêres*) : le choix des matériaux et la capacité d'action de l'écrit sont fondamentaux pour mettre en œuvre le pouvoir rituel qui active une puissance supérieure. C'est tout à fait vrai, également, de la représentation de la divinité, qui convoque un étrange dispositif : une lampe allumée sur une tête de loup. Le nom grec de l'animal (*lukos*) est à la fois proche de celui de la lumière (*luchnos*) et d'une épithète célèbre d'Apollon (*Lukios*). Un jeu autour de la lumière, par ailleurs connu dans les pratiques contemporaines de la théurgie, est au centre de cette divination [Zografou 2008]. La lampe remplie d'huile parfumée utilise une mèche originale : un tissu couvert de deux noms barbares en palindrome qui conservent une connotation égyptienne. Encore une fois, l'écriture et les dénominations divines sont au cœur de la fabrique de la divinité qui est du ressort de l'expert rituel.

En réalité, ce dernier fonde un dispositif culturel tout ce qu'il y a de plus habituel en contexte polythéiste, quoique dans des proportions adaptées à une pratique domestique et éphémère : entre le praticien et la représentation divine est installé un autel, sur lequel sont brûlées des offrandes dans des conditions de pureté. Toutefois, l'ensemble du dispositif religieux contribue à redéfinir le statut de l'opérateur. La prière adressée à la divinité demande en effet l'envoi d'un *pneuma*, c'est-à-dire un souffle ou esprit, non seulement pour transmettre les oracles de la divinité, mais aussi instruire le praticien dans les arts magiques. L'adjectif *magikos*, rare, fait écho à la qualification des devins ciblés par le pouvoir impérial, une politique attestée à l'échelle de l'Égypte par la documentation papyrologique depuis les Sévères. En outre, ces techniques magiques sont travaillées par un multiculturalisme qui brouille les frontières entre cultures et religions. Le rituel, intrinsèquement gréco-égyptien, fait appel à une puissance grecque, Apollon, dont les cultes oraculaires sont le

modèle de nouvelles prophéties, sanctionnées dès lors par l'aura du maître de Delphes. Il ne peut échapper toutefois que le dieu grec est intégré à un réseau de puissances aux noms « barbares », principalement d'origine juive. Sans nécessairement indiquer une influence directe, ces noms témoignent de l'interpénétration des traditions rituelles dans ce qu'il est dès lors possible de voir comme un savoir doté d'une certaine souplesse innovative. Qu'un individu en tenue de prêtre égyptien invoque Apollon et *Iaô* dans un même souffle, et il devient difficile d'ignorer la perméabilité des systèmes religieux en contact dans l'empire. C'est sans doute une des raisons de la diffusion de ce ritualisme multiculturel à l'échelle du bassin méditerranéen, où les mêmes caractéristiques sont attestées par les documents de la pratique.

3. Malédictions gravées sur plomb

Le type le plus célèbre parmi les documents que l'on qualifie de « magiques » est communément appelé une *defixio*, ou « défixion » (gr. *katadesmos*). Il s'agit d'une source épigraphique conservant le texte d'une malédiction inscrit, dans la très grande majorité des cas, sur une lamelle de plomb. Souvent roulées et plantées d'un clou, les lamelles retrouvées avaient été déposées dans des tombes, des puits ou fontaines, ou encore dans des fosses à offrandes de sanctuaires ou le sol d'habitations et ateliers. De tels objets apparurent au ^v^e siècle avant notre ère dans le monde grec et la technique consistant à inscrire des malédictions sur du plomb s'est diffusée dans les aires latinophones à partir du ⁱ^{er} siècle avant notre ère. Toutefois, le vocabulaire, les stratégies rituelles, les motivations ou les divinités invoquées varient considérablement [Chiarini 2021]. La pratique de la malédiction offrait des armes rituelles à des individus en proie à des situations de crises conflictuelles, judiciaires ou économiques, par exemple. Elle trouvait aussi des clients auprès des parieurs ou concurrents aux courses de chars qui maudissaient les équipages adverses pour favoriser leurs champions. La technique de l'enchaînement imposé pour faire justice a également assuré des objectifs érotiques lorsqu'elle était appliquée dans les *philtrokatadesmoi* ou « ligatures amoureuses » en grec.

La forme la plus simple d'une *defixio* est l'inscription du nom du ou des individus voués à la puissance divine qui est chargée d'exercer une force coercitive. Dans de nombreux cas, les divinités sont nommées – dans le cas des malédictions déposées dans les nécropoles, ce sont les puissances du monde souterrain. Des formules performatives comme « je lie » (*katadô* en grec) ou « j'inscris » (*katagraphô*), « j'encloue » (*defigo* en latin), « je dévoue » (*devoveo*), peuvent agir au sein du texte. Des formules de prière peuvent adresser la demande à la divinité, et souvent des formules analogiques explicitent les attendus de la malédiction. Parfois des images accompagnent le texte, qu'il s'agisse de dessins gravés en deux dimensions sur le même support ou d'effigies en trois dimensions. À partir du ⁱⁱ^e siècle de notre ère, des formulaires gréco-égyptiens complexifièrent les textes des *defixiones* et ces formulaires multiculturels sont prépondérants sur les tablettes de plomb de l'Antiquité tardive. Du ⁱⁱⁱ^e au ^v^e siècle, des inscriptions souvent longues ont employé abondance de « noms barbares ».

3.1. Les forces d'attraction érotique : un exemple égyptien

Une figurine célèbre en argile cuite [fig. 18] de presque 10 cm de hauteur représente une femme nue, les mains liées dans le dos, les jambes fléchies et les pieds joints à hauteur des fesses. L'effigie a été enclouée avec treize aiguilles de bronze au sommet du crâne, dans les yeux, la bouche et les oreilles, au centre de la poitrine, au niveau des organes génitaux et de l'anus, entre les mains liées et sur la plante de chaque pied. Un petit vase en terre cuite beige-rouge sans couvercle ni décor contenait la figurine ainsi qu'une lamelle de plomb carrée enroulée. Une écriture du III^e-IV^e siècle au stylet, parfois ligaturée, couvre les deux faces du carré avec 28 lignes de texte grec. Le dispositif, aujourd'hui exposé au musée du Louvre, provient d'Égypte, où il perpétuait des façons grecques de maudire, transformées et adaptées à un contexte multiculturel immédiat [Faraone 2002].

Figurine d'envoûtement du Musée du Louvre, Égypte, III^e-IV^e siècles . Musée du Louvre, Département des Antiquités égyptiennes, E 27145 A. © 2010, Musée du Louvre Dist. GrandPalaisRmn / Georges Poncet. (Fig. 18)



Malédiction érotique d'Égypte, III^e-IV^e siècles (trad. Kambitsis 1976, modifiée)

Je vous transmets cette ligature, Dieux souterrains, Ploutôn et Korè Perséphone *Ereschigal*, et Adonis qui est aussi nommé *Barbaritha*, et Hermès Souterrain *Thôouth Phôkensepseu erektathou misonktaik*, et Anubis Puissant *Psêrîphtha* qui détient les clés de l'Hadès, et *Daimones* souterrains, dieux, ceux qui sont morts et mortes avant l'heure, garçons et filles, années après années, mois après mois, jours après jours, heures après heures, nuits après nuits.

J'adjure tous les *daimones* qui sont ici près du *daimôn* Antinoos. Toi-même, lève-toi pour moi et rends-toi en tout lieu, dans chaque quartier, dans chaque maison, et lie Ptolémaïs qu'a engendrée Aias la fille d'Origène, pour qu'elle n'ait de rapport sexuel avec personne d'autre, qu'elle ne soit la concubine d'aucun autre homme que moi, Sarapammon, qu'a engendré Area, et ne la laisse ni boire ni manger, ni aimer, ni sortir, ni même trouver le sommeil sans moi, Sarapammon, qu'a engendré Area.

Je t'adjure, *daimôn* défunt Antinoos, par le nom terrible et effrayant à l'écoute duquel s'ouvre la terre, à l'écoute duquel les *daimones* sont saisis d'effroi, à l'écoute duquel les cours d'eau et les rochers éclatent.

Je t'adjure, *daimôn* défunt Antinoos, par *Barbaratham cheloumbra barouche Adônai* et par *Abra-sax* et par *laô pakeptôth pakebraôth sabarbaphaei* et par *Marmaraouôth* et par *Marmarachtha mamazagar*.

[...]

Plusieurs agents sont concernés par le rituel. Le commanditaire est Sarapammon fils d'Area, et la cible de l'attraction, Ptolémaïs fille d'Aias – l'identification par le matronyme est typique des *defixiones* d'époque tardive et tire son origine d'une tradition égyptienne. C'est sans doute cette Ptolémaïs que représente l'effigie enclouée, mais Sarapammon n'est probablement pas celui qui l'a façonnée, pas plus qu'il n'a gravé le texte : l'opérateur demeure, pour nous, anonyme. La silhouette féminine de l'effigie et le détail de sa parure, la mise en page du texte et le format de son support trahissent l'action d'un expert rituel qui cumulait un petit talent en coroplastie avec la technique d'un scribe. En outre, l'attraction de Ptolémaïs est confiée au *daimôn* (la puissance surhumaine) d'un défunt, nommé Antinoos : on comprend alors que le pot contenant la lamelle et la figurine était déposé dans ou auprès de la tombe de cet Antinoos.

Le mort appartient à la collectivité des puissances de défunts morts avant l'heure, précédée des divinités qui dominent l'espace funéraire dans lequel agit l'expert rituel : les « dieux souterrains ». L'invocation liste ces divinités : Ploutôn et Korè Perséphone, couple souverain de l'Hadès, mais aussi Adonis, Hermès Souterrain et Anubis. Ces puissances grecques reçoivent des « noms barbares » : on reconnaît Ereshkigal, souveraine des Enfers en Mésopotamie, ou Thôth, le dieu égyptien patron des scribes. Anubis à tête de chien, dieu égyptien des nécropoles, intègre ce gouvernement de l'au-delà en tant que gardien des clés des Enfers gréco-égyptiens. En outre, une adjuration mobilise plus loin un nom d'une puissance telle qu'il peut menacer l'ordre naturel, l'opérateur rituel rappelant qu'il peut remonter dans la hiérarchie divine. En utilisant également une série de « noms barbares », l'expert vantait son savoir et démontrait sa capacité à atteindre le divin à travers la pluralité de ses dénominations.

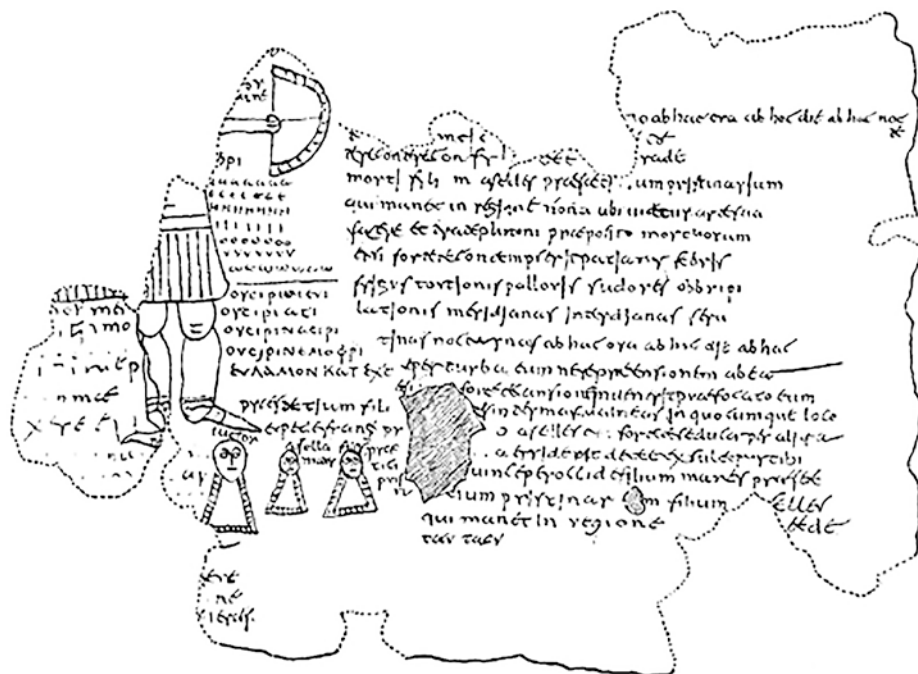
La figurine, pieds et poings liés, transpose l'enchaînement en image. Elle permettait d'agir à distance sur Ptolémaïs en activant, par l'analogie, une contrainte sur ses capacités d'action et ses forces vitales. Les documents de ce type donnent à penser la force des objets rituels, mais aussi dans ce cas précis les modes d'expression d'une domination masculine, qu'il faut rattacher sans doute à l'enjeu que constituait le mariage dans une société médi-

terranéenne antique, certes effacé derrière le caractère érotique et agressif du procédé. Ce dernier suit un protocole connu par quelques autres lamelles de plomb trouvées en Égypte et surtout par un livre en papyrus qui donne les instructions exactes de ce rituel (PGM IV, 296-466). L'expert n'a donc fait qu'appliquer un modèle, légèrement remanié.

3.2. Texte, image et multiculturalisme : un cas romain

Ce type de procédure est attesté avec des applications et des modalités diverses, dans des dossiers épigraphiques qui révèlent des variations locales, comme sur un lot de tablettes de plomb roulées découvert à Rome vers 1850, dans les petits sarcophages d'un columbarium près de la Porta San Sebastiano, sur la Via Appia. L'un des exemplaires, dont la partie gauche a disparu, conserve les restes d'un texte réparti autour d'une image centrale qui représente le bas du corps d'une figure anthropomorphe debout ; un bras tendu vers la droite tient un arc. On tend à reconnaître dans cette image le dieu gréco-égyptien Seth/Typhon, également bien identifié sur d'autres *defixiones* du groupe qualifié aujourd'hui de « séthien » [Wünsch 1898]. Outre l'image du dieu, trois petites figures occupent le bas de la lamelle. Leur corps triangulaire est surmonté d'un visage humain de face et elles sont accompagnées de noms : « Victor », « Asella mère », « fils Praeseticus meunier ». Le texte de droite contient une partie de la malédiction qui cible en effet un certain Praeseticus, meunier ou boulanger, identifié par le nom de sa mère, Asella. Le ou la commanditaire de la malédiction reste quant à lui ou elle inconnu(e).

Malédiction « séthienne » de Rome, IV^e siècle (SD 5 = DT 140, trad. Th. Galoppin)



	<u>[---]Ou</u>	<i>filiius[---] qui</i>
	<u>[---siri] Mne-</u>	<i>qui [-c.15-]+O à partir de cette heure, de ce jour, de cette</i>
	<u>phri</u>	<i>nuît</i>
	<u>aaaaaaa</u>	<i>T[-c.7-]MTI[-c.10-]TE</i>
5	<u>eeeeeee</u>	<i>tere broyer, briser et conduire</i>
	<u>êêêêêêêê</u>	<i>à la mort Praeseti[ci]um, fils d'Asella, le meunier</i>
	<u>iiiiiii (croix)</u>	<i>qui réside en Regio IX, où on l'a vu exercer son art</i>
	<u>oooooooo</u>	
10	<u>uuuuuuuu</u>	<i>et conduis le à Pluton le souverain des morts</i>
	<u>ôôôôôôôô</u>	<i>et si par hasard il te méprise, qu'il souffre les fièvres</i>
	<u>[---]nos me</u>	<i>refroidissement, tourments, pâleurs, sueurs, tremble-</i>
	<u>[---]IGIMO</u>	<i>ments, matins, midis, soirs et</i>
	<u>[---]</u>	<i>nuits, à partir de cette heure, de ce jour, de cette [nuît ?]</i>
15	<u>+I++++EP</u>	<i>et trouble le de manière à ce qu'il n'ait pas de recours</i>
	<u>++N M+E+</u>	<i>et si par hasard il se trouve aller mieux, étouffe-le,</i>
	<u>++XERE E</u>	<i>Praestetius (sic), fils d'Asella, dans les thermes, dans les bains, n'importe</i>
	<u>[-c.6-]NV+</u>	<i>où,</i>
	<u>[---]AS</u>	<i>lie et brise Praeseticus d'Asella, et [si] par hasard il te détourne par quelque</i>
	<u>[-----]</u>	<i>[ruse ?] et se rit de toi et se moque de toi,</i>
20	<u>[-----]</u>	<i>Victor Asella fils Praese- triomphe de lui, tue cette canaille,</i>
		<i>mère ticius</i>
		<i>Praeseti-</i>
		<i>cius le meunier, fils d'Asella</i>
	<u>[---]+++ene</u>	<i>meun-</i>
25	<u>[---]+++ne</u>	<i>ier</i>
	<u>[---]++is</u>	<i>tacy tacy</i>
	<u>tacy</u>	

Une partie du texte emploie l'alphabet grec (elle est soulignée dans la traduction). On y reconnaît des « noms barbares » (*Eulamô/Eulamon* nomme Seth/Typhon), pour certains clairement égyptiens (*ousir-* pour Osiris), ou encore la série des voyelles grecques (α ε η ι ο υ ω) répétées sept fois chacune. Le verbe *katechein*, « détenir, retenir », est utilisé à l'impératif pour exprimer la requête faite à la divinité de prendre possession de Praeseticus. Le corps de la prière est cependant écrit en latin, à ceci près que la formule conclusive, *ede ede tacy tacy* est en réalité la formule grecque *hêdê hêdê tachu tachu*, « maintenant, maintenant, vite, vite », fréquente dans les malédictions grecques tardives où elle presse la divinité d'agir instantanément. Certaines erreurs du latin peuvent laisser penser à des hellénismes : quoiqu'il en soit, l'auteur de cette inscription évoluait dans un milieu bilingue, gréco-latin, tout en manipulant une pratique imprégnée de traits égyptiens. L'écriture était son moyen d'action, qu'il articulait à un dispositif graphique plus large associant texte et image selon une composition préalablement définie. L'opérateur suivait très probablement un modèle tiré d'un livre et suffisamment condensé pour profiter de toute la surface de la lamelle. Les noms et images de divinités présentent la puissance chargée d'assurer la malédiction tandis que les figures accompagnées des noms de Victor, Asella et Praeseticus représentent les adversaires ciblés. Qu'il s'agisse des puissances divines ou des cibles humaines, c'est le maniement de noms et d'images qui permet à l'opérateur rituel d'en faire les acteurs du drame rituel qui se joue à travers la tablette.

Les effets concrets de la malédiction sont explicités par la prière latine qui, si elle s'adresse à la divinité égyptienne, évoque également Pluton, le souverain du monde souterrain. Un effet d'accumulation assure un tir précis par le ressort de la liste, souvent sur un rythme ternaire : temporalité (cette heure, ce jour, cette nuit), destruction de l'adversaire (broyer, briser et conduire à la mort), espaces (les thermes, les bains, n'importe où). C'est également l'effet produit par la liste des symptômes de la maladie souhaitée à Praeseticus. Ce dernier est traité comme un adversaire, dont toutes les défenses ou contre-attaques peuvent être surmontées par la puissance lancée à sa poursuite. La malédiction romaine conserve ainsi des caractéristiques anciennes de la technique des *defixiones*, avec toutefois la sophistication que constituent les « noms barbares » et plus largement le multiculturalisme qui l'imprègne.

Les documents de la pratique témoignent donc, comme les documents prescriptifs retrouvés sur papyrus ou certains détails des affaires judiciaires qui mettent en cause les « arts des mages », de la diffusion de modes opératoires similaires : des experts en rituels aux origines et aux parcours sans doute divers, mal définis, actualisaient des traditions anciennes, mais réadaptées à un contexte multiculturel en intégrant des innovations qui prétendaient à l'activation d'un pouvoir exceptionnel. Ces méthodes, ce pouvoir et l'indépendance même de ces experts qui échappaient à un encadrement institutionnel expliquent en retour la vigilance des autorités et leur catégorisation dans une notion comme celle de « magie ». Aucun contrôle n'empêche cependant la diffusion et l'innovation de ce savoir : à la fin de l'Antiquité, le christianisme a aussi ses pratiques magiques [Sanzo 2024], qui adaptent d'anciens modes d'action et de nouveaux codes – les papyrus coptes en témoignent en Égypte. Les malédictions accomplies dans la fontaine de la déesse Anna Perenna, à Rome, au IV^e siècle, convoquent tour à tour le puissant Abrasax, le Christ et les nymphes dans des rituels qui ne se fondent sur aucun dogme. Bien après la fin officielle du polythéisme, des formes de magie juive, chrétienne et musulmane continueront à déployer des ressources rituelles pour faire face aux risques et aux situations de crise des individus.

Bibliographie

- Bohak 2008 : G. Bohak, *Ancient Jewish Magic : A History*, Cambridge – New York – Melbourne.
- Chiarini 2021 : S. Chiarini, *Devotio malefica. Die antiken Verfluchungen zwischen sprachübergreifender Tradition und individueller Prägung*, Stuttgart.
- Dickie 2001 : M. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London – New York.
- Escolano-Poveda 2020 : M. Escolano-Poveda, *The Egyptian Priests of the Graeco-Roman Period: An Analysis on the Basis of the Egyptian and Graeco-Roman Literary and Paraliterary Sources*, Wiesbaden.
- Faraone 2002 : C. A. Faraone, « The ethnic origins of a Roman-Era *philtrokatadesmos* (PGM IV 296-434) », dans M. Meyer, P. Mirecki (éd.), *Magic and Ritual in the Ancient Greek World*, Leiden – Boston – Köln, p. 319-343.
- Frankfurter 1997 : D. Frankfurter, « Ritual expertise in Roman Egypt and the problem of the category “magician” » dans P. Schäfer, H. G. Kippenberg (éd.), *Envisioning Magic*, Leiden – New York – Köln, p. 115-135.
- Frankfurter 2019 : D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden – Boston.
- Kambitsis 1976 : S. Kambitsis, « Une nouvelle tablette magique d'Égypte, Musée du Louvre, inv. E 27145 – III^e/IV^e siècle », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 76, p. 213-223.
- Kotansky 1994 : R. Kotansky, *Greek Magical Amulets : The Inscribed Gold, Silver, Copper and Bronze Lamellae, I : Published Texts and Known Provenances*, Opladen.

- Sanzo 2024 : J. E. Sanzo, *Ritual Boundaries : Magic and Differentiation in Late Antique Christianity*, Oakland.
- Smith 2001 [1995] : J. Z. Smith, « Trading places », dans M. Meyer, P. Mirecki (éd.), *Ancient Magic and Ritual Power*, Boston – Leiden, p. 13-27.
- Tardieu *et al.* 2013 : M. Tardieu, A. Van den Kerchove, M. Zago (éd.), *Noms barbares*, vol. 1, Turnhout.
- Wünsch 1898 : R. Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig.
- Zografou 2008 : A. Zografou, « Sous le regard de λύχρος : lampes et dieux dans une “invocation apollinienne” (PGM I, 262-347) », *Mythos* 2, p. 61-76.

Références des illustrations

- Fig. 18 : Figurine d'envoûtement, Égypte, III^e-IV^e siècles, Musée du Louvre, Département des Antiquités égyptiennes, inv. n. E 27145 A © 2010, Musée du Louvre Dist. GrandPalaisRmn / Georges Poncet
- Dessin de la face A de la malédiction « séthienne » de Rome, IV^e siècle, d'après Wünsch 1898, p. 6

6. INTAILLES ASTROLOGICO-MAGIQUES

Fabio Spadini

Le riche témoignage des gemmes dites « magiques » – ces amulettes en pierres semi-précieuses gravées, également appelées intailles magiques – permet d’appréhender les interactions religieuses de l’époque gréco-romaine impériale. Le qualificatif « magique » donné à cet ensemble d’objets n’apparaît pas dans les sources anciennes. Il s’agit d’une catégorie moderne, créée par les chercheurs qui ont réuni ces intailles en un seul groupe en partant d’une série de caractéristiques formelles et structurelles communes [Dasen, Nagy 2019]. Cet ensemble appartient à la production glyptique de l’époque romaine impériale (II^e-IV^e siècles).

Parmi les principaux éléments qui les distinguent des intailles ordinaires, il faut rappeler que ces pierres sont gravées en positif et non pas en négatif, également sur le revers et même le biseau (p. ex. CBd-22). La lecture de l’inscription se fait directement, sans avoir recours à l’empreinte (caractéristique typique aussi des gemmes votives, p. ex. CBd-178) [van den Hoek, Feissel, Hermann 1994 ; Mastrocinque 2009]. L’intaille elle-même fonctionne comme une *sphragis*, un « sceau », imprimé par une puissance divine activant le pouvoir de la pierre [Dasen 2021 ; → MAUVAIS ŒIL, n°4]. Le choix du minéral pour la gravure possède des pouvoirs intrinsèques décrits dans les lapidaires ; le plus souvent, la sélection du matériel se combine avec le message véhiculé par l’iconographie et l’inscription. Enfin, trois caractéristiques formelles distinguent ces gemmes des types ordinaires : les différentes *voces magicæ* (paroles magiques), presque toujours en langue grecque ; les signes magiques [→ RITUELS MAGIQUES, n°2], *charaktères* [Gordon 2002], et la présence de schémas iconographiques particuliers, spécifiques aux intailles magiques [*infra*, n°2]. En alliant les pouvoirs des pierres semi-précieuses à la force performative des images et des inscriptions, le but de ces intailles était d’aider ceux qui les portaient à mener une vie prospère et à préserver une bonne santé. De cet objectif primaire découle l’importance de maximiser l’efficacité protectrice qui leur est associée. Pour ce faire, les opérateurs rituels puisent dans plusieurs traditions religieuses (gréco-romaine, égyptienne, juive) dans le but de produire des images chargées de pouvoir. Cette interaction se manifeste sur trois niveaux : iconographique, avec des représentations de divinités telles que Hermès Thoth (CBd-1673) ou Hermanubis (CBd-438, -439), alliant le grec Hermès et l’égyptien Anubis, les deux étant des messagers divins jouant un rôle d’intermédiaire et de passeur ; linguistique, par l’utilisation d’inscriptions en grec imitant la prononciation de formules hiératiques égyptiennes (*ororiouth*, « qui délire » : CBd-100) et enfin innovatif, par la création de nouvelles puissances spécifiques, comme le serpent léontocéphale Chnoubis, issu de l’astrologie égyptienne (CBd-6 [Dasen, Nagy 2012 ; Dasen 2023]), ou le dieu Anguipède à tête de coq (p. ex. CBd-12) dont la genèse est à rechercher dans un jeu de mots fondé sur la racine du mot hébreu *GBR*, « le géant » [Nagy 2002].

Ce matériel, lié à un savoir spécialisé, eut pour conséquence le développement, dès la Renaissance, du « mythe gnostique », selon lequel ces pierres n’étaient autre que le produit

des mouvements hérétiques [→] chrétiens. À l'origine de cette attribution se trouve la présence fréquemment attestée sur les intailles du nom divin Ἀβρασάξ (*Abrasax*), souvent cité par les auteurs chrétiens (Irénee de Lyon, *Contre les hérésies* 1, 24, 7 : « Leur maître [des gnostiques] Abrasax contient en lui le nombre 365 »), d'où le terme parfois utilisé pour définir ce groupe d'amulettes : *Abraxases*. Les savants qui redécouvrent ce matériel cherchent à identifier une mythologie gnostique qui lui soit propre en le rapprochant de la secte des Basilidiens, fondée par Basile d'Alexandrie (II^e siècle), disciple de Simon le Magicien. C'est seulement en 1750 que Giovanni Battista Passeri (*De gemmis basilidianis diatriba*) associe les intailles à un milieu qu'il considère être celui des mages (*magoi*)* de l'époque impériale, et non plus aux gnostiques. Sa nouvelle attribution ne sera pas largement acceptée, car encore en 1897 le *Dictionnaire des Hérésies* utilise le terme de « Basilidiens » pour les définir. Un changement de paradigme a lieu en 1950, lorsque Campbell Bonner publie son ouvrage fondateur sur les pierres magiques, intitulé *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*. Il a été parmi les premiers savants à examiner les différents motifs religieux, principalement issus d'un contexte égyptien, qui apparaissent sur les gemmes. À partir de ce moment, cette catégorie de matériel sera de moins en moins liée aux « sectes gnostiques » (cependant le lien demeure toujours présent : Attilio Mastrocinque [2019] s'oppose à un détachement complet).

En général, l'interaction religieuse présente sur l'intaille suit deux schémas principaux, différents, mais complémentaires : l'utilisation d'un dieu pour exprimer un aspect d'un autre dieu et la resémantisation de leur rôle. En ce qui concerne le premier cas, la divinité solaire nommée Hélioros constitue un bon exemple. Sur plusieurs intailles, cette entité prend la forme d'une figure humaine léontocéphale portant un fouet et un globe (CBd-1417). Les inscriptions en langue grecque qui l'accompagnent mentionnent aussi la présence du dieu égyptien Seth (« Seth sans peur », Ζεθ ἀφοβε, *Zeth aphobe*) invoqué afin de protéger le propriétaire de la gemme. Campbell Bonner interprète cette union étrange entre une divinité positive et une autre négative comme un mélange tardif entre un dieu des ténèbres et un dieu lié au soleil. Il propose d'y voir une représentation de l'aspect séthien du dieu solaire : le lion est l'incarnation du soleil, mais aussi l'expression de l'absence de peur incarnée par Seth [Bonner 1950, p. 19-20]. C'est ici l'une des caractéristiques des intailles magiques, qui, en combinant des éléments propres à des divinités différentes, aboutissent à une véritable « fabrique du divin ». Ces bricolages, dignes d'Arcimboldo, permettent d'exprimer de nouvelles puissances, vouées à renforcer l'efficacité des amulettes. Le processus de resémantisation se produit quand le rôle d'une divinité est transformé par rapport aux récits mythologiques d'origine. Nous prendrons ici comme exemple de ce type de transformation un jaspe vert conservé au Musée Bible & Orient de Fribourg (CBd-1652), qui montre sur l'avant le dieu à tête de chacal Anubis. Ce dernier tient une situle dans la main droite et un petit vase dans celle de gauche. La divinité revêt l'habillement typique du légionnaire romain, notamment la jupe à lambrequins et les chaussures montantes, qui soulignent son aspect guerrier. Or, dans la mythologie égyptienne, Anubis est l'ordonnateur des funérailles d'Osiris et il défend le corps de ce dernier contre les attaques du dieu Seth. Il est par là fortement lié à un milieu funéraire. Lorsqu'il apparaît sur les intailles magiques, il perd

* Ce terme transcrit et importe dans la langue grecque le vocable perse *maguš*. Ces *magoi* forment une caste d'experts rituels dans la société mède, puis perse.

cette connotation chthonienne, pour devenir une puissance guerrière protectrice et garante de la santé du possesseur de l'amulette, car ce type de gemmes ne protège que les vivants.

Un troisième schéma se dégage sur lequel il convient de s'arrêter plus longuement. C'est le cas des descriptions iconographiques transmises par les sources grecques de la tradition lapidaire [*infra*, n°1]. Ici les figures à graver apparaissent sous une ou des formes nouvelles. Ces formes visent à adapter des divinités propres au panthéon égyptien au public gréco-romain, tout en rendant possible une lecture bilingue du syntagme iconographique choisi. Deux exemples issus du domaine de l'astrologie permettront d'analyser cette démarche [*infra*, n°s1-2].

1. L'importance de la tradition des lapidaires

La tradition des lapidaires grecs permet de découvrir la présence de gemmes dont l'iconographie puise dans plusieurs éléments religieux, égyptiens et juifs. Ce genre littéraire s'intéresse à décrire les propriétés physiques, médicales et « magiques » des pierres. À partir du II^e siècle ces traités ajoutent la description d'images à graver afin d'activer la *dunamis* du matériel lithique. Deux extraits illustrent comment une image, qui peut apparaître banale en apparence, cache la rencontre de plusieurs traditions culturelles.

Le premier passage concerne la pierre d'onyx. Le *Lapidaire de Socrate et Denys* (III^e-IV^e siècles) précise comment le graveur doit « [graver] les circonvolutions d'un serpent, avec l'avant-train ou la tête de chien, car portée, cette pierre préserve toutes les entrailles et ne laisse pas son porteur subir des dommages » (*Socrate Denys* 31). Un jaspe noir [fig. 19], daté vers la fin du II^e et le début du III^e siècle, correspond à la description du lapidaire. L'avvers montre un serpent à tête de chien assis sur ce qui semble être une sorte de socle ou de piédestal, tandis que le revers présente une inscription en grec d'une *vox magica* inconnue :

Jaspe noir avec serpent cynocéphale, fin II^e-début III^e siècle – CBd-2653 (Fig. 19)



COYNI.

L'image d'un serpent cynocéphale est liée au premier décan du signe zodiacal du Cancer, qui porte le nom de *Sopdet*. Le terme décan, typique de l'astrologie égyptienne, désigne, du point de vue astronomique, une subdivision zodiacale correspondant à une section de 10° de l'écliptique (*i. e.* le parcours qu'accomplit le soleil à travers les 360° du zodiaque).

Ainsi faisant, chaque signe zodiacal est réparti en trois décans pour un total de trente-six. Si, à l'origine, les décans servaient à calculer l'écoulement des heures nocturnes, à la période gréco-romaine ils deviennent des divinités à part entière, qui exercent des influences sur les différentes parties du corps humain. Il s'agit de la doctrine astrologique qui prend le nom de mélothesie décanique. La mise en image la plus complète de ces trente-six divinités égyptiennes se trouve sur deux diptyques astrologiques en ivoire du II^e siècle. Ils ont été retrouvés brisés dans un puits du supposé sanctuaire d'Apollon à Grand, en Gaule Romaine [Abry 1993]. Leur iconographie nous est aussi connue grâce à deux traités hermétiques, datés entre le I^{er} et le III^e siècle. L'un est rédigé en latin (*Livre d'Hermès Trismégiste sur les trente-six décans*) et le deuxième en grec (*Livre sacré d'Hermès Trismégiste dédié à Esculape*). Ces traités décrivent le premier décan du Cancer comme ayant une tête semblable à celle d'un chien, mais le reste du corps similaire à celui d'un serpent enroulé sur lui-même et reposant sur une base. La description correspond au passage du lapidaire.

L'ensemble de cette figure contient des éléments propres à l'astrologie égyptienne. Le visage de chien se réfère à l'étoile nommée Sopdet, Sirius pour les Romains. À l'époque gréco-romaine, cette dernière a été associée à l'image d'un canidé. En juillet, l'étoile annonçait la crue du Nil ayant lieu dans le signe zodiacal du Cancer, ce qui explique le nom associé au décan : Sopdet. Généralement, ce dernier protégeait contre les affections produites au niveau des flancs (*Livre sacré d'Hermès Trismégiste dédié à Esculape* 14). La référence aux entrailles, décrite par *Socrate et Denys*, pourrait être le fruit d'un mélange avec un autre décan serpentiforme responsable de tout ce qui touche à l'estomac et aux entrailles : Chnoubis. Le fait que ce dernier corresponde au troisième décan du Cancer (et au premier du Lion) pourrait être la cause de l'erreur effectuée dans la tradition lapidaire.

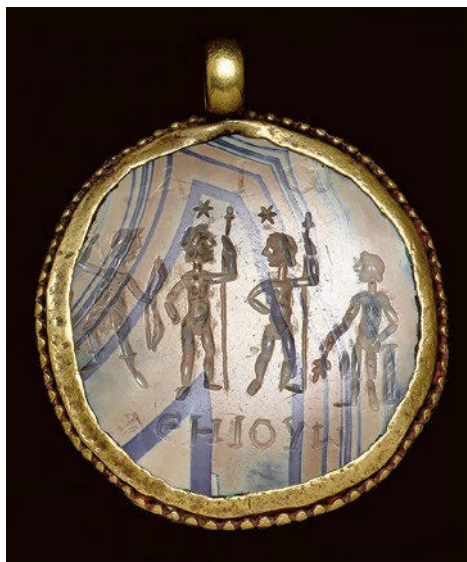
L'intaille montre une combinaison particulière d'éléments iconographiques gréco-égyptiens. Le lapidaire, aussi bien que les traités hermétiques, témoigne de la présence d'influences de l'astrologie égyptienne dans la confection de certaines pierres, où l'image est fortement marquée par celle des décans égyptiens. Ces divinités exercent une influence directe sur l'homme (microcosme) afin de guérir des pathologies bien précises [Spadini 2019].

Le deuxième exemple est représenté par une agate datée des III^e -IV^e siècles* [fig. 20]. L'avvers porte gravé au centre les Dioscures (Castor et Pollux) armés de lance, placés l'un en face de l'autre, avec une étoile à six rayons au-dessus de leur tête. Deux divinités les encadrent : à gauche, une figure féminine, vraisemblablement Artémis, prête à décocher une flèche et à droite une figure masculine tenant une branche de laurier dans la main de droite et s'appuyant avec la main de gauche sur une sorte de colonne : Apollon. Le revers de l'intaille présente un serpent ouroboros enfermant une figure féminine, doté d'un sceptre dans la main gauche et d'un objet globulaire en forme de cœur dans celle de droite. La figure féminine est debout et semble chevaucher un bélier. À nouveau, les deux syntagmes iconographiques peuvent être rapprochés de deux extraits du lapidaire de *Socrate et Denys*.

Tout d'abord, l'auteur, décrivant l'image à réaliser sur une pierre onyx, précise que « gravée d'un Apollon et d'une Artémis, elle procure une belle progéniture. Si son porteur s'avance dans la foule, elle lui procurera considération et prospérité » (*Socrate et Denys* 33).

* L'antiquité de la pierre pourrait être mise en doute. Du point de vue du matériel, l'utilisation de l'agate brune-blanche (en allemand *Festungachat*) est rarement attestée pour les gemmes d'époque romaine, mais davantage pour celles post-antiques.

Agate avec Dioscures et autres divinités, III^e-IV^e siècle– CBd-2587 (Fig. 20)



Les éditeurs du lapidaire proposent de reconnaître dans ce couple une variante du signe zodiacal des Gémeaux. Leur hypothèse semble trouver une confirmation dans l'intaille, où les deux divinités sont placées à côté des Dioscures, qui sont habituellement les protagonistes du catastérisme (c'est-à-dire le mythe astral) de la constellation. Cependant, aucune représentation zodiacale antique ne fait d'Apollon et Artémis la constellation des Gémeaux. En Égypte, toutefois, les monuments figurés présentent cette constellation déclinée sous la forme de deux figures de sexe opposé liées aux jumeaux divins Shu et Tefnut. Il semble probable que l'auteur du lapidaire, aussi bien que le graveur, ait entrepris une *interpretatio Graeca* du couple Shu-Tefnut en le substituant avec les deux jumeaux divins de la mythologie grecque. Néanmoins, cette identification ne correspond pas à l'un des pouvoirs attribués à l'intaille, celui de garantir une belle progéniture. En effet, dans les interprétations horoscopiques livrées par les sources astrologiques, les Gémeaux ont un effet neutre, voir nuisible, dans le contexte des naissances. Ce trait s'explique par une des caractéristiques propres au signe. Selon Manilius (I^{er} siècle) il est « moyennement fertile » (Manilius, *Astronomiques* 2, 244), tandis qu'il est placé parmi les signes infertiles dans la classification élaborée par Vettius Valens au II^e siècle (Vettius Valens, *Anthologies* 1, 2). Ici le pouvoir de la pierre se lie directement à Apollon et Artémis, tous deux associés à la protection et à la promotion de la fécondité.

Le revers de l'intaille semble aussi opérer une *interpretatio Graeca* d'une divinité égyptienne. Le couple bélier-figure féminine doit être gravé, en suivant la description du *Socrate et Denys*, sur une sardoine : « Ils la prennent au mois xanthique [Avril] quand le soleil est dans le Bélier. On y grave un bélier et Athéna tenant un cœur » (*Socrate et Denys* 31). À nouveau, cet extrait énigmatique s'explique par le recours à l'astrologie. Il est possible de considérer le bélier non pas comme l'animal terrestre, mais comme étant en relation avec son modèle astral. En effet, à partir du I^{er} siècle, le système associant chaque signe zodiacal à une divinité du panthéon gréco-romain (dit « mélothésie divine ») lie Athéna au Bélier.

Le poète astrologue Manilius la décrit en train d'exercer sa tutelle sur cette constellation : « Pallas protège le Bélier » (Manilius, *Astronomiques* 2, 439). De plus, selon l'astrologue Teucer de Babylone (I^{er} siècle avant notre ère), Athéna correspond à la deuxième constellation extra zodiacale du Bélier, qui occupe les degrés 3 à 5 du signe : ἔως μοίρας εἴ Ἀθηναῖα, *heôs moiras e Athêna* (Teucer de Babylone, *Teucer autour des constellations extra zodiacales* 1, 2). Cependant, la référence à une déesse grecque placée à côté d'un bélier peut être mise en rapport avec le troisième décan du Bélier [Vittelozzi 2020, p. 125]. Ce dernier correspond à l'image d'une femme « tenant un tambourin sur la tête et un sceptre dans la main droite, mais un récipient d'eau dans la gauche » (*Livre sacré d'Hermès Trismégiste dédié à Esculape* 7). Selon Joachim F. Quack, la nature féminine du personnage laisse supposer qu'il s'agit de la déesse égyptienne Neith, qui dans l'*interpretatio Graeca* du *Lapidaire* a été associée à Athéna et par là associée à l'animal zodiacal. Le lien Neith-Athéna apparaît déjà chez Hérodote (*Histoires* 2, 59 et 175) et ce rapprochement s'adapte bien au signe du bélier. La constellation annonçait la naissance des personnes travaillant dans le milieu textile, milieu dont les deux divinités sont les patronnes – aspect qui a sans doute motivé l'association avec l'animal.

L'image d'Athéna sur l'intaille permet de comprendre quels changements iconographiques celle-ci a subi afin de traduire sous une forme grecque le décan égyptien : le tambourin disparaît au profit du casque ; le sceptre demeure sous une forme plus allongée tandis que le récipient destiné à l'eau est remplacé par le cœur. La présence de ce dernier redouble la volonté de réinterpréter une iconographie égyptienne. L'organe tenu par la divinité pourrait être une référence directe au signe de la vie égyptienne : l'*Ankh*, le hiéroglyphe en forme de croix ansée qui signifie « vie ». Il est évident que l'iconographie de l'intaille a été constituée à partir d'un milieu multiculturel. Dans les deux cas, les images font référence à des divinités bien précises : Apollon et Artémis, aussi qu'Athéna, sont représentés sous une forme qui se réfère aux divinités Shu-Tefnut et Neith.

Les deux gemmes étudiées ici sont un témoin important des interactions religieuses entre monde égyptien et monde gréco-romain. Elles sont la conséquence d'un transfert culturel où se superpose une divinité issue de l'ouranographie (la description du ciel) égyptienne (le troisième décan du Bélier / Shu et Tefnut) à une divinité liée au monde gréco-romain (Athéna, Apollo/Artémis). Ainsi faisant, une divinité classique comme peut l'être Athéna s'enrichit de nouvelles nuances. Ces transmissions iconographiques entre les deux cultures assurent l'efficacité des amulettes. Elles visent à invoquer différentes puissances divines à travers les motifs gravés sur l'amulette – des motifs, qui, en reprenant l'expression de C. Bonner, sont « *chiefly graeco-egyptian* ».

2. Une gemme magique chrétienne

Enfin, le répertoire iconographique des intailles magiques se retrouve aussi en contexte chrétien, adapté à un nouveau paradigme culturel. Jeffrey Spier désigne ce matériel sous le nom de « gemmes magiques chrétiennes » [2007, p. 81-87]. D'une part, elles représentent des motifs intégralement chrétiens : le Christ sur la croix (CBd-815), soignant une femme atteinte d'hémorragie (CBd-1123), ou le Bon Pasteur (CBd-2173). D'autre part, elles attestent la présence de motifs « païens » associés à une iconographie ou des symboles purement chrétiens. C'est ce qu'illustre une gemme en serpentine verte datant du IV^e siècle et

conservée à l'Ashmolean Museum d'Oxford (CBd-1154). Sur l'avvers sont gravés un dieu à tête de chacal (Anubis), un serpent enroulé portant une couronne de lotus (Agathodaimon), un croissant lunaire ouvert vers la gauche, une étoile à huit rayons et un christogramme (*chi-rho*) jaillissant d'une sorte de boîte. Le revers présente une inscription en grec invoquant, entre autres, le nom d'un ange : « Sabaoth, Adonai, Michael ». Parfois, une inscription est ajoutée au moyen de la resémantisation de l'image. Une sardoine en cabochon présente ainsi Mercure tenant une bourse et un caducée, à côté duquel apparaît l'inscription en grec ΙΧΘΥC (*Ichthus*) [Spier 2007, p. 37, n°180]. Ce mot, dérivé du grec ancien « poisson », correspond à l'acronyme signifiant Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱός Σωτήρ (*Iêsous Christòs Theou Huios Sôter*) « Jésus-Christ, Fils de Dieu, [notre] Sauveur » [→ ESPACES FUNÉRAIRES, n°2 ; → SIBYLLE, n°3].

Un autre exemple illustratif de ce type de mélange est un lapis-lazuli trouvé en Hongrie [fig. 21]. L'objet, daté du III^e siècle, a été retrouvé dans une nécropole de la ville romaine d'Intercisa, aujourd'hui Dunaújváros (*Pannonia Valeria*), à côté d'une tombe à urne. L'avvers montre une sorte de scarabée vu depuis le haut, doté de trois pattes de chaque côté et de deux petites pinces. Une incision en forme d'omega semble prendre place au niveau de la tête de l'insecte. Le revers présente deux *charaktères* et une inscription en grec sur deux lignes : εο/ηεω (*eo / êeô*) ou Ιησω (*Iêsô*). Le *charakter* visible en haut à gauche de la pièce

Lapis-lazuli avec scarabée et inscription chrétienne, III^e siècle – CBd-1456 (Fig. 21)



apparaît sous la forme d'un chi-rho.

La représentation du coléoptère fait partie d'un schéma iconographique révélant la nature astrale du motif. Une série de gemmes figure une même créature hybride, associant le signe zodiacal du cancer au scarabée (cf. CBd-496, -937, -3969) ou la représentation du scarabée sur l'avvers et du cancer sur le revers (cf. CBd-2088, -3311). Sur l'intaille d'Intercisa, la ligne qui partage en deux l'abdomen de l'animal se rattache au scarabée et les deux petites pinces, dirigées vers le haut, au cancer/crabe. Cette figure hybride semble issue des échanges culturels entre l'astrologie égyptienne et l'astrologie gréco-romaine. L'astrologie égyptienne connaît une représentation thériomorphique des heures qui prend le nom de la *dôdêcaôros* (système qui sert à diviser le cycle quotidien diurne du soleil en douze symboles thériomorphes). Il s'agit d'une pluralité de formes animales qui partagent le temps : chat, chien, serpent, scarabée, âne, lion, bélier, taureau, faucon, babouin, ibis, crocodile. Le soleil

possède chacune de ces formes pour chaque heure, douze au total, lors de son trajet dans le ciel. Le scarabée incarne ainsi l'une des douze formes que prend le soleil durant sa course journalière. Les *Papyrus Grecs Magiques* [→RITUELS MAGIQUES] décrivent à leur tour ce bestiaire astrologique (PGM III, 494-532 ; PGM IV, 1648-1695 ; PGM XXXVIII, 18-28) et lient chaque animal associé à une heure aux constellations zodiacales gréco-romaines correspondantes : le scarabée est lié au Cancer, d'où le fusionnement des deux animaux sur l'intaille.

Le scarabée et le Cancer possèdent un fort symbolisme solaire. En Égypte, le scarabée, nommé *Khépri*, à partir de la forme verbale *Kheper* (« prendre forme », « venir à l'existence ») incarne l'un des aspects de la divinité solaire. Il s'agit d'une association bien connue à l'époque romaine, également présente dans l'*Histoire Naturelle* de Pline l'Ancien (30, 99). L'image de l'insecte qui déplace sa boule de bouse à l'aide de ses pattes antérieures représente symboliquement le mouvement du luminaire dans le ciel. De plus, à l'intérieur de cette boule, dont la forme rappelle celle du soleil ou du cosmos *in toto*, le scarabée pond ses œufs. Lorsque l'insecte émerge de la masse ronde, il s'apparente au lever du soleil matinal ; il naît de lui-même par autogenèse, à l'image du dieu solaire. De façon similaire, le Cancer/crabe est un animal solaire. Il entretient des rapports étroits avec la période la plus chaude de l'année, la canicule (Ovide, *Métamorphoses* 10, 126), mais aussi avec la course du soleil lui-même. En effet, le luminaire, sous forme de crabe, marche à reculons une fois qu'il a rejoint la constellation du Cancer (Manilius, *Les Astronomiques* 4, 162). Ainsi faisant, la constellation et le coléoptère, tous deux intimement liés au soleil, deviennent un symbole de régénération et de renaissance continue. Cet aspect explique la présence du chrisme et de l'inscription Ιησω (*Iêsô*), le nom de Jésus au datif. La symbolique propre au cancer-scarabée était adaptée à la transmission de l'idée de la renaissance et de la résurrection du Christ. Les exemples analysés ici permettent de souligner une continuité culturelle entre les « païens » et les chrétiens, que les intailles aident à documenter. Il n'y a pas eu de rupture, mais une véritable adaptation d'une symbolique ou d'une iconographie particulière, au nouveau paradigme culturel.

En conclusion, l'analyse de ces différents cas d'étude nous a permis de souligner le rôle des intailles magiques comme véhicules d'interaction religieuse. Les lapidaires permettent d'appréhender le dialogue existant entre l'astrologie gréco-romaine et celle égyptienne aussi bien que les échanges qui aboutissent à des iconographies mixtes, où il est possible d'identifier les différents éléments culturels qui les constituent. Dans le cas des gemmes chrétiennes, nous avons pu noter la façon dont ce type d'objet, utilisé sur plusieurs générations, a permis qu'on leur associe plusieurs significations, similaires à celle qui était prévue à l'origine. À ce moment-là, l'imagier exploite des éléments déjà présents dans la tradition « précédente », comme le cancer-scarabée, en essayant de les adapter aux exigences dictées par son époque de production.

Bibliographie

- CBd : The Campbell Bonner Magical Gems Database. En ligne : <https://cbd.mfab.hu/>.
 Abry 1993 : J.-H. Abry, *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l'astrologie en Gaule romaine*, Lyon.
 Bonner 1950 : C. Bonner, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*, Ann Arbor.
 Dasen 2021 : V. Dasen, « Le pouvoir des pierres : *sphragis* et médicaments estampillés », dans Th. Galoppin, C. Guillaume-Pey (éd.), *Ce que peuvent les pierres. Vie et puissance des matières lithiques entre rites et savoirs*, Liège, p. 135-162.

- Dasen 2023 : V. Dasen, « Chnoubis et les pierres de lait », dans Y. Foehr-Janssens, D. Solfaroli Camillocci, F. Arena, V. Dasen, I. Maggi (éd.), *Allaiter de l'Antiquité à nos jours. Histoire et pratiques d'une culture en Europe*, Turnhout, p. 649-658.
- Dasen, Nagy 2012 : V. Dasen, Á. M. Nagy, « Le serpent léontocéphale Chnoubis et la magie de l'époque romaine impériale », *Anthropozoologica* 47, p. 291-314.
- Dasen 2019 : V. Dasen, Á. M. Nagy, « Gems », dans D. Frankfurter (éd.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden, p. 416-455.
- Gordon 2002 : R. Gordon, « *Signa Nova et Inaudita*. The theory and practice of invented signs (*Charaktères*) in Graeco-Egyptian magical texts », *MHNH* 11, p. 11-44.
- Mastrocinque 2009 : A. Mastrocinque, « Le gemme votive », dans J.-P. Brund (éd.), *Artisanats antiques d'Italie et de Gaule. Mélanges offerts à Maria Francesca Buonaiuto*, Napoli, p. 53-65.
- Mastrocinque 2019 : A. Mastrocinque, « Ialdabaoth's boat », dans J. F. Martos Montiel, C. Macías Villalobos, R. Caballero Sánchez (éd.), *Plutarco, entre dioses y astros. Homaje al profesor Aurelio Pérez Jiménez de sus discípulos, colegas y amigos*, Zaragoza, p. 1289-1303.
- Nagy 2002 : Á. M. Nagy, « Figuring out the anguipede ("snake-legged god") and his relation to Judaism », *Journal of Roman Archeology* 15, p. 159-172.
- Spadini 2019 : F. Spadini, « Pierres gravées et mélothésie », *Eruditio Antiqua* 11, p. 73-98.
- Spier 2007 : J. Spier, *Late Antique and Early Christian Gems*, Wiesbaden.
- van den Hoek, Feissel, Hermann 1994 : A. van den Hoek, D. Feissel, J. J. Herrmann, « Lucky wearers : A ring in Boston and a Greek epigraphic tradition of late Roman and Byzantine times », *Journal of the Museum of Fine Arts Boston* 6, p. 41-62.
- Vitellozzi 2020 : P. Vitellozzi, « Astrological amulets in the sacred book of Hermes to Asclepius », dans F. Conti (éd.), *Civilizations of the Supernatural : Witchcraft, Ritual, and Religious Experience in Late Antique, Medieval and Renaissance Traditions*, Budapest, p. 117-176.

Références des illustrations

- Fig. 19 : Jaspe noir avec serpent cynocéphale. Marché de l'art, Int-Hirsch, München_Sale 286, Lot 1025, CBd-2653 © Gerhard Hirsch Nachfolger
- Fig. 20 : Agate avec Dioscures et autres divinités. Marché de l'art, Int-Christie's, NY_07.12.2006, Sale 1735, Lot 315, CBd-2587 © Courtesy Christie's Images
- Fig. 21 : Lapislazuli avec scarabée et inscription chrétienne. Dunaújváros, Intercisa Museum, n° inv. 81.40.9, CBd-1456 © Dunaújváros, Intercisa Museum. Photo : M. Dági

7. PRATIQUES JUDÉO-CHRÉTIENNES

Maureen Attali

Dans le langage courant, « judéo-chrétien » renvoie à une culture et à des normes éthiques jugées communes à la Bible hébraïque et aux Écritures chrétiennes. Dans la recherche historique, cette expression désigne une catégorie religieuse élaborée pour décrire des identités qui ne se réduisent ni au judaïsme ni au christianisme tels qu'ils sont habituellement définis. Toutefois, dans la mesure où personne ne se désignait comme « judéo-chrétien » dans l'Antiquité, la définition et l'extension de ce terme, voire sa pertinence, sont continuellement débattues depuis son apparition au XVIII^e siècle.

Après John Toland, qui parla en 1710 de « christianisme judaïque » puis de « Jewish Christianity », le théologien protestant Ferdinand Baur décrit en 1831 l'émergence du christianisme comme le résultat d'un conflit entre le groupe des apôtres des juifs, Pierre et Jacques d'une part, et le groupe pagano-chrétien mené par Paul d'autre part. Depuis, « judéo-chrétien » est utilisé pour souligner des éléments de continuité entre le christianisme et ses origines juives, interprétés de manière positive ou négative [Sebban 2012]. En 1958, le cardinal Jean Daniélou fit entrer cette notion dans les milieux catholiques en tentant de reconstruire la théologie du christianisme d'origine juive. Le concept d'une catégorie associant judaïsme et christianisme jouit d'une certaine popularité chez les théologiens chrétiens depuis l'après-guerre, mais sa réception est beaucoup plus critique dans le monde juif : dès les années 1960, des philosophes se sont montrés réticents à l'égard d'une notion forgée pour répondre à des enjeux internes au christianisme. Selon eux, elle impliquerait nécessairement une perspective supersessionniste, dans laquelle le judaïsme ne serait conçu que comme une étape de transition [Leibowitz 1968] [→PARTIE I, n°2].

Le terme « judéo-chrétien » a été adopté par les historiens du christianisme pour désigner les chrétiens de l'Antiquité dont les croyances, les pratiques et/ou les références leur paraissent avoir un caractère distinctement juif. Suivant le paradigme de la « séparation des chemins » [→PARTIE I, n°2.1.2], ainsi formulé par James Dunn en 1991, judaïsme et christianisme se seraient définitivement distingués l'un de l'autre au cours du II^e siècle : dans cette perspective, le judéo-christianisme serait donc un phénomène essentiellement repérable aux I^{er} et II^e siècles.

Les historiens des religions [Mimouni 2004] ont repris la qualification de « judéo-chrétien » pour désigner des documents, des individus ou des groupes qui combinaient des croyances et des pratiques relevant à la fois des définitions normatives du judaïsme et du christianisme. L'objectif est de décrire, sans jugement de valeur explicite, ceux et celles que les discours polémiques caractérisaient dans l'Antiquité tardive comme des déviant-e-s, ainsi que les sources dont on leur attribue l'élaboration. Les auteurs chrétiens définissaient comme « hérétiques » [→] les fidèles du Christ accusés de judaïser tandis que les rabbins rangeaient tous les individus qui n'étaient pas des païens [→] mais qui ne reconnaissaient

pas leur autorité dans la catégorie des *minim* [*infra*, n°2]. Les recherches menées depuis les années 1980, qui insistent sur la persistance, au moins ponctuelle, de contacts étroits entre ces deux religions au moins jusqu'au IV^e siècle [Boyarin 2004] voire jusqu'au VI^e siècle [Becker, Reed 2003], ont donné un nouvel essor aux études sur les judéo-chrétiens.

Une telle catégorie permet d'attirer l'attention sur des configurations qui défont la typologie habituelle des religions et qui ont donc été considérées comme impossibles pendant des siècles ; elle n'est toutefois pas exempte de problèmes méthodologiques. En effet, la définition des « judéo-chrétiens » repose sur la combinaison d'éléments considérés comme des marqueurs identitaires juifs et chrétiens. Or, ces identifications sont elles-mêmes élaborées à partir de discours normatifs sur le judaïsme et le christianisme. Comme l'écrit Dominique Bernard [2017, p. 23], « parler de “judéo-christianisme” présente l'inconvénient de donner l'impression d'une religion “hybride”, issues de deux religions “pures” : le judaïsme et le christianisme » alors que les identités chrétienne et juive étaient elles-mêmes en cours de construction durant l'Antiquité tardive.

L'historiographie regroupe ainsi sous l'appellation de « groupes judéo-chrétiens » tous ceux et celles dont on pourrait penser qu'ils ou elles croyaient au Christ tout en observant au moins une partie des pratiques juives documentées par la Bible hébraïque ou les écrits rabbiniques [Simon 1948]. Toutefois, c'est seulement dans la polémique chrétienne qu'il est explicitement question de tels groupes. Les récits rabbiniques, à la datation complexe, sont particulièrement sujets à l'interprétation concernant les allusions aux chrétiens [->] voire à d'éventuels judéo-chrétiens. Selon les critères retenus, les mêmes formulaires d'inscriptions et les mêmes motifs iconographiques peuvent être différemment identifiés. Les « judéo-chrétiens » apparaissent donc comme la généralisation d'une série de cas individuellement souvent mal documentés et qui recouvraient vraisemblablement des identités perçues comme différentes par les individus concernés. Ces obstacles méthodologiques ont conduit certains à remettre en cause l'intérêt historique de la catégorie, mais en l'absence d'autodéfinitions plus précises attestées par la documentation antique, celle-ci est toujours jugée opératoire par la majorité des chercheurs.

On a donc placé sous ce vocable des groupes jugés hérétiques (nazoréens, elkasaites, ébionites etc.) par les autorités ecclésiastiques du IV^e siècle [*infra*, n°1], des disciples de Jésus gravitant autour du mouvement rabbinique dans le Talmud [*infra*, n°2], des individus qui s'autodéfinissent comme chrétiens mais que les théologiens accusent de « judaïser » [*infra*, n°3], suivant une habitude linguistique grecque où des verbes péjoratifs sont construits à partir de noms de peuples. Enfin, on utilise également l'adjectif pour qualifier des traditions chrétiennes jugées imprégnées de conceptions juives ainsi que des objets qui combinent des motifs iconographiques respectivement associés au judaïsme et au christianisme [*infra*, n°4].

1. De l'Église de Jérusalem aux hérésies judaïsantes

Le terme judéo-chrétien est fréquemment utilisé pour désigner des chrétiens d'origine juive [Mimouni 2004] qui seraient encore identifiables comme tels durant l'Antiquité tardive. Dans l'historiographie, cette définition suppose une continuité entre d'une part les croyants en Jésus à Jérusalem au I^{er} siècle et d'autre part des groupes de chrétiens principalement documentés à partir du IV^e siècle. Cette supposée continuité est fondée sur deux arguments.

Le premier argument est d'ordre sémantique : il repose sur une appellation commune, celle de « nazoréens » (gr. *nazôraioi*), parfois orthographié « nazarénien » (gr. *nazarênoi*, lat. *nazareni*). À partir du IV^e siècle, ce nom désigne un groupe de chrétiens considérés comme hérétiques. Or, dès le II^e siècle, Tertullien (*Contre Marcion* 4, 8), suivi au IV^e siècle par Eusèbe de Césarée (*Onomastique*, s.v. « Nazareth » 42v), signalait que « nazoréens » avait été la plus ancienne dénomination collective des chrétiens [→]. En effet, dans les premiers écrits chrétiens, il est employé à propos soit du seul Jésus soit de ses disciples. L'étymologie de « nazoréen » est toujours débattue. On a longtemps compris ce mot comme un adjectif qui aurait identifié Jésus comme originaire de la ville de Nazareth (p. ex. *Marc* 1, 24). Toutefois, lorsqu'il porte sur un groupe de personnes (*Actes* 24, 5) [→ HÉRÉSIE], il pourrait provenir d'une racine verbale sémitique (nzt), qui définit les disciples de Jésus comme des « observants » ou des « consacrés » [Mimouni 1998] [*infra*, n°2].

Le second argument est d'ordre rituel : bien qu'ils soient des fidèles du Christ, les nazoréens du IV^e siècle accompliraient toutes les pratiques habituellement associées aux juifs. Ces deux éléments permettraient de les identifier comme des continuateurs des disciples de Jésus qui n'abandonnèrent jamais les prescriptions juives.

1.1 Les nazoréens, des hérétiques juifs qui croient en Jésus

Dans son *Panarion*, rédigé entre 374 et 377, l'hérésiologue Épiphane de Salamine, évêque de Constantia (*Cyprus*), qui dresse une cartographie des hérésies, est le premier à définir les nazoréens comme des hérétiques. Il inaugure ainsi une catégorisation qui sera reprise dans la littérature hérésiologique postérieure (Théodoret de Cyr, *Compendium des fables hérétiques* 2, 2 ; Jean de Damas, *Sur les hérésies* 29-30).

Épiphane de Salamine, *Panarion* 29, 7, 1-5 (trad. Pourkier 1992, p. 435-459)

1. Ces hérétiques déjà nommés, dont nous traitons ici, [...] prirent le nom [...] de Nazoréens, tiré à ce qu'ils disent du toponyme de Nazareth, mais en tout ce sont des Juifs et rien d'autre. 2. Ils ne se servent pas seulement du Nouveau Testament (*nea diathêkê*), mais aussi de l'Ancien Testament (*palaia diathêkê*) comme font les Juifs, [...] ils ne pensent rien d'autre que ce qui est conforme à la doctrine de la Loi (*to kêrygma tou nomou*) ; leur profession de foi est bien celle des Juifs en tout, sauf qu'ils prétendent croire au Christ. [...] 4. Ils ont une connaissance approfondie de la langue hébraïque, car chez eux toute la Loi, les Prophètes et les livres appelés Écrits, je veux dire les ouvrages en vers, les *Rois*, les *Paralipomènes*, *Esther* et tous les autres sont lus en hébreu, comme précisément chez les juifs. 5. Leur seule différence par rapport aux Juifs et aux chrétiens, c'est qu'ils ne s'accordent pas avec les Juifs à cause de leur foi en Christ et ne partagent pas l'avis des chrétiens par le fait qu'ils sont encore entravés par la Loi, la circoncision (*peritonê*), le sabbat (*sabbatô*) et le reste.

Reprenant l'étymologie qui lie leur nom à celui de la ville de Nazareth, Épiphane définit les nazoréens comme une hérésie chrétienne judaïsante. Ce n'est pas principalement sur le plan doctrinal que se situe leur déviance : en effet, au IV^e siècle, l'Église accepte ce qu'elle nomme « Ancien Testament », c'est-à-dire la Bible des Septante [→ JUIFS], à travers une interprétation allégorique des rituels prescrits par Dieu à Israël.

L'hérésie des nazoréens est donc d'abord linguistique, puisqu'ils lisent la Bible hébraïque dans sa langue originale, une pratique indissolublement liée au judaïsme dans l'es-

prit d'Épiphane. Ainsi, la version grecque du *Livre d'Esther*, cité par l'auteur, comprend de nombreuses additions et modifications par rapport à la version hébraïque.

Les nazoréens reconnaissent la messianité de Jésus, mais peut-être pas sa divinité. Toutefois, l'auteur avoue son ignorance sur ce point et c'est la pratique rituelle qui constitue pour lui le véritable critère d'hérésie. Les nazoréens continueraient à respecter la Loi (*Nomos*), c'est-à-dire les règles de comportement censées avoir été prescrites par Dieu à Israël par l'intermédiaire de Moïse. Parmi les pratiques explicitement ciblées par Épiphane figurent la circoncision et le repos du shabbat, la veille du jour chômé par les chrétiens [→CALENDRIERS]. Depuis la lettre apostolique qui aurait été adressée dans les années 50 par les croyants en Jésus de Jérusalem à ceux d'Antioche (*Actes* 15, 1-29), les chrétiens d'origine non juive n'avaient plus à se soumettre à la Loi juive pour obtenir le salut [→PUR, Introduction] : au IV^e siècle, les auteurs chrétiens considèrent majoritairement que l'observance des pratiques qu'ils jugent comme des marqueurs identitaires du judaïsme, même si elle était respectée par la première génération des disciples de Jésus, n'est plus compatible avec le christianisme orthodoxe [→CHRÉTIENS] tel qu'ils le définissent eux-mêmes.

Épiphane de Salamine (*Panarion* 29, 7, 7) reprend la généalogie d'Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* 3, 5, 3) selon laquelle les nazoréens seraient au moins en partie des authentiques descendants des croyants en Jésus qui quittèrent Jérusalem pour s'installer sur la rive orientale du Jourdain à Kokabè et dans la région de Pella (provinces de *Palaestina* II et *Arabia*) avant l'éclatement de la première révolte judéenne contre Rome en 66. Malgré ce qu'on pourrait interpréter comme une légitimité historique, Épiphane les juge coupables d'en être restés à un stade primitif du christianisme, qui n'est plus acceptable pour une Église soucieuse de définir son identité spécifique par rapport à ses concurrents.

La description des nazoréens par Épiphane est très proche de celle qu'il donne d'une autre hérésie chrétienne judaïsante, celle des ébionites, dont il traite dans la notice suivante (*Panarion* 30). Le débat tardo-antique et actuel sur les différences entre les différents groupes de chrétiens ayant conservé des pratiques juives complique encore la question de la définition des judéo-chrétiens.

1.2 Les hérésies juives, un danger pour l'Église

Une quarantaine d'années après Épiphane, vers 404, Jérôme, après avoir reçu dans son monastère de Bethléem (*Palaestina* I) trois livrets d'Augustin dont il juge le contenu problématique, entame avec son interlocuteur un débat sur l'identité de ceux qui se disent chrétiens tout en pratiquant des rites juifs. Préoccupé par une question d'actualité, celle de la possibilité ou non d'accueillir dans l'Église des croyants qui pratiqueraient des coutumes juives, il rassemble ces derniers dans un seul groupe, désigné par une série de noms qu'il considère comme des synonymes.

Jérôme, *Lettre* 112, 13 (trad. J. Labourt, CUF)

L'essentiel du problème ou plutôt de ton opinion est donc qu'après l'Évangile du Christ les Juifs croyants (*credentes Iudaei*) agissent bien s'ils observent les commandements de la Loi (*Legis*), c'est-à-dire [...] s'ils font circoncire (*circumcidant*) leurs fils, s'ils gardent le shabbat (*sabbatum*) [...]. Si cela est vrai, nous tombons dans l'hérésie de Cérinthe et d'Ébion, qui, croyant au Christ, ont été anathématisés par nos pères pour ce seul fait qu'ils ont mêlé (*miscuerunt*) les cérémonies

(*caerimonias*) de la Loi à l'Évangile du Christ et ont ainsi professé une loi nouvelle sans renoncer à l'ancienne. Que dirai-je des Ébionites, qui feignent (*simulant*) d'être chrétiens ? Jusqu'aujourd'hui, dans toutes les synagogues de l'Orient, il y a chez les Juifs une secte (*haeresis*) qu'on appelle les Minéens (*Minaeorum*) qui est jusqu'ici condamnée par les Pharisiens ; on les appelle vulgairement Nazaréens ; ils croient au Christ, fils de Dieu, né de la Vierge Marie, et ils disent que c'est celui qui, sous Ponce Pilate, et a souffert et est ressuscité : en lui nous aussi nous croyons ; mais, tandis qu'ils veulent tout ensemble être Juifs et chrétiens, ils ne sont ni Juifs ni chrétiens [...]. Mais si la nécessité nous incombe de recevoir les Juifs avec leurs prescriptions légales, s'il leur est permis d'observer dans les églises du Christ ce qu'ils ont mis en pratique dans les synagogues de Satan, je dirai mon sentiment : ils ne se feront pas chrétiens, mais ils nous feront Juifs.

Reprenant une terminologie évangélique (Jean 8, 31 : « ces Juifs qui ont cru en lui », *eos qui crediderunt ei Iudaeos*), Jérôme qualifie les juifs convertis au christianisme de « juifs croyants ». Mais selon lui, après la venue du Christ sur terre, non seulement les lois mosaïques sont caduques, mais elles ne sont plus compatibles avec une identité chrétienne. Pour embrasser la « nouvelle loi », il est nécessaire de renoncer intégralement à l'« ancienne », y compris en ce qui concerne les pratiques rituelles (cf. *Romains* 7, 6). Jérôme rejette la possibilité que des individus qui perpétuent la circoncision et le shabbat puissent être considérés comme des chrétiens. Il les qualifie d'« hérétiques » et nie la sincérité de leur foi, les accusant de « simuler ». Dans ce passage, l'auteur semble faire fi des différences doctrinales qu'avait fait ressortir la classification d'Épiphane. Dans sa controverse avec Augustin, il renvoie dos à dos tous ceux qui dévient des normes religieuses à la fois ecclésiastiques et rabbiniques – c'est le sens à donner ici à « pharisiens » – en « mêlant » judaïsme et christianisme. Non seulement il assimile deux hérésies chrétiennes qui étaient distinguées par Épiphane, les cérinthiens (*Panarion* 28) et les ébionites (*Panarion* 30), mais il les compare, voire les identifie, à ceux que les rabbins considèrent eux-mêmes comme des hérétiques, les « minéens », une transcription latine de l'hébreu *minim* [*infra*, n°2], dont il fait un synonyme de « Nazaréens », une variante orthographique de « Nazoréens ». Tout en affirmant que ces individus ne sont « ni juifs ni chrétiens », l'auteur affirme redouter que leur influence ne conduise les chrétiens non seulement à l'hérésie, mais même au judaïsme.

2. Des juifs disciples de Jésus dans le Talmud ?

Les références certaines aux chrétiens ne sont pas fréquentes dans la littérature rabbinique de l'Antiquité. Ceux-ci sont rarement définis comme une communauté religieuse spécifique, mais le plus souvent inclus dans la catégorie des *minim* (« sectateurs », couramment traduit par « hérétiques »), c'est-à-dire tous ceux que les rabbins jugent comme des déviants sur le plan religieux, en dehors des païens.

Quelques traditions rabbiniques portent spécifiquement sur les relations voire sur les interactions entre membres du mouvement rabbinique et disciples de Jésus, même si le nom *noçrim* n'y est pas mentionné. Le cas de la tentation de Éliézer ben Dama est particulièrement intéressant car ce récit connaît des modifications significatives qui renseignent sur l'évolution des relations entre judaïsme et christianisme du point de vue des rabbins. Il est en effet transmis, avec des variantes, à la fois dans la Tosefta, le Talmud de Jérusalem et le Talmud de Babylone, dont on place conventionnellement la mise par écrit vers 200, 400 et 600 respectivement.

Talmud de Babylone, *Abodah Zarah* 27b (trad. Jaffé 2017, p. 67)

Il arriva à Ben Dama, neveu de Rabbi Ismaël, qu'un serpent le mordit. Jacob de Kfar Sehanya vint pour le guérir, mais Rabbi Ismaël ne lui permit pas. Il [Ben Dama] lui dit : « Mon frère, laisse-moi être guéri par lui et je te fournirai une preuve de la Torah qu'il lui est permis [de me guérir] ». Mais il n'eût pas le temps de terminer [l'exposition de sa preuve] que son âme sortit et qu'il mourut. Alors Rabbi Ismaël proclama sur lui : « Heureux es-tu Ben Dama, car ton corps est pur et ton âme est sortie en [toute] pureté et tu n'as pas outrepassé les paroles de tes compagnons qui disaient : "Qui rompt la haie, un serpent le mord" [Ecclésiaste 10, 8] ».

Car différente est l'hérésie (*minout*) qui est très attirante : ainsi craint-on qu'il en vienne à être attiré par eux.

La version la plus tardive du récit met en scène, vers 600, l'attrait du christianisme sur Ben Dama, un rabbin actif au début du II^e siècle, appartenant au groupe des *tannaim*. Jacob de Kfar Sehanya, originaire de Galilée, est connu dans les passages parallèles et plus généralement dans la tradition rabbinique (Talmud de Babylone, *Abodah Zarah* 16b-17a) comme un disciple de Jésus qui se faisait passer pour un guérisseur. Le lien entre christianisme et guérison s'explique par la biographie rabbinique de Jésus, tenu pour un magicien.

Les récits de la tentation de Ben Dama sont fréquemment interprétés comme une preuve de l'existence au II^e siècle de judéo-chrétiens [Jaffé 2017], c'est-à-dire d'individus qui respectaient les prescriptions de la Bible hébraïque, y compris éventuellement dans leur interprétation rabbinique, tout en reconnaissant la messianité de Jésus. Toutefois, rien ne nous dit que Jacob de Kfar Sehanya, le seul des trois personnages à être identifié comme un disciple de Jésus, pratiquait des rites juifs ; le récit implique seulement qu'il fréquentait des membres du mouvement rabbinique. Quant à Ben Dama lui-même, il n'est pas motivé par des conceptions théologiques ou des rituels spécifiquement chrétiens, mais par l'espoir d'échapper à la mort. De fait, si les écrits rabbiniques mettent à plusieurs reprises en garde contre l'attractivité de la *minout* (« hérésie ») en général et celle des disciples de Jésus en particulier, celle-ci n'est pas associée à un contenu théologique précis.

Le rôle insignifiant des doctrines dans l'attraction pour le christianisme est également illustré dans une autre tradition rabbinique transmise en plusieurs versions. L'éminent rabbin Eliézer ben Hyrcanos, également actif au début du II^e siècle, est mis en accusation pour avoir été séduit par des « paroles d'hérésies » prononcées par le même Jacob de Kfar Sehanya [Jaffé 2003]. Toutefois, les paroles incriminées ne sont pas rapportées dans la version la plus ancienne du récit (Tosefta *Hullin* 2, 24). Dans la version la plus tardive (Talmud de Babylone, *Avodah Zarah* 16b-17a), le disciple de Jésus s'exprime, mais il se contente de répondre à une question légale en citant des versets de la Bible hébraïque. Eliézer ben Hyrcanos est donc jugé coupable de s'être laissé convaincre par un chrétien, mais pas de s'être laissé convaincre par le christianisme.

Dans le récit le plus ancien de la tentation de Ben Dama (Tosefta *Hullin* 2, 22-23), celui-ci est explicitement appelé « rabbi », un titre qui ne lui est plus décerné dans les versions postérieures [→ MAÎTRE]. Son empressement à accepter des pratiques chrétiennes est progressivement jugé incompatible avec la revendication d'autorité religieuse du mouvement rabbinique sur les communautés juives. De plus, dans la Tosefta et dans le Talmud de Jérusalem, la transgression religieuse est thématisée uniquement par des citations bibliques qui utilisent la métaphore de la « haie rompue » alors que dans le Talmud de Babylone, elle est explicitement qualifiée d'« hérésie ». À mesure que les rabbins étendent leur emprise sur les communautés juives et que le nombre global de chrétiens augmente, ceux-ci deviennent

le courant majoritaire parmi ceux que les rabbins qualifient comme des déviants (*minim*). Au fil du temps, *minim* devient donc synonyme de nazoréens, une évolution que pourrait refléter Jérôme lorsqu'il considère ces deux noms comme synonymes au début du v^e siècle [*supra*, n°1].

3. L'attractivité des pratiques juives à Antioche (Syria I) à la fin du iv^e siècle

En 386-387 à Antioche, alors qu'il polémiquait contre les hérétiques anoméens [→DÉBATS, n°3], Jean Chrysostome s'interrompt pour entamer une nouvelle série de sermons. Le prêtre justifie cette interruption par l'approche des fêtes juives d'automne : il affirme que les « malades du dehors » – c'est-à-dire les hérétiques [→] – devront attendre qu'il traite la « maladie la plus grave » qui « affecte le corps même de l'Église » : les chrétiens judaïsants. L'objectif de ces huit sermons est de protéger les chrétiens d'Antioche de ce que le théologien interprète comme une menace de contagion du judaïsme. Pour ce faire, il cherche à convaincre son auditoire que l'identité chrétienne est radicalement incompatible avec quelque pratique juive que ce soit.

Jean Chrysostome, *Homélies contre les chrétiens judaïsants 1, 1* (trad. Lanfranchi 2019, p. 49)*

Quelle est cette maladie (*nosêma*) ? Les fêtes des Juifs misérables et malheureux vont arriver nombreuses et en rapide succession, les trompettes (*salpigges*), les tentes (*skênopêgiai*), les jeûnes (*nêsteiai*) ; et beaucoup de ceux qui se rangent avec nous (*tetagemôn*), et affirment penser comme nous, les uns les fréquentent juste pour voir (*apantôsi*), les autres y participent (*suneortazousi*), et s'associent aux jeûnes. Et c'est ce comportement mauvais (*ponêron ethos*) que je veux expulser de l'Église maintenant. [...]. Ceux qui sont malades de judaïsme, si nous ne les soignons pas maintenant que les fêtes des Juifs approchent et sont aux portes, je crains que certains à cause d'une fâcheuse habitude et d'une grande ignorance ne s'associent à leur transgression et que par la suite nos discours les concernant ne soient inutiles. En effet, s'ils n'entendent rien aujourd'hui et jeûnent avec eux, après avoir commis le péché, ensuite nous administrerons en vain le médicament. Pour cette raison je me presse de prévenir. Ainsi font également les médecins ; ils affrontent d'abord les maladies urgentes et plus aiguës.

D'après ce témoignage, de nombreux habitants d'Antioche qui s'autodéfinissaient eux-mêmes comme des chrétiens et fréquentaient donc les églises assistaient voire participaient à des cérémonies juives à la fin du iv^e siècle. Selon l'auteur, particulièrement attractives étaient les fêtes de l'automne soit, dans l'ordre chronologique, Roch Hachana (« les trompettes »), Yom Kippour (« les jeûnes ») et Souccot (« les tabernacles »), à l'approche desquelles il s'exprime. Il s'agit d'une séquence festive d'environ deux semaines qui, à cette époque, se caractérisait par des rituels spectaculaires dans l'espace public. Un peu plus bas (*Homélie contre les chrétiens judaïsants 1, 4*), le prêtre cible particulièrement les défilés pieds

* On regroupe communément cette série d'homélies sous le titre *Discours contre les juifs* parce qu'elles appartiennent au genre littéraire bien codifié de la polémique chrétienne antijuive, mais Jean Chrysostome y cible également des individus qui se considèrent eux-mêmes comme des chrétiens.

nus sur l'agora à l'occasion de Kippour, qu'il juge indignes. D'autres sources font connaître des rituels supplémentaires comme la visite des cimetières (Talmud de Babylone, *Taanit* 16a) et, à Souccot, la construction de cabanes de branchages, mais on ne sait pas si celles-ci avaient cours dans la province de *Syria I* à cette époque. À plusieurs reprises, Jean Chrysostome revient sur l'observance par des chrétiens de jeûnes juifs ; la rigueur de certains d'entre eux, et notamment de celui de Kippour, qui se définit par une privation intégrale de nourriture et de boisson de vingt-cinq heures, associée à d'autres marques visibles d'affliction, semble avoir convaincu des non-juifs qu'il s'agissait là de pratiques efficaces pour obtenir le salut, ce qui explique leur popularité. Il ne s'agit pas uniquement d'interdire aux chrétiens de prendre part aux fêtes (*suneortazousi*) des juifs de la cité, qu'elles soient annuelles ou hebdomadaires (shabbat) : le simple fait d'assister (*apantaô*) à n'importe quel rituel juif, « petit ou grand », est considéré comme une transgression aussi grave que d'y participer activement. Sont également prohibés la fréquentation des deux synagogues d'Antioche et le fait de les considérer comme des lieux sacrés à cause des livres bibliques qui y sont conservés (*Homélie contre les chrétiens judaïsants* 1, 6-8). Le caractère extensif des interdictions prononcées est justifié, comme chez Jérôme, par la crainte de conversions massives de chrétiens au judaïsme ; cette menace est exprimée par une métaphore filée qui définit la pratique juive (*Ioudaikon ethos*) comme une maladie (*nosêma*) contagieuse, une épidémie, qui nécessite que les chrétiens, assimilés à des « médecins », administrent rapidement les « médicaments » appropriés. L'assimilation du judaïsme à une maladie est un cliché pour la première fois documenté en Égypte au III^e siècle avant notre ère, où une tradition interprétative fait des juifs les descendants d'Égyptiens malades de la lèpre (Manéthon, cité par Josèphe, *Contre Apion* 1, 229-279. Cette tradition est reprise dans la littérature hellénistique (Lysimaque cité par Josèphe, *Contre Apion* 1, 305) et latine (Tacite, *Histoires* 5, 3-4) avant d'être réinvestie par les auteurs chrétiens (Origène, *Homélies sur les Nombres* 6, 4, 1) dans le cadre de la polémique anti-juive [Lanfranchi 2019].

**Jean Chrysostome, *Homélies contre les chrétiens judaïsants* 4, 3
(trad. M. Attali, éd. PG 48, 875)**

Mais avant que je ne me lance dans la bataille contre les juifs, je voudrais parler à ceux qui sont membres de notre propre corps (*melos*), ceux qui semblent appartenir à nos rangs bien qu'ils pratiquent le culte (*therapeuein*) de ces gens-là et prennent sur eux de défendre chacun d'entre eux dans les combats. À mon avis, ils méritent une condamnation plus sévère que n'importe quel juif. Non seulement les sages et les intelligents, mais aussi ceux qui possèdent un tant soit peu de raison et d'intelligence, seraient d'accord avec moi sur ce point. Je n'ai besoin ni d'arguments habiles, ni de raisonnements élaborés, ni de longues phrases pour le prouver ; il sera suffisant de leur poser quelques questions simples et de les piéger par leurs réponses.

Quelles sont ces questions ? Je les poserai à chacun de ceux qui sont atteints de cette maladie : « Es-tu chrétien (*Christianos*) ? Pourquoi donc ce zèle (*zêlos*) pour les Juifs ? Es-tu juif (*Ioudaios*) ? Pourquoi donc causes-tu tant de troubles dans l'Église (*ekklêsia*) ? Un Persen ne se range-t-il pas du côté des Perses ? Un barbare du côté des Barbares ? Un homme qui vit dans l'empire romain ne partagera-t-il pas nos lois (*politeia*) ?

La différence entre les Juifs et nous n'est pas mince, n'est-ce pas ? La controverse qui nous oppose est-elle à ce point insignifiante que vous puissiez considérer que l'un est l'autre ? Pourquoi mélangerez-vous ce qui ne peut l'être ? Ils ont crucifié le Christ que vous adorez. Voyez-vous combien la différence est grande ? ».

Dans sa quatrième homélie, Jean Chrysostome insiste longuement sur l'incompatibilité entre judaïsme et christianisme, qui constituent selon lui deux religions [→] radicalement différentes. Pour décrire la communauté des chrétiens telle qu'il la conçoit, l'auteur utilise des termes empruntés au domaine biologique et militaire. Il élabore une analogie entre la distinction juifs/chrétiens et celle qui opposait les Romains aux barbares, notamment les Perses, posant ainsi la question l'articulation des éléments politiques, ethniques et religieux dans la conception tardo-antique des identités [→].

Dans le cadre de sa stratégie de délégitimation, Jean Chrysostome n'aborde le judaïsme que par ses pratiques, utilisant le verbe *therapeuein*, « rendre un culte », quand le christianisme est principalement défini comme la croyance en la messianité de Jésus. L'accusation de peuple déicide formulée à l'encontre des juifs (1 *Thessaloniens* 2, 14-16 ; Justin, *Dialogue avec Tryphon* 133, 3 ; Mélicon de Sardes, *Sur la Pâque* 73-75) constitue un fossé insurmontable et interdit tout rapprochement entre eux et les chrétiens. Dans la hiérarchie que construit l'auteur, les chrétiens judaïsants sont jugés pires que les juifs car ils sont coupables d'hypocrisie et représentent une menace plus dangereuse pour l'Église, un véritable ennemi de l'intérieur. Contrairement aux individus jugés hérétiques par Épiphane et Jérôme [*supra*, n°1], les « demi-chrétiens » (*Homélies contre les chrétiens judaïsants* 1, 4) ici brocardés n'avaient pas d'ascendance juive ; eux-mêmes ne voyaient toutefois aucune contradiction entre leur identité chrétienne et l'accomplissement de rituels que les autorités ecclésiastiques considéraient, elles, comme des marqueurs identitaires du judaïsme. Bien que le témoignage de Jean Chrysostome s'inscrive indubitablement dans le genre polémique, son argumentation serait vouée à l'échec s'il affabulait. Il existait donc vraisemblablement dans l'Antioche du IV^e siècle des personnes que l'évêque identifiait comme chrétiennes et qui fréquentaient l'église mais qui, au moins ponctuellement, participaient à des rituels que le même évêque identifiait comme « juifs ». Ce texte polémique révèle donc l'écart entre les catégories identitaires normatives que tentaient d'imposer les autorités religieuses et la diffusion de certaines pratiques, dont la popularité dépassait le groupe religieux auquel elles étaient principalement associées. C'est notamment en s'appuyant sur ces descriptions que l'historiographie a élaboré la catégorie des « judéo-chrétiens » [Stöckl Ben Ezra 2003].

L'attractivité des fêtes juives sur les chrétiens dénoncée dans ces homélies antiochiennes transparait également dans la législation chrétienne, et en particulier dans les canons dits du concile de Laodicée, qui rassemblent des règles édictées par les Églises de Phrygie entre 360 et 380 [→ CONCILES]. On y retrouve l'interdiction de fêtes communes avec les juifs, exprimées, comme chez Jean Chrysostome, par le verbe *suneortazein* (canon 37). Parmi les fêtes visées par le concile, Pessah/Pâque (canon 38) et le shabbat (canon 29) [→ CALENDRIERS] sont nommément visés : ceux qui se reposent le samedi sont explicitement accusés de « judaïser » (*ioudaizein*) et voués à l'anathème.

4. Une iconographie judéo-chrétienne ? L'exemple du Haut-Golan

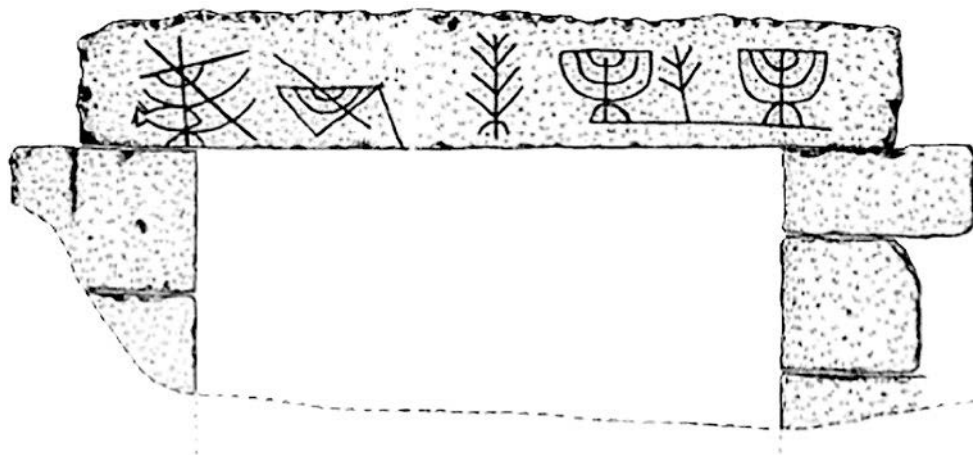
L'adjectif « judéo-chrétien » est utilisé pour identifier des bâtiments ou des objets qui portent simultanément voire combinent des iconographies habituellement attestées en milieu juif ou chrétien, au point d'être dès l'Antiquité interprétées comme des marqueurs identitaires de ces deux religions [→ ESPACES FUNÉRAIRES]. Toutefois, le relevé des motifs, leur interprétation et leur datation font l'objet d'intenses débats qu'il paraît impossible de trancher

dans bien des cas. Même lorsqu'on parvient à un consensus sur le caractère judéo-chrétien d'un document, cela ne signifie pas qu'on s'accorde sur l'identification exacte de son milieu producteur, puisqu'on ignore si ses membres s'identifient eux-mêmes comme des juifs ou comme des chrétiens. Les dessins gravés sur de grands bâtiments en pierre, à l'usage vraisemblablement communautaire ou public, situés dans plusieurs villages du Haut-Golan, ont ainsi été datés entre le II^e et le VI^e siècle et ont suscité des interprétations variées.

Linteau en basalte trouvé dans le village de Breika en *Palaestina II* (Fig. 22a)



Linteau en basalte trouvé dans le village de Farj en *Palaestina II* (Fig. 22b)



Sur le premier linteau [fig. 22a], on s'accorde à voir dans le médaillon central la combinaison d'une croix chrétienne et d'une menorah, le chandelier à sept branches qui faisait partie du mobilier du temple de Jérusalem et dont la représentation est devenue un symbole juif à l'époque romaine. Cette combinaison, qui n'est pas inédite, est désormais couramment interprétée comme un motif iconographique judéo-chrétien [Ma'oz 2010].

Le décor du second linteau [fig. 22b] est beaucoup plus riche et encore davantage sujet à l'interprétation. C. Dauphin identifie, de gauche à droite, la combinaison d'une menorah, d'une croix-mât de navire, de la lettre hébraïque waw et d'un poisson, suivie d'une charrue renversée, d'une grande palme, d'une seconde menorah, d'une petite palme et enfin d'une troisième menorah [Dauphin 1994]. Dans un autre article [Dauphin 2012], elle

précise que toutes les incisions ont la même profondeur, preuve qu'elles auraient été réalisées simultanément et ne seraient donc pas le résultat de gravures successives liées à un changement d'occupation du site. Elle classe les différents « signes » en quatre groupes identitaires : « purement juif » (menorah) ; « uniquement chrétiens » (croix et ancre) ; « appartenant aux deux religions » (dont palme, poisson, navire) et « particuliers au judéo-christianisme » qu'elle appelle également « Église de la Circoncision » (waw, croix-mât de navire et charrue).

Sur la base de parallèles stylistiques, C. Dauphin date le décor entre la fin du II^e et le début du V^e siècle, période à laquelle une partie des juifs vivant à Farj seraient devenus des fidèles du Christ tout en conservant au moins une partie de leur identité juive. De nombreux commentateurs privilégient une datation plus tardive : Zvi Uri Ma'oz [2010] signale que la région est peuplée depuis la fin du V^e siècle de chrétiens miaphysites [→ JUSTINIEN], des Ghassanides venus de la péninsule arabique. Il interprète l'iconographie des linteaux comme l'indice d'une implantation d'ébionites [*supra*, n°1], donc d'hérétiques chrétiens qui n'auraient donc, selon lui, rien à voir avec le judaïsme.

Bibliographie

- Becker, Reed 2003 : A. Y. Reed, A : Becker, *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Tübingen.
- Bernard 2017 : D. Bernard, *Les disciples juifs de Jésus du I^{er} siècle à Mahomet : recherches sur le mouvement ébionite*, Paris.
- Boyarin 2004 : D. Boyarin, *Border Lines : The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia.
- Dauphin 1994 : C. Dauphin, « Villages désertés juifs et chrétiens du Golan », *Archeologia* 297, p. 54-64.
- Dauphin 2012 : C. Dauphin, « Où se trouvaient les judéo-chrétiens ? », *Le Monde de la Bible* 202. En ligne : <https://www.mondedelabible.com/judeo-chretiens>.
- Dunn 1991 : J. Dunn, *The Partings of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London.
- Jaffé 2003 : D. Jaffé, « Les relations entre les Sages et les judéo-chrétiens durant l'époque de la Mishna. R. Eliézer ben Hyrcanus et Jacob le min disciple de Jésus de Nazareth », *Pardès* 35/2, p. 57-77.
- Jaffé 2009 : D. Jaffé, « Les Sages du Talmud et l'Évangile selon Matthieu », *Revue de l'histoire des religions* 226/4, p. 583-611.
- Jaffé 2017 : D. Jaffé « Le serpent de l'hérésie ou la présence de judéo-chrétiens parmi les Sages du Talmud. Nouvelles considérations » dans J.-M. Auwers, R. Burnet, D. Luciani (éd.), *L'antijudaïsme des Pères. Mythes et/ou réalité ? Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (20-22 mai 2015)*, Paris, p. 61-75.
- Lanfranchi 2019 : P. Lanfranchi, « La "maladie" du judaïsme chez Jean Chrysostome », *Tsafon* 78, p. 47-64.
- Leibowitz 1968 : Y. Leibowitz, « Sur le prétendu "héritage judéo-chrétien commun" », *Cités* 34/2, 2008, p. 16-25 (1^{ère} publication en hébreu dans le quotidien *Haaretz*, 1968).
- Ma'oz 2010 : Z. U. Ma'oz, « Jews and Christians in the ancient Golan heights », *Israel Exploration Journal* 60/1, p. 89-93.
- Mimouni 1998 : S. C. Mimouni, « Les Nazoréens. Recherche étymologique et historique », *Revue biblique* 105/2, p. 208-262.
- Mimouni 2004 : S. C. Mimouni, *Les chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Paris.
- Pourkier 1992 : A. Pourkier, *L'hérésologie chez Épiphane de Salamine*, Paris.
- Sebban 2012 : J. Sebban, « La genèse de la "morale judéo-chrétienne" », *Revue de l'histoire des religions* 229/1, p. 85-118.
- Simon 1948 : M. Simon, *Verus Israel : étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris.

Stöckl Ben Ezra 2003 : D. Stöckl Ben Ezra, « Christians observing “Jewish” festivals of Autum », dans P.J. Tomson, D. Lambers-Petry (éd.), *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, Tübingen, p. 57-73.

Références des illustrations

Fig. 22a : Linteau en basalte trouvé dans le village de Breika en *Palaestina II*. Dessin G. Schumacher, *The Jaulan*, London, 1888, p. 115, fig. 23 (domaine public)

Fig. 22b : Linteau en basalte trouvé dans le village de Farj en *Palaestina II*. Dessin © C. Dauphin 1994, reproduit avec l'autorisation de l'éditeur

Représentations du divin

1. RIVALITÉS DIVINES

Francesco Massa

Encore aujourd'hui, la question des rapports entre les divinités gréco-romaines et le dieu chrétien est souvent abordée à partir de deux approches opposées : soit on considère que la figure de Jésus aurait intégré plusieurs éléments des divinités traditionnelles, soit on refuse toute idée d'influences extérieures sur la construction de la divinité du Christ. Pendant longtemps, ce débat a été influencé par les controverses entre théologiens protestants et catholiques, en particulier autour de la pureté originelle du premier christianisme et de sa subséquente dégénérescence au contact des religions des mondes grec et romain [Smith 1990 ; Alvar 2008, p. 382-392]. Entre la fin du ^{xix}^e et le premier quart du ^{xx}^e siècle, les travaux d'un groupe de théologiens de l'Université de Göttingen (souvent appelés la *Religionsgeschichtliche Schule*) ont essayé de souligner les racines judéo-hellénistiques et gréco-romaines du christianisme. Cette analyse a pendant longtemps influencé les recherches sur la question. La limite la plus claire de ces ouvrages était de mettre en évidence les parallélismes superficiels, sans considérer ni la chronologie des documents ni leur diffusion géographique. De plus, ces recherches représentaient le « paganisme » et le « christianisme » des premiers siècles de notre ère comme deux systèmes religieux aux frontières bien établies, qui se feraient face sur un champ de bataille [→PARTIE I, n°2.2.2].

Afin d'abandonner de telles théories de dérivation à sens unique, il est plus pertinent de revenir aux sources antiques et de comprendre comment celles-ci interprétaient les analogies entre Jésus et les autres divinités de l'époque. La question d'ailleurs se posait déjà au ⁱⁱ^e siècle. Comme le pointaient déjà l'*Apologie* du chrétien Justin (vers 150) ou le *Discours vrai* du philosophe païen Celse (vers 180), les vies des personnages mythiques présentaient plusieurs analogies avec les récits et les croyances des chrétiens. Asclépios, Orphée, Dionysos, Mithra, ou Sarapis, toutes ces figures ont été interprétées comme de possibles rivaux du Christ. En outre, et depuis plusieurs siècles, la spéculation philosophique avait réinterprété certaines figures mythiques traditionnelles de façon à les présenter comme des paradigmes de vertu et des modèles capables d'incarner des qualités philosophiques ou religieuses et de servir d'exemple pour le genre humain dans son ensemble [Van Nuffelen 2011]. De fait, ce sont surtout ces histoires et ces personnages traditionnels, (ré)interprétés par la philosophie, qui ont constitué les motifs auxquels les chrétiens des premiers siècles se sont confrontés.

La question des analogies entre Jésus et les figures divines traditionnelles a aussi occupé le terrain des représentations figurées, donc d'un autre langage, visuel. Une partie des images chrétiennes a parfois été comprise comme une alternative et une mise à distance de l'iconographie traditionnelle. Thomas F. Mathews [1993] a par exemple développé l'idée que les images qui circulaient dans l'empire porteraient l'écho des rivalités entre païens et chrétiens dans ce qu'il a appelé un « choc des dieux » (*clash of gods*). Malgré les

critiques [Poilpré 2005], l'approche invite à s'interroger sur les modalités de constructions des images chrétiennes. D'ailleurs, le problème des images est aussi évoqué par les auteurs antiques : à l'époque constantinienne, Eusèbe de Césarée mentionne l'existence à Césarée Panéas d'une figuration du miracle de Jésus et l'hémorroïsse que certains disaient être une statue d'un dieu grec [→CÉSARÉE PANÉAS]. Encore au VI^e siècle, l'historien Théodore le Lecteur, cité par Jean Damascène, rapporte l'histoire d'un peintre qui fut puni pour avoir utilisé un dieu païen pour représenter la chevelure du Christ (Jean Damascène, *Discours* 3, PG 94, 1413).

La diffusion du christianisme dans les territoires de l'empire a eu pour conséquence qu'une multitude de divinités a été comparée au nouveau dieu chrétien. Mais c'était telle ou telle caractéristique des divinités traditionnelles qui attirait tour à tour l'attention et la polémique des auteurs chrétiens, plutôt qu'un seul dieu. Aucune divinité traditionnelle n'a jamais été considérée, dans les sources, comme le rival unique et exclusif du dieu chrétien. Parmi les nombreux exemples que l'on aurait pu choisir, on analysera plus particulièrement les rapports de Dionysos [*infra*, n°1], Mithra [*infra*, n°2] et Sarapis [*infra*, n°3] avec la figure de Jésus.

1. Dionysos : vin et retour à la vie

Dieu de la vigne et du vin, de la folie et de l'emprise possessionnelle (en grec, *mania* et *enthousiasmos*), le culte de Dionysos était célébré dans tous les territoires de l'empire, en Orient comme en Occident. Le dieu intervenait comme personnage dans plusieurs textes littéraires (encore au V^e siècle, comme dans les *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis). Les philosophes néoplatoniciens utilisaient ses mythes pour illustrer leurs théories de l'âme et de l'intellect universels [Pépin 1970]. Son iconographie est attestée aussi bien dans les édifices publics que dans les espaces domestiques et funéraires [Parrish 2004]. Sur ces bases, Dionysos est devenu une figure exemplaire des interactions religieuses dans le monde romain [Massa 2014], comme le montre aussi le dossier sur le vin et la vigne.

Vers le milieu du II^e siècle, le chrétien Justin retrouvait dans la biographie de Dionysos plusieurs analogies avec la vie de Jésus : la naissance d'un dieu et d'une femme mortelle, la mort violente, le retour à la vie et la montée au ciel (*Apologie* 1, 54, 4-6 ; *Dialogue avec Tryphon* 69, 2). L'auteur chrétien ne niait pas ces ressemblances : au contraire, elles auraient été le résultat de l'action des démons, qui auraient créé de fausses divinités pour tromper les humains et les éloigner du Christ. À la même époque, le langage dionysiaque pouvait aussi servir de modèle pour la construction du nouveau langage chrétien, comme il avait déjà servi dans le judaïsme alexandrin du I^{er} siècle (Philon, *Sur la vie contemplative* 85-88). Au tournant des II^e-III^e siècles, Clément d'Alexandrie utilise des vers prononcés par Dionysos dans les *Bacchantes* d'Euripide pour représenter des scènes chrétiennes et pour évoquer la fonction de Jésus comme initiateur aux mystères chrétiens (*Protreptique aux Hellènes* 12, 119, 2-3 et *Stromates* 4, 25, 162, 3-4).

1.1. Athanase d'Alexandrie : la rivalité de deux maîtres

Ce double processus – de rejet des pratiques dionysiaques et de récupération de leur lexique – est encore attesté chez les auteurs chrétiens du IV^e siècle. Vers 380-390, Jean Chrysostome se sert par exemple du vocabulaire de la *mania* dionysiaque tantôt pour condamner les pratiques dionysiaques comme expression du diable (*Homélie aux Antiochiens* PG 49, 34), tantôt pour représenter l'attitude pieuse de Marie-Madeleine à l'égard du Christ (*Homélie sur l'Évangile de Matthieu* 6, PG 57, 69).

La représentation d'une rivalité entre Jésus et les divinités païennes est aussi explicite dans un traité d'Athanase d'Alexandrie, *Sur l'incarnation du verbe*, rédigé vers 335-337, afin de présenter le message chrétien de salut. Le texte est le deuxième volet d'un projet apologetique qui avait vu d'abord la rédaction d'un ouvrage condamnant la religion traditionnelle (*Contre les païens*). Dans son traité, Athanase évoque Asclépios, Héraclès et Dionysos comme de possibles rivaux du Christ. Le choix est sans doute lié au statut semi-divin et à l'origine mortelle que les sources anciennes accordaient parfois à ces trois figures. D'après Athanase, Asclépios était considéré comme un dieu puisqu'il avait inventé la médecine et Héraclès puisqu'il avait tué les monstres qui menaçaient la terre (*Sur l'incarnation du verbe* 49). De tels exploits néanmoins ne pouvaient être comparés à ceux du Christ, qui avait ressuscité les morts et changé radicalement le destin des mortels. La même différence existerait entre Dionysos et Jésus.

Athanase, *Sur l'incarnation du Verbe* 49 (trad. F. Massa, éd. Ch. Kannengiesser, SC n°199)

Dionysos est honoré chez eux [les païens] puisqu'il fut maître d'ivresse (*methês ... didaskalos*) pour les hommes. Le véritable Sauveur et le Seigneur de toutes choses, en revanche, celui qui a enseigné la tempérance (*sôphrosunês didaxas*) est l'objet de leurs moqueries.

Le Dionysos, dieu du vin, n'est qu'un maître d'ivresse, tandis que le Christ est le maître de la *sôphrosunê*, une forme de sagesse qui est l'une des vertus du philosophe depuis l'époque classique (p. ex. dans le *Charmide* de Platon). Malgré les apparences, les domaines des deux figures divines ne sont pas comparables. Athanase se sert des clichés de folie et d'excès qui caractérisaient les représentations dionysiaques pour donner une image dégradante du dieu grec. Le problème aux yeux de l'évêque était sans aucun doute l'utilisation du vin dans les rituels dionysiaques et dans les rituels chrétiens, ce qui rapprochait dangereusement leurs pratiques. Les rapprochements autour du vin sont confirmés également par la documentation iconographique. Les images de cette époque nous montrent que les chrétiens ont utilisé le modèle dionysiaque pour diffuser la conception d'un dieu qui concentrait sur sa propre figure des thèmes et des aspects de la production et de l'usage du vin : il suffit de penser à la mosaïque de la voûte du Tombeau M de la nécropole du Vatican, qui pourrait représenter le triomphe d'un Christ solaire entouré de feuilles de vigne [→ FIGURES PARTAGÉES, n°2], ou encore les mosaïques du dit mausolée de Constantia, la fille de l'empereur Constantin, à Rome.

1.2. Himérios : une influence chrétienne sur le mythe de Dionysos ?

Encore au IV^e siècle, les auteurs païens continuaient de proposer des réflexions autour du rapport entre Dionysos et le vin. Un texte d'Himérios, maître de rhétorique à Athènes dans les années 350-370, en donne un exemple intéressant. Il s'agit d'un discours adressé à un étudiant où le rhéteur reprend le mythe de l'agression et de la mise à mort de Dionysos par les Titans.

Himérios, Discours 43, 5 (trad. F. Massa, éd. A. Colonna, *Himerii declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis*, Roma, 1952)

Dionysos était encore jeune, et la race des Telchines poussait contre le dieu. Bacchus grandissait, et tous les Titans crevaient de jalousie. Finalement, puisqu'ils n'arrivaient pas à se retenir, ils voulurent le mettre en pièce ; alors ils préparaient des expédients, des potions, des instruments de torture contre lui et des sortilèges de l'esprit. Ils haïssaient Silène et Satyre, à ce que je pense, et les nommèrent imposteurs (*goêtas*), parce qu'ils étaient favorables à Bacchus. Que s'est-il passé après cela ? Dionysos était couché, blessé, je crois, et il déplorait le coup mortel ; la vigne était abattue, le vin était triste, et la grappe semblait pleurer ; Bacchus ne pouvait pas bouger la cheville harmonieusement. Toutefois à la fin il n'y eut ni larmes, ni trophée de guerre. Zeus, en effet, qui regardait, avait tout vu et, après avoir soulevé Dionysos (*ton Dionyson egeiras*), comme le dit le récit, il fit disparaître les Titans, d'après le mythe.

Le récit d'Himérios présente des éléments de nouveauté par rapport à la tradition : notamment le rôle joué par Satyre et Silène qui sont impliqués dans la tentative de mise à mort organisée par les Titans contre le jeune Dionysos. Les deux personnages du cortège bachique sont nommés *goêtes*, un terme qui désigne généralement les « imposteurs », mais aussi les « magiciens » [→RITUELS MAGIQUES] et qui, depuis les *Bacchantes* d'Euripide, était souvent associé au dieu et représentait l'accusation traditionnelle de ceux qui s'opposaient à la diffusion de son culte (p. ex. Origène, *Contre Celse* 2, 34). L'historiographie a parfois inscrit cette réécriture d'Himérios dans une « christianisation » du mythe : l'intervention de Zeus serait à lire comme la conséquence d'un plan divin bien établi qui répondrait à la projection de la mort et de la résurrection du Christ sur le récit païen [Herrero 2010, p. 372]. Néanmoins, le passage d'Himérios est plus probablement influencé par le climat de compétition religieuse de l'époque. La représentation de ce Dionysos, blessé et souffrant, se construit par opposition et en concurrence avec l'image du Christ. En outre, la vigne et le vin ne sont pas ici utilisés pour parler de manière allégorique de la mort de Dionysos, comme le faisait par exemple Diodore de Sicile (*Bibliothèque historique* 3, 62, 7) ; et le récit n'est pas non plus lié aux interprétations platoniciennes du mythe attestées depuis Plotin [Pépin 1970]. Himérios utilise le vin et la vigne pour souligner la douleur de la nature face au destin de Dionysos, car la blessure du dieu correspond à la blessure des vignes et des grappes.

2. Mithra : lumière et initiation

Le culte de Mithra est attesté dans les territoires de l'empire romain dès la fin du I^{er} siècle (Stace, *Thébaïde* 1, 716-719). Malgré des origines perses et une iconographie qui met l'accent sur le caractère exotique et oriental du dieu (bonnet phrygien, pantalon à la perse, etc.),

les pratiques mithriaques étaient de type romain. La « romanité » de ces cultes est attestée par le respect du calendrier romain, l'interprétation avec la figure du Soleil invaincu (*Sol invictus*) dans les inscriptions impériales à partir du principat d'Aurélien (270-275), ou l'adresse au dieu comme « défenseur de leur empire » (*fautor imperii sui* : ILS 659) dans une inscription de Carnuntum (*Pannonia I*, en Basse-Autriche actuelle) dédiée par les empereurs en 308. Comme pour les autres divinités venues d'Orient et diffusées par les mouvements de populations, le culte de Mithra s'est intégré dans les territoires de l'empire en prenant une forme rituelle « romaine ».

Les pratiques mithriaques posent d'abord un problème de sources. La documentation dont nous disposons est principalement archéologique : des bâtiments à l'architecture spécifique (le *mithraeum*), des inscriptions et des représentations iconographiques (reliefs, fresques ou statues) qui posent de considérables problèmes d'interprétation [Bricault, Roy 2021]. En revanche, les témoignages littéraires sont peu nombreux ; ils se limitent pour la plupart à de rares occurrences dans des textes néoplatoniciens, qui proposent une réinterprétation philosophique de la figure du dieu (comme l'*Antre des nymphes* de Porphyre), et aux textes polémiques et apologetiques chrétiens, qui soulignent les aspects violents et immoraux de la divinité.

Le succès connu par les pratiques mithriaques jusqu'au moins au début du v^e siècle a fait du dieu un rival du Christ, aussi bien dans les sources anciennes que dans l'historiographie. Une phrase d'Ernest Renan dans les années 1880 – et encore souvent citée aujourd'hui – résume clairement les termes du débat : « si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste » [1882, p. 579]. Ainsi le savant français soulignait le dynamisme et la diffusion du culte de Mithra dans les territoires de l'empire, en donnant au dieu d'origine perse le rôle de véritable rival du Christ, le seul qui aurait pu prendre la place du christianisme à la fin de l'Antiquité. Une telle hypothèse connut un grand succès, non seulement dans les études des spécialistes, mais aussi auprès du grand public. Elle fut en quelque sorte confirmée par le grand expert du mithraïsme de la première moitié du xx^e siècle, Franz Cumont, qui, dans son livre *Les mystères de Mithra*, affirmait qu'au milieu du iii^e siècle « il sembla un instant que le monde dût devenir mithriaste » [1913 (2013, p. 157)]. Comme nous l'avons vu plus haut cependant, cette vision des rapports entre une seule divinité païenne et le Christ ne correspond pas à la réalité religieuse du monde romain.

Comme pour Dionysos, la rivalité entre Mithra et Jésus apparaît déjà au milieu du ii^e siècle lorsque Justin affirme que les démons ont imité l'eucharistie dans les traditions des « mystères de Mithra », où d'après l'auteur chrétien « on présente du pain et une coupe d'eau, et on prononce en même temps certaines formules » (*Apologie* 1, 66, 4). L'espace du *mithraeum* devient le lieu d'un rituel qui imiterait le repas rituel chrétien. Le parallélisme continue jusqu'au iv^e siècle. Dans les années 340, Firmicus Maternus, un auteur d'origine sicilienne converti au christianisme après avoir rédigé une œuvre astrologique (la *Mathesis*), avait publié un traité polémique riche d'informations sur les cultes à mystères païens. *L'erreur des religions païennes* s'inscrit dans un moment central des transformations religieuses de l'époque post-constantinienne : les fils de Constantin avaient inauguré une politique de limitation de la liberté de culte pour les cultes traditionnels. Firmicus Maternus se fait sans doute l'interprète zélé de ce changement en demandant aux empereurs la suppression physique des cultes païens.

Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes* 19, 1-3 (trad. R. Turcan, CUF)

1. « Regarde, épousé : salut, épousé ! Salut, jeune lumière (*neon phôs*) ! ». Pourquoi précipiter ainsi un pauvre homme dans les abîmes, croyance de malheur ? Pourquoi lui promets-tu les gages d'une fausse espérance ? Il n'est point de lumière, chez toi, ni personne qui mérite de s'entendre nommer « épousé ». Il n'est qu'une seule lumière, un seul époux (*unum lumen est, unus est sponsus*) : le Christ a reçu la grâce de porter ces noms. Tu ne pourras pas t'approprier la gloire d'une félicité qui n'est point de toi, ni te parer de l'éclat d'une lumière qui est du ciel. Tu t'es abîmé dans les ténèbres et la crasse. Là règnent la fange, la crasse, l'obscurité aveugle et l'horreur d'une nuit éternelle (*perpetuae noctis*) !

2. Si tu veux que la lumière irradie sur toi ne fût-ce qu'un faible éclat, redresse la tête, ouvre tes yeux déprimés et renonce à tes errements actuels pour te porter vers celui qui a dit : « Je suis la lumière du monde » [Jean 9, 5]. Ses divins préceptes renferment la vertu d'illuminer en cette vie terrestre notre activité de chaque jour [...].

3. Mais pour étouffer l'effronterie d'une voix sacrilège, je m'en vais montrer, en me fondant sur les oracles des saintes Écritures, qui est vraiment l'« époux ». Je prouverai ainsi que l'époux est le Christ et l'épouse l'Église qui donne chaque jour à ce père adorable des fils spirituels. Pour cette démonstration, il faut que s'ouvrent à nous les secrets vénérables des prophètes, que la vérité des saints oracles nous éclaire !

L'originalité du traité est exprimée par le choix de se concentrer notamment sur des divinités provenant de l'Orient. Chez Firmicus, le dieu Mithra est étroitement lié au peuple des Perses et son culte prend la forme d'une *religio* non-romaine et barbare. C'est un élément récurrent de la rhétorique de l'altérité religieuse qui ne s'exprimait pas que chez les auteurs chrétiens : il suffit de penser à l'Édit contre les manichéens promulgué en 302 par Dioclétien (→ LÉGISLATION, n°1 ; → MANICHÉENS). La question qui est au cœur du passage est celle de la lumière qui mettait en compétition Mithra, *Sol invictus*, et le Christ, vraie lumière de salut. Ce thème est aussi lié à l'architecture des lieux de culte mithriaques. Le *mithraeum* était souvent un espace souterrain (construit artificiellement) qui se trouvait dans le centre des villes, où la lumière du soleil ne pénétrait guère, les ouvertures sur l'extérieur étant peu nombreuses et petites. Dans *L'erreur des religions païennes*, le *mithraeum* n'est plus le lieu du faux banquet eucharistique de Justin, il devient le symbole de la perte des cultes païens, qui s'opposent à la lumière du christianisme, selon une rhétorique courante dans les textes chrétiens.

Le passage s'ouvre sur une formule initiatique en grec qui devait être prononcée par les participants au culte de Mithra [Turcan 1982, p. 296]. Certes, l'interprétation de Firmicus est déformée, mais les formules initiatiques contenues dans *L'erreur des religions païennes* ne sont pas nécessairement une invention de l'auteur et le traité demeure une source essentielle pour notre compréhension du culte de Mithra et des autres divinités d'origine orientale. Firmicus ne précise pas le nom de la divinité associée à cette formule initiatique, mais le terme *nymphos* pourrait renvoyer à un grade de l'initiation mithriaque [Adrych 2021]. L'auteur chrétien ne cherche pas à donner une image exhaustive de l'initiation mithriaque : il s'attache en revanche à montrer la supériorité du Christ dans la comparaison avec la divinité païenne. L'initiation au culte de Mithra s'inscrit dans des enjeux polémiques qui déforment la réalité cultuelle des groupes mithriaques.

3. Sarapis : dieu nouveau et guérisseur

Nouveau culte fondé à l'époque des Ptolémées (dans la première moitié du III^e siècle avant notre ère), le nom de Sarapis est étroitement lié à la cité d'Alexandrie [→SÉRAPÉUM]. Le dieu est une divinité publique et poliade autour de laquelle se construisait l'identité des habitants de la ville. Le statut de Sarapis comme « divinité nouvelle » représentait un premier domaine de confrontation avec les auteurs chrétiens, qui voyaient un danger de superposition avec la figure du Christ. Vers 244-249, dans son *Contre Celse*, Origène dénonce l'absurdité du culte alexandrin de Sarapis, car celui-ci « n'avait jamais été dieu » et s'efforce de démontrer que Jésus « bien qu'il semble s'être fait homme récemment, il n'est pas du tout nouveau » (5, 37). L'urgence de souligner la différence avec le Christ montre bien que la rivalité entre les deux divinités était un enjeu important dans les débats entre païens et chrétiens de l'époque. Le judaïsme hellénistique avait d'ailleurs identifié Sarapis au personnage biblique de Joseph qui avait, d'après le récit biblique, vécu en Égypte et qui là-bas avait mis fin à la famine (*Genèse* 41). Une telle identification se fondait sur une étymologie suggérée par Rabbi Judah ben Ilai, actif entre 135 et 170 (Talmud de Babylone, *Avodah Zarah* 43a) et récupérée aussi par les auteurs chrétiens (p. ex. Tertullien, *Aux nations* 2, 8 ; Firmicus Maternus, *L'erreur des religions païennes* 13, 1-6) [Barbu 2016, p. 263-264].

Un champ d'action fondamental de Sarapis était celui des cultes thérapeutiques où le dieu était invoqué comme puissance guérisseuse [Bricault 2008]. À l'époque tardive, Sarapis est souvent honoré comme divinité universelle et omnipuissante, souvent associée à Isis, dans ce que l'on appelle des arétologies, à savoir des invocations ou des hymnes qui honorent les vertus (gr. *aretai*) d'une divinité. Il s'agissait d'un autre aspect qui mettait en confrontation les pratiques de Sarapis et celles des chrétiens.

3.1. Chrétiens et dévots de Sarapis en Égypte

La question de la superposition entre Sarapis et Jésus est aussi évoquée par les auteurs païens tardifs. L'exemple le plus intéressant est celui d'un passage de l'*Histoire Auguste*, un recueil de biographies d'empereurs rédigé sans doute dans la dernière décennie du IV^e siècle et dont l'identification de l'auteur est au centre d'un débat savant. Dans la *Vie de Saturnin*, un usurpateur qui aurait vécu à l'époque de l'empereur Gallien (253-268), mais qui est probablement une invention de l'auteur de la biographie, les Égyptiens sont représentés comme un peuple inconstant, insolent, indiscipliné et désireux de nouveauté (7, 4), composé de plusieurs groupes religieux parmi lesquels les chrétiens et les samaritains (<in> *eis Christiani, Samaritae* : 7, 5). Pour confirmer sa thèse, le biographe cite une lettre qu'aurait envoyée Hadrien au consul Servianus.

Histoire Auguste, *Vie de Saturnin* 8, 1-4 et 7 (trad. F. Paschoud, CUF, légèrement modifiée)

1. Hadrien Auguste salue le consul Servianus. L'Égypte, dont tu me faisais l'éloge, mon très cher Servianus, je me suis rendu compte qu'elle est tout entière légère, instable, et qu'elle virevolte au gré du moindre frémissement de la renommée. 2. Là-bas, ceux qui adorent Sarapis sont chrétiens, et dévots de Sarapis ceux qui se prétendent évêques du Christ (*illic qui Serapem colunt, C<h>ris-*

tiani sunt et devoti sunt Serapi, qui se C<h>risti episcopus dicunt). 3. Il n'y a là-bas pas un seul chef de synagogue des Juifs (*Nemo illis archisynagogus Iudaeorum*), pas un seul Samaritain (*nemo Samarites*), pas un seul prêtre des chrétiens (*nemo Christianorum presbyter*) qui ne soit astrologue (*mathematicus*), haruspice (*haruspex*), masseur (*alipetes*). 4. Le fameux patriarche en personne (*ipse ille patriarcha*), quand il se rend en Égypte, se voit contraint par les uns d'adorer Sarapis, par les autres le Christ. [...]

7. Leur seul dieu est l'argent : c'est lui que les chrétiens, lui que les Juifs, lui qu'adorent aussi toutes les nations (*hunc Christiani, hunc Iud<a>ei, hunc omnes venerantur et gentes*).

La missive est très probablement un faux [Paschoud 2001, p. 243-246] ; mais elle n'en porte pas moins témoignage du fait que, pour des esprits de la fin du iv^e siècle, il existait suffisamment d'aspects semblables pour conduire à comparer explicitement les dévots de Sarapis et du Christ. Pour comprendre le passage, il convient de se référer d'abord au contexte de l'époque : nous ignorons la date précise de la rédaction de l'*Histoire Auguste*, mais elle pourrait suivre le moment de la destruction du Sérapéum (392) et l'auteur était sans doute conscient des tensions entre les païens et les chrétiens de la ville. La lettre s'ouvre sur un jugement de valeur de l'Égypte et de ses habitants, en récupérant un cliché sur les coutumes égyptiennes qui circulait depuis longtemps chez les auteurs grecs et romains (Cicéron, *La nature des dieux* 3, 15, 39 ; Plutarque, *Isis et Osiris* 71-76, 379C-382C). Toutes les pratiques religieuses sont la cible de la lettre, car toutes les religions sont esclaves de l'argent. La tripartition *Christiani, Iudaei et gentes* reprend la taxinomie établie par les auteurs chrétiens dès le début du iv^e siècle [→PARTIE I, n°3.3], ce qui n'est pas courant chez un auteur non chrétien.

La question de la superposition est concentrée sur les dévots de Sarapis et les chrétiens : les deux groupes religieux semblent pratiquer les mêmes formes de vénération, sans que l'auteur n'entre davantage dans les détails. Dans la phrase suivante cependant la fluidité des identités religieuses s'élargit à toutes les composantes religieuses de l'empire : les agents cultuels des juifs, des samaritains et des chrétiens sont aussi des astrologues, des haruspices/devins [→] et des masseurs-guérisseurs, des fonctions, voire des véritables métiers, du monde romain traditionnel.

Le lexique technique utilisé mériterait une analyse plus détaillée : par exemple le terme *patriarcha* qui deviendra courant pour désigner les charges chrétiennes au vi^e siècle (p. ex. Cassiodore, *Variae* 9, 15, 3 et 7 ; Grégoire le Grand, *Lettres* 2, 50 ; 5, 41), à l'époque de l'*Histoire Auguste* est utilisé par les auteurs chrétiens pour parler du monde juif (p. ex. Augustin, *Salairé et rémission des péchés* 2, 34, 56). En revanche, à l'époque d'Hadrien, la fonction du patriarche n'existe pas chez les juifs [→GADARA]. Cela montrerait alors une confusion encore plus marquée entre les divers groupes religieux évoqués dans le passage : l'auteur parlerait de la représentation officielle de communautés juives (*Code théodosien* 16, 8, 8) qui est contrainte d'adorer Sarapis ou le Christ lors de sa venue dans les terres égyptiennes.

L'auteur de la biographie se sert probablement de cette fausse lettre de l'époque d'Hadrien pour proposer une réflexion sur la réalité religieuse de son époque : si le mélange et la superposition concernent la plupart des groupes religieux et si toutes les religions sont unies par le même désir d'argent, les conflits de la fin du iv^e siècle ne sont pas justifiés [Massa 2017].

3.2. Une compétition iconographique ?

L'exemple de Sarapis est aussi utile pour aborder la question iconographique. On a parfois souligné les analogies qui existaient entre les représentations de Jésus et celles de Sarapis. Th. F. Mathews [1993, p. 183-186] mentionne un exemple égyptien.

L'image de Sarapis [fig. 23] a été retrouvée dans la région égyptienne du Fayoum et fait partie d'un ensemble de trois panneaux représentant aussi Isis et une figure barbue. L'image du Christ [fig. 24] est l'une des icônes byzantines les plus anciennes et se trouve dans le monastère Sainte-Catherine dans le sud de la péninsule égyptienne du Sinaï ; elle est traditionnellement datée du ^{vi} siècle. Malgré les quelques ressemblances superficielles, s'agit-il d'une simple récupération de schémas iconographiques traditionnels adaptés à la nouvelle iconographie chrétienne ? Ou faut-il penser à une véritable opération de resémantisation culturelle de la figure de Sarapis dans l'image du Christ ? Il est souvent difficile de trancher entre les deux hypothèses : dans les panneaux cités, le contexte géographique est le même, mais le décalage chronologique est important. Il n'est pas possible de prouver l'existence

Panneau avec image peinte de Sarapis, Égypte, ⁱⁱ^e-ⁱⁱⁱ^e siècle (Fig. 23)



Panneau du Christ pantocrator, monastère Sainte-Catherine du Sinaï, ^{vi}^e siècle (Fig. 24)



d'une mémoire, ne serait-ce qu'iconographique, de Sarapis au moment de la fabrication de l'icône chrétienne.

D'un point de vue méthodologique, il convient de retenir que les images des divinités sont généralement le résultat d'influences diverses : l'iconographie de Sarapis combinait des éléments d'origine égyptienne et grecque (Apis, Zeus, Asclépios, etc.) ; à son tour, l'iconographie du Christ s'est construite sur les modèles traditionnels (berger, philosophe, etc.) qui circulaient dans les territoires du monde romain. L'idée que, dans un monde de l'image tel que l'était le monde romain, l'iconographie ait participé aux dynamiques d'interaction religieuse qui le traversaient est fondamentale également pour comprendre la nature de la compétition religieuse [→FIGURES PARTAGÉES].

Bibliographie

- Adrych 2021 : Ph. Adrych, « "The seven grades of Mithraism", or how to build a religion », dans N. Belayche, F. Massa (éd.), *Mystery Cults in Visual Representation in Graeco-Roman Antiquity*, Leiden – Boston, p. 103-122.
- Alvar 2008 : J. Alvar, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, translator and editor Richard Gordon, Leiden – Boston.
- Barbu 2016 : D. Barbu, *Naissance de l'idolâtrie. Image, identité, religion*, Liège.
- Bricault 2008 : L. Bricault, « Serapide, dio guaritore », dans E. dal Covolo, G. Sfameni Gasparro (éd.), *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*, Roma, p. 55-71.
- Bricault, Roy 2021 : L. Bricault, Ph. Roy, *Les cultes de Mithra dans l'Empire romain*, Toulouse.
- Cumont 1913 [2013] : F. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Paris [réédition critique par N. Belayche et A. Mastrocinque, Torino].
- Herrero 2010 : M. Herrero, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin – New York.
- Massa 2014 : F. Massa, *Tra la vigna e la croce. Dioniso nei discorsi letterari e figurativi cristiani (II-IV secolo)*, Stuttgart.
- Massa 2017 : F. Massa, « Devotees of Serapis and Christ ? A literary representation of religious cohabitations in the 4th century », dans L. Arcari (éd.), *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and in Egypt between the 1st and the 6th century*, Tübingen, p. 213-229.
- Mathews 1993 : Th. F. Mathews, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton [NJ].
- Parrish 2004 : D. Parrish, « Dionysos and his circle in mosaics of Late Antiquity », dans *Mélanges d'Antiquité tardive. Studiola in honorem Noel Duval*, Turnhout, p. 75-84.
- Paschoud 2001 : F. Paschoud, *Histoire Auguste, tome V, 2^{ème} partie*, Paris (CUF).
- Pépin 1970 : J. Pépin, « Plotin et le miroir de Dionysos », *Revue internationale de philosophie* 24, p. 304-320.
- Poilpré 2005 : A.-O. Poilpré, « Bilan d'une décennie de réaction à l'ouvrage de Thomas F. Mathews, *Clash of Gods, A Reinterpretation of Early Christian Art* », *Antiquité tardive* 13, p. 377-383.
- Renan 1882 : E. Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, Paris.
- Smith 1990 : J. Z. Smith, *Drudgery Divine : On the Comparison of Early Christianities and the Religion of Late Antiquity*, Chicago.
- Turcan 1982 : R. Turcan, *Firmicus Maternus. L'erreur des religions païennes*, Paris (CUF).
- Van Nuffelen 2011 : P. Van Nuffelen, *Rethinking the Gods. Philosophical Readings of Religion in the Post-Hellenistic Period*, Cambridge.

Références des illustrations

- Fig. 23 : Panneau avec image peinte de Sarapis, Égypte, II^e-III^e siècle, J. Paul Getty Museum, Malibu, inv. n. 74. AP.21. Photo © Getty's Open Content Program
- Fig. 24 : Panneau du Christ pantocrator, monastère Sainte-Catherine du Sinaï, VI^e siècle, Photo © Eduardo Aguiar Pacheco (domaine public)

2. ALLIANCE AVEC LA DIVINITÉ

Gianmarco Chiari

À la fin du II^e siècle, durant les dernières années du principat de Marc-Aurèle, Celse, un philosophe platonicien, avait essayé d'imaginer un avenir qui, pour l'époque, devait sembler presque paradoxal. Dans son *Discours vrai*, rédigé vers 180, Celse avait soutenu que si les adeptes du christianisme avaient un jour persuadé les Romains d'abandonner leurs propres traditions religieuses pour invoquer « le Très-Haut », c'est-à-dire le dieu chrétien, ce dernier ne serait pas « descendu pour combattre en leur faveur » (*katabas hypermacheitai autôn*), puisqu'il avait déjà promis de telles choses au peuple juif dans le passé, sans résultat (Origène, *Contre Celse* 8, 69). Le philosophe était certainement conscient que dans l'empire romain, la guerre était une activité qui impliquait à la fois les hommes et les divinités, et que la faveur divine était indispensable aux victoires militaires ; il entendait ainsi rappeler à ses lecteurs que le dieu des chrétiens ne serait pas en mesure d'apporter le soutien nécessaire dans la bataille si les Romains invoquaient son aide plutôt que celle des dieux traditionnels.

L'intérêt de Celse pour l'efficacité militaire des divinités n'est cependant pas isolé dans les textes littéraires de l'époque impériale. Au contraire, il ne représente que l'une des premières traces d'une forme plus large de compétition religieuse concernant la force des divinités traditionnelles et du dieu chrétien sur le champ de bataille. De la fin du II^e siècle jusqu'à l'Antiquité tardive, en effet, les auteurs païens et chrétiens ont tenté de présenter leurs divinités respectives comme des combattantes aux côtés des Romains et ont attribué à leur intervention le mérite des succès militaires.

Une autre preuve de cette concurrence est liée à un événement prodigieux qui a touché l'armée romaine : ce que l'on appelle le « miracle de la pluie » [Kovács 2009]. Au cours des campagnes de Marc-Aurèle sur le *limes* danubien (169-175), les troupes romaines s'étaient retrouvées entourées par le peuple germain des Quades et affligées par une grande soif, en raison du manque d'eau dans le camp. Un événement prodigieux vint toutefois à leur secours : une pluie abondante tomba du ciel soudainement et, selon certaines sources, la foudre s'abattit en même temps sur les troupes ennemies. Peu de temps plus tard, les auteurs païens, chrétiens et juifs ont commencé à revendiquer l'origine de cet événement extraordinaire. Entre la fin du II^e et le début du III^e siècle, l'apologiste Tertullien avait déclaré que la pluie était le résultat des prières élevées par les soldats chrétiens (*Apologétique* 5, 25 ; *À Scapula* 4). Dans les premières décennies du III^e siècle, l'historien romain de langue grecque Cassius Dion avait affirmé que le prodige avait été réalisé par un magicien égyptien nommé Arnufis, qui avait invoqué diverses puissances divines et en particulier Hermès (*Histoire romaine* 71, 8-10). L'épisode de la pluie est également mentionné dans le recueil des *Oracles sibyllins* [→ SIBYLLE] : dans le livre 12, écrit par un auteur juif du III^e siècle, le miracle est décrit comme le résultat de l'invocation du « Dieu céleste » par l'empereur lui-même (v. 194-200).

Encore au milieu du III^e siècle, le débat sur l'efficacité du dieu chrétien au combat avait fait l'objet d'une importante œuvre apologétique. Sous le règne de Philippe l'Arabe (244-249), en effet, le théologien et exégète Origène d'Alexandrie avait composé un traité dans le but de réfuter les accusations de Celse. Répondant à son adversaire, l'auteur chrétien avait affirmé que si tous les citoyens romains s'étaient convertis au christianisme et avaient prié le *Logos* à l'unanimité, ils auraient pu vaincre plus d'ennemis que Moïse n'en avait vaincus par ses prières adressées à Dieu (*Contre Celse* 8, 69).

La compétition religieuse concernant l'efficacité militaire des divinités traditionnelles et du dieu chrétien aura ensuite un grand succès pendant l'Antiquité tardive. Au IV^e siècle, les sources se réfèrent souvent à l'intervention et à la participation des divinités dans la guerre, au point d'en faire un élément de cohérence interne dans les discours de l'époque [Heim 1992]. Dans les pages qui suivent, nous analyserons plus particulièrement la représentation des divinités comme alliées des empereurs romains ou du peuple romain dans les sources grecques, païennes et chrétiennes du IV^e siècle. À cette fin, nous examinerons les expressions combinant les termes de la famille lexicale de *summachia* et le substantif *theos*, en incluant également les dérivés morphologiques. *Summachia* est le mot qui, du VII^e siècle avant notre ère jusqu'à l'époque byzantine, est utilisé dans la langue grecque pour désigner à la fois l'alliance militaire comprise comme un instrument de diplomatie – c'est-à-dire l'accord entre deux entités politiques qui présuppose un soutien dans la bataille – et l'action même de « combattre avec quelqu'un » [Couvenhes 2016]. Le terme a donc un sens politique et militaire ; il est utilisé par les auteurs du IV^e siècle pour souligner le lien qui unit l'empereur à la divinité et pour indiquer l'aide divine apportée concrètement dans la bataille.

Parmi les nombreux auteurs qui font référence à une alliance avec les divinités ou avec Dieu au IV^e siècle, nous nous concentrerons toutefois principalement sur trois cas exemplaires : l'évêque Eusèbe de Césarée [*infra*, n°1], l'empereur Julien [*infra*, n°2.1] et le rhéteur Libanios [*infra*, n°2.2 et 3]. À travers l'analyse d'extraits de leurs œuvres et la comparaison avec d'autres textes de la même époque, nous examinerons donc ce mode spécifique de représentation du divin dans la période comprise entre le règne de Constantin (312-337) [→] et celui de Théodose I^{er} (379-395) [→LÉGISLATION, n°3].

1. Eusèbe de Césarée : Moïse, Constantin et l'alliance avec Dieu

Au début du IV^e siècle, la représentation des divinités comme alliées et combattantes aux côtés de l'empereur Constantin devient un motif littéraire récurrent dans la propagande impériale et chez les auteurs, pas seulement chrétiens, de l'époque. Vers 313-315, l'apologiste Lactance écrit *La mort des persécuteurs*, un traité retraçant l'histoire des persécutions contre les chrétiens, de Néron à Maximin Daïa (ou Daza), et décrivant les morts violentes des empereurs persécuteurs. Dans cet ouvrage, la victoire de Constantin sur Maxence en 312 est présentée comme la conséquence d'une intervention divine : au cours de l'affrontement, l'empereur reçoit en secours la main de Dieu qui, dominant les rangs des combattants, conduit son protégé à la victoire (44, 9 : *manus Dei supererat aciei*). Quelques années plus tard, le rhéteur Nazarius, dans son *Panégyrique* de 321, rappelle, dans un langage plus ambigu, qu'à l'occasion de la campagne militaire contre Maxence, une *caelestis exercitus* et des *militiae* divines avaient été envoyées pour aider Constantin par son défunt père Constance Chlore – qui était désormais devenu un dieu (*Panégyrique* 14 s.).

Après la victoire finale sur son ancien allié Licinius en 324, Constantin lui-même présente ses succès militaires comme le résultat d'une alliance avec la divinité. On en trouve une trace dans le discours *À l'Assemblée des saints*, rédigé en latin vers 324-325 et traduit plus tard en grec [Cristofoli 2005 ; Morlet 2018]. Dans ce texte, l'empereur rappelle que le dieu chrétien est venu à son secours suite à ses prières sur le champ de bataille et exhorte le peuple à remercier le Christ pour son salut et celui de l'État, afin qu'il continue d'être son « allié invincible » (*aettêtos summachos* : *À l'Assemblée des saints* 26). De même, dans l'ouverture de la lettre envoyée au roi de Perse Shâpûr II, un texte de datation incertaine contenu dans la *Vie de Constantin* d'Eusèbe de Césarée, l'empereur se présente comme celui qui « avec la puissance (*dunamin*) d'un tel dieu (*theou*) comme allié (*summachon*) » a libéré l'écoumène de l'esclavage et de la tyrannie, décrivant ses propres victoires comme un « don » d'origine divine (*Vie de Constantin* 4, 9, 1).

L'auteur qui, dans ces mêmes années, réfléchit le plus profondément à la signification de l'alliance avec Dieu est certainement Eusèbe de Césarée. Dans un ouvrage apologétique commencé entre la fin de 313 et le début de 314, la *Préparation évangélique*, l'évêque révèle, à travers un certain nombre d'exemples tirés de l'histoire grecque, que cette alliance joue un rôle fondamental dans la construction identitaire de la religion chrétienne : seuls ceux qui professent le christianisme peuvent en effet s'allier à la divinité. Ceux qui, dans le passé, s'étaient appuyés sur des oracles et des devins pour tenter une alliance avec des dieux païens, comme le roi lydien Crésus et les habitants de Cnide, avaient échoué lamentablement (5, 20, 10 ; 5, 25, 8). En revanche, Eusèbe reconnaît que les Hébreux, en tant qu'adorateur du vrai Dieu, avaient fait de l'alliance avec ce dernier l'instrument de son succès sur le champ de bataille (13, 19, 7). Selon toute vraisemblance, l'auteur emprunte la conception du *Theos summachos*, responsable des victoires guerrières de ses fidèles, à la littérature juive de langue grecque et en particulier au *Deuxième livre des Maccabées*, à Philon d'Alexandrie et à Flavius Josèphe. Dans le judaïsme hellénophone, le concept de *summachia* avec la divinité avait été utilisé pour illustrer un aspect, militaire celui-là, de l'alliance (hébr. *berit*) entre Dieu et son peuple [Jaubert 1963, p. 78-80 ; 343-344]. En faisant référence à l'alliance avec le dieu des anciens Hébreux, l'évêque de Césarée peut donc présenter les chrétiens comme les descendants directs des Hébreux [→ Juifs, n°2] et ouvrir la voie à la comparaison entre Constantin et Moïse qu'il introduit dans l'*Histoire ecclésiastique*.

La réflexion sur l'alliance avec la divinité menée dans la *Préparation évangélique* n'a pas simplement une pertinence apologétique, mais elle met aussi en évidence une utilisation politique qui revient dans son ouvrage historiographique. À travers les histoires de Crésus et des Cnidiens, Eusèbe répète à ses lecteurs, païens et chrétiens, qu'il n'y a aucun profit à tirer d'une alliance avec les dieux. D'autre part, en se référant aux succès militaires remportés par les Hébreux grâce à leur alliance avec Dieu, l'évêque indique la divinité à laquelle les récentes victoires de Constantin peuvent être attribuées.

Dans l'*Histoire ecclésiastique*, publiée définitivement entre la fin de 324 et le début de 325, mais dont la rédaction commence dans la première décennie du iv^e siècle [Neri 2012], Eusèbe revient sur l'alliance avec Dieu, en l'utilisant comme une clé pour interpréter les événements militaires les plus proches de son temps : les deux batailles les plus importantes livrées par Constantin, contre Maxence en 312 et Licinius en 324, sont en effet remportées grâce à la *summachia* avec le dieu chrétien (9, 9, 1-3 ; 10, 9, 4).

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 9, 9, 1-3 (trad. G. Bardy, SC n°55)

Ce fut assurément de cette manière que Constantin, dont nous avons dit précédemment qu'il fut empereur fils d'empereur, homme pieux fils d'un homme très pieux et très sage en tout, fut suscité par le roi souverain, Dieu de l'Univers et Sauveur, contre les tyrans très impies. Après qu'il eut rangé ses soldats selon les lois de la guerre, Dieu combattit avec lui d'une manière merveilleuse (*theou summachountos autô paradoxotata*). D'une part, à Rome, Maxence tombe sous les coups de Constantin ; d'autre part, en Orient, Maximin ne lui survit pas longtemps, car il succombe lui aussi d'une mort très honteuse, sous les coups de Licinius, qui n'était pas encore frappé de folie. Tout d'abord, Constantin, le premier des deux empereurs par la dignité et le rang, eut pitié de ceux qui, à Rome, subissaient la tyrannie. Après avoir invoqué comme allié dans ses prières le Dieu céleste et son Verbe (*theon ton ouranion ton te toutou logon ... summachon di' euchôn epikalesamenos*), le Sauveur de tous, Jésus-Christ lui-même, il s'avance avec toute son armée, en promettant aux Romains la liberté qu'ils tiennent de leurs ancêtres. Quant à Maxence, il mettait sa confiance plutôt dans les procédés empruntés à la magie que dans la bienveillance de ses sujets, et, de fait, n'osait pas même sortir hors des portes de la ville. La multitude innombrable de ses hoplites et les milliers de bataillons de ses soldats remplissaient tous les lieux, les contrées, les villes autour de Rome et dans l'Italie entière qui lui était soumise. L'empereur, qui s'était concilié l'alliance de Dieu (*tês ek theou summachias anêmmenos*), survient ; dans une première, une seconde, une troisième rencontre avec le tyran, il remporte des victoires complètes ; il s'avance à travers toute l'Italie, et déjà il est tout proche de Rome.

Comme Lactance et Nazarius, Eusèbe rapporte également une intervention divine à l'occasion de l'affrontement militaire entre Constantin et Maxence. Pourtant, malgré la concordance entre ces différentes sources, la représentation de la divinité comme alliée et combattante dans l'*Histoire ecclésiastique* joue un rôle plus important que dans les textes des deux autres auteurs. L'alliance avec Dieu est en effet l'élément central pour comprendre la comparaison entre Constantin et Moïse introduite quelques lignes plus loin.

Après avoir rappelé dans les paragraphes 1 à 3 la victoire de Constantin sur Maxence, Eusèbe compare celle-ci à partir du paragraphe 5 à la victoire de Moïse sur le pharaon égyptien, avec des citations de l'*Exode* et des *Psaumes*. En soulignant le lien entre l'empereur et le prophète, l'évêque devait surtout avoir à l'esprit le personnage de Moïse chez Flavius Josèphe. En effet, dans le livre II des *Antiquités juives*, juste avant la défaite de Pharaon, Moïse invoque l'alliance de Dieu comme le fera plus tard Constantin : « lorsque Moïse arriva sur la plage, après avoir pris son bâton, il pria Dieu et l'invoqua comme son allié et son soutien » (2, 334). Comme on le voit, l'importance de la prière sur le champ de bataille, mentionnée à propos de Moïse dans les *Antiquités juives* et dans le passage d'Origène mentionné plus haut, se retrouve également dans l'œuvre de l'évêque de Césarée. Le même motif est également présent dans d'autres textes de l'époque constantinienne (Lactance, *La mort des persécuteurs* 46 ; Constantin, *À l'Assemblée des saints* 26).

Ainsi, dans l'*Histoire ecclésiastique*, Eusèbe récupère et croise des aspects de la figure de Moïse présents dans les traditions juive et chrétienne pour établir un parallélisme avec Constantin. Son objectif est double : d'une part, une telle juxtaposition permet de souligner que l'ancienne alliance entre le peuple des Hébreux et Dieu a été désormais transmise aux chrétiens et que cette alliance a pu être introduite dans l'empire romain au grand bénéfice de ceux qui, comme Constantin, l'ont invoquée ; d'autre part, la comparaison des actes du premier empereur chrétien avec ceux de Moïse visait à « christianiser » le prophète, c'est-à-dire à le soustraire au discours païen, notamment dans la tradition platonicienne, au sein de laquelle il était considéré comme un législateur et un philosophe mythique [Inowlocki 2007].

Enfin, il convient de rappeler que la force de la comparaison entre l'empereur chrétien victorieux et Moïse serait encore bien vivante à la fin du iv^e siècle, comme en témoigne Ambroise de Milan. L'évêque, en effet, interprétera la victoire au fleuve Frigidus, remportée en 394 par Théodose I^{er} sur l'usurpateur Eugène [→ LÉGISLATION, n°3], comme la conséquence de l'« aide divine » (*divinum auxilium*) reçue par l'empereur dans la bataille (*Epistulae extra collectionem* 2, 3). Tout comme Eusèbe, Ambroise établira un parallélisme entre l'Auguste chrétien et certaines figures de l'histoire des Hébreux, sur la base du soutien extraordinaire reçu de Dieu et des *miracula* réalisés au cours de l'affrontement militaire : le premier personnage mentionné sera, une fois de plus, Moïse (*Epistulae extra collectionem* 3, 4).

2. Julien : le rétablissement de l'alliance avec les divinités

Avec la fin du règne de Constantin en 337, l'alliance entre les empereurs romains et les dieux n'a pas disparu des textes des auteurs païens et chrétiens, continuant à exercer un rôle important dans la représentation du pouvoir impérial au iv^e siècle. Concernant Constance II (337-361), fils et successeur de Constantin, nous avons deux témoignages à quelques années d'intervalle qui montrent bien cette continuité. En 351, quelques mois avant que Constance n'affronte l'usurpateur Magnence à la bataille de Mursa (*Pannonia II*,auj. Osijek), l'évêque de Jérusalem, Cyrille, écrit une lettre. Dans ce texte, l'auteur chrétien relate à l'empereur l'apparition extraordinaire d'une croix lumineuse dans sa ville et expliquer que, dans la perspective de l'affrontement à venir, le miracle est un présage favorable pour le prince « qui a Dieu pour allié » (*Theon echôn summachon : Lettre à Constance* 5). En 355, en revanche, le rhéteur et sénateur païen Thémistios affirme que les récents exploits militaires de Constance en Perse sont un « signe clair de l'alliance » sur laquelle il peut compter (*tês summachias semeion : Discours* 2, 19), précisant que la divinité elle-même est intervenue dans la bataille en faveur des Romains.

2.1. Julien : l'alliance avec les divinités et la légitimation impériale

Pendant le bref règne de Julien [→], l'alliance avec les divinités traditionnelles est évoquée dans les discours de l'empereur lui-même et des auteurs qui lui sont proches pour soutenir et légitimer ses aspirations impériales. Dès la fin de l'année 359, dans une lettre écrite à son ami et médecin personnel Oribase, Julien soutient que la fonction de César, qu'il assure à cette époque, doit être attribuée à une alliance avec la divinité (*tou theou summachountos êmin : Lettres* 14 Bidez). Cette alliance, cependant, deviendra encore plus pertinente lorsque, au début des années 360, Julien assume le titre d'Auguste, entrant ainsi en conflit ouvert avec son cousin Constance II. Nous en avons une trace précieuse dans la *Lettre au Sénat et au peuple d'Athènes*, un document datable de l'automne 361 et élaboré dans le but d'expliquer les raisons de son inimitié envers Constance et les raisons de sa marche vers l'Orient pour l'affronter [Bleckmann 2020, p. 102].

**Julien, *Au Sénat et au Peuple d'Athènes* 13, 287d
(trad. J. Bidez, CUF, légèrement modifiée)**

Que les dieux, maîtres de toute chose, m'accordent jusqu'à la fin leur alliance (*summachian ... tèn eautôn*), comme ils me l'ont promis. Puissent-ils aussi faire jouir la ville d'Athènes de tous les bienfaits qu'il sera en mon pouvoir de répandre sur elle, et lui donner à jamais des empereurs qui sauront la connaître et lui témoigner une particulière prédilection.

Cette seconde référence à l'alliance avec les dieux dans la production de Julien est directement liée à ce qui est exprimé dans la lettre à Oribase : la *summachia* qui avait été déjà promise et attestée dans ce texte est maintenant accordée pleinement (*eis telos*), c'est-à-dire confirmée et perfectionnée, dans cet important manifeste politique. Au moment le plus difficile de l'affrontement avec Constance, Julien souligne que les divinités lui ont accordé – et continuent de lui accorder – leur alliance afin qu'il assume le pouvoir impérial. En vertu de ce lien avec les puissances divines, il se présente comme le futur bienfaiteur de la cité d'Athènes et de ses habitants, en tentant de les impliquer dans son soulèvement contre Constance II.

Le recours à la légitimation divine de son usurpation devait d'ailleurs sembler d'autant plus crucial à Julien qu'il n'avait pas le soutien des sénateurs romains : d'après l'historien Ammien Marcellin, ces derniers s'étaient réunis en séance au printemps ou à l'été 361 pour décider comment se positionner dans l'affrontement imminent entre les deux cousins ; ils auraient finalement décidé de rester fidèles à Constance II (*Histoires* 21, 10, 7-8). Ne pouvant compter sur le soutien du Sénat, Julien s'appuya alors sur son alliance avec les divinités et, en faisant appel à ce lien politique et militaire, il projette l'espoir d'une victoire dans le conflit imminent avec Constance : si les deux s'affrontaient, les dieux interviendraient certainement en sa faveur.

La *summachia* liant Julien aux dieux traditionnels n'est cependant pas nouvelle dans l'histoire de Rome et de son empire ; au contraire, d'après ce que l'on peut lire dans le discours *À la Mère des dieux* de 362, ses origines remontent au passé le plus ancien du peuple romain. Dans cette œuvre, Julien, seul Auguste après la mort soudaine de son cousin, rappelle brièvement l'histoire du culte de la Mère des dieux et s'attarde sur l'arrivée à Rome de la déesse en 204 avant notre ère. L'empereur écrit à ce propos que les premiers à avoir adopté le culte de la déesse furent les Athéniens, suivis plus tard par les Romains, à qui Apollon avait conseillé de faire venir la divinité de Phrygie comme alliée (*tèn theon summachon*) dans la guerre contre les Carthaginois (1, 159c). C'est grâce à cette alliée que les Romains ont pu remporter d'importantes victoires militaires sur leurs ennemis, mettant ainsi fin à la deuxième guerre punique.

Comme si c'était une réponse à l'idéologie constantinienne de la nouvelle alliance avec le dieu chrétien, Julien souligne que l'alliance avec les divinités traditionnelles, rappelée ici dans l'épisode de la Mère des dieux, avait des origines très anciennes et avait assuré le succès des Romains depuis l'Antiquité. En rétablissant cette alliance, et plus généralement en redonnant une place centrale au *cultus deorum*, l'Auguste renoue le lien ancestral entre l'empire et ses dieux et redonne au culte traditionnel le rôle public qui était le sien avant les règnes de Constantin et de Constance II.

2.2. Libanios : les divinités d'Antioche alliées à Julien

Pour comprendre un autre aspect de l'alliance renouvelée avec les divinités proposée par Julien et pour examiner comment cette alliance est utilisée dans les discours de la seconde moitié du IV^e siècle, il est utile de lire les discours politiques du rhéteur antiochien Libanios. Ce dernier évoque en effet l'alliance avec les dieux afin de s'assurer de meilleures chances de persuasion et de défendre les intérêts de sa propre cité, à laquelle il est lié par une fierté d'appartenance [Petit 1955].

Plus précisément dans les discours adressés à Julien (12-18), la représentation des dieux comme combattants aux côtés de l'empereur revient à plusieurs reprises sur un aspect spécifique : la participation militaire des divinités à la campagne perse de l'empereur au printemps 363. D'après Libanios, les divinités devaient même agir comme une armée, petite mais puissante, autour de l'empereur ; elles étaient ses gardes du corps personnels (*Discours* 17, 4). Un point de contact intéressant avec ce qu'écrit le rhéteur est contenu dans l'un des deux discours écrits par Grégoire de Nazianze contre Julien peu de temps après sa mort. L'auteur chrétien rappelle que l'empereur, lors de l'expédition en Perse, avait placé sa confiance dans une armée double, composée d'hommes et de démons, c'est-à-dire de puissances que les païens considéraient comme étant des divinités (*Discours* 5, 8, 3). Ensuite, après avoir rappelé la défaite de Julien, Grégoire se tourne ironiquement vers Julien et lui demande : « Où sont les divinités qui marchent à la tête de l'armée et qui marchent sur ses flancs, qui combattent devant elle et qui combattent avec elle ? » (5, 25, 2).

L'accord entre Libanios et Grégoire sur la participation directe des divinités traditionnelles à la campagne militaire en Perse fait peut-être écho à un motif de la propagande impériale qui avait circulé à Antioche et dans les provinces orientales pendant le séjour de Julien dans la capitale syrienne entre 362 et 363. Au cours de ces mois, Julien avait peut-être présenté le succès de son expédition imminente précisément à la lumière du soutien militaire que les dieux lui fourniraient.

Néanmoins d'après Libanios, pour cette armée divine, Julien devait surtout remercier la cité d'Antioche, qui avait mis à sa disposition certains de ses dieux pour l'assister et combattre pour lui. C'est ce que l'on peut lire dans le *Discours* 15, rédigé à la suite de ce que l'on appelle la « crise antiochienne », c'est-à-dire un conflit entre l'empereur et les citoyens d'Antioche généré par le manque de participation de ces derniers au projet de renaissance de la religion traditionnelle [Tiersch 2018]. À la suite de ce conflit, Julien avait décidé qu'il ne resterait pas dans la ville à son retour de campagne contre les Perses. Par conséquent, afin d'obtenir le pardon impérial et de retourner à Antioche, Libanios rédigea ce discours : il le présente comme une ambassade envoyée sur le front perse. Le texte n'est cependant jamais parvenu à l'empereur ; il a très probablement été révisé après sa mort [Van Hoof, Van Nuffelen 2011, p. 180-182]. Vers 430, l'historien ecclésiastique Socrate de Constantinople rapporte à cet égard que le discours fut récité « pour un petit nombre de personnes », faisant référence aux Antiochiens (*Histoire ecclésiastique* 3, 17, 8).

Libanios, *Discours* 15, 79-80 (trad. G. Chiari, éd. Norman 1969)

Te supplie une ville qui t'a offert de nombreuses divinités comme alliées (*pollous ... theous ... summachous*), pour lesquelles tu as sacrifié, que tu as invoquées, et avec lesquelles tu as entrepris une expédition militaire, Hermès, Pan, Déméter, Arès, Calliope, Apollon, Zeus du sommet, et Zeus

qui est dans la ville, à qui tu t'es présenté comme consul et de qui tu es parti en sécurité, et dont tu es devenu débiteur [...].

Viens à sacrifier, rend ce qui est dû, et après avoir sacrifié, reste le temps établi. Considère que tu entends ces choses de ceux-là, que tu les vois maintenant. Tu les aperçois sans doute disposés autour de toi, avec Zeus à la tête.

Dans ce passage, l'alliance fonctionne comme un outil de persuasion utilisé pour attirer l'attention de l'empereur et renforcer son lien avec la cité d'Antioche. C'est en effet Antioche qui a offert ses divinités à l'Auguste ; elle a fait que les divinités soient les alliées de l'empereur ; mais cette alliance rend Julien redevable à la ville et ses dieux de leurs encouragements. À cet égard, la liste des divinités nommées ne semble pas être le fruit du hasard, car toutes sont liées à la métropole syrienne. Des études récentes sur les lieux de la religion traditionnelle dans l'espace urbain antiochien ont montré que la plupart des dieux cités par Libanios ont des lieux de culte dans ou autour de la cité [Saliou 2015 ; 2018].

Si l'on admet cependant que Libanios a commencé ce discours pendant la campagne contre l'empire sassanide et qu'il l'a terminé ou révisé après la mort de Julien, on peut mettre en évidence un autre sens à la référence à l'alliance avec les divinités traditionnelles. D'abord, en faisant appel à la *summachia* avec ces divinités, Libanios avait probablement espéré persuader Julien de pardonner aux Antiochiens, en démontrant leur loyauté (et celle de leurs dieux) envers l'empereur. Ensuite, en prononçant ce discours en présence de quelques concitoyens, le rhéteur a saisi l'occasion de vanter l'importance et la puissance des divinités antiochiennes et, surtout, de se présenter comme le défenseur de sa patrie et des intérêts de ses habitants, rehaussant ainsi son propre prestige.

3. Libanios : rhétorique et nécessité de l'alliance avec les divinités

Même sous le règne de Théodose I^{er} (379-395), le débat autour de la représentation des divinités comme combattantes et alliées de l'empereur n'a pas cessé d'être animé. Nous avons déjà rappelé qu'au lendemain de la bataille du Frigidus, l'évêque de Milan Ambroise interprète la victoire sur Eugène comme une conséquence directe de l'*auxilium* (« aide ») de Dieu et la compare aux victoires que les anciens Hébreux, au premier rang desquels Moïse, avaient remportées au combat avec l'aide divine. De même, un philosophe et homme politique, partisan des cultes traditionnels comme Thémistios faisait appel à l'image de la divinité combattante aux côtés de l'empereur pour guider le comportement du souverain, comme on peut le lire dans une oraison récemment découverte adressée à Théodose [Amato, Ramelli 2006]. Dans ce discours, en effet, Thémistios affirme que si le prince parvenait à étendre les frontières de l'empire jusqu'aux colonnes d'Héraclès, un hymne serait chanté « comme à un Dieu victorieux et souverain, qui combat en faveur du pieux empereur » (§ 3 : *Theô ... hypermachounti basileôs*). Dans le même ordre d'idées, dans le *Discours* 30, sans doute composé entre 381 et 392, Libanios utilise l'alliance avec les divinités traditionnelles pour appuyer ses requêtes adressées à Théodose.

Traditionnellement, ce discours, dont le thème affiché est la tentative de mettre fin à la destruction des temples païens [→PARTIE I, n°2.2.5], est considéré comme une sorte de manifeste pour la défense acharnée des cultes traditionnels dans un empire désormais largement christianisé. Cependant, comme l'a montré Peter Van Nuffelen [2014], le véritable

problème est autre, et il est de nature purement juridique. Libanios aborde la question, chère à l'élite antiochienne, de la confiscation des terres pour répondre à une prétendue violation des lois contre les sacrifices. Plus précisément, le rhéteur accuse les moines [→, n°3.1] chrétiens d'avoir agi contre la loi pour deux raisons : d'une part, parce qu'ils auraient dénoncé la réalisation des sacrifices comme prétexte pour s'appropriier les terres sur lesquelles ils auraient eu lieu ; d'autre part, parce qu'ils auraient détruit illégalement certains temples païens. Ce n'est que dans ce cadre qu'un argument central de la défense des temples est avancé : la nécessité d'une dimension politique de la religion, qui ne peut être garantie que par les cultes traditionnels. Dans l'interprétation du rhéteur, en effet, les temples et les sacrifices traditionnels sont un moyen de maintenir l'intégrité et la force de l'empire et sont donc nécessaires.

Pour montrer cette conviction, Libanios souligne dès le paragraphe 4 la fonction civilisatrice des temples, écrivant que les lieux de culte ont été les premiers bâtiments à être construits dans les villes. Plus important encore, dans le paragraphe suivant, il affirme très clairement que la puissance de Rome s'est construite grâce à son alliance avec les divinités traditionnelles.

Libanios, *Discours 30*, 5 (trad. Van Loy 1933, légèrement modifiée)

Et si tu parcoures tous les pays qu'occupent les Romains, tu trouveras partout la même chose. Car même dans la première ville après Rome, il subsiste encore des temples, même s'ils ont été dépourvus de tout honneur ; ils sont en petit nombre, après avoir été très nombreux, mais n'ont pas disparu complètement de cette ville. C'est avec l'alliance de ces mêmes dieux (*meta tês tôn theôn toutôni summachias*) que les Romains, marchant contre leurs ennemis et les combattant, en triomphaient, et que, vainqueurs, ils donnaient aux vaincus après leur défaite une condition meilleure que celle qu'ils avaient auparavant, les délivrant de toute crainte et les faisant participer à leur organisation politique.

Dans ce discours, l'alliance avec les divinités, l'expansion romaine et l'extension de la civilisation sont trois éléments inséparables, liés par un principe de cause à effet : ce n'est que grâce à cette alliance que les Romains ont pu vaincre leurs ennemis, étendre leur domination et, enfin, civiliser les peuples soumis. Ainsi, en soutenant que la puissance politique et militaire de Rome repose sur sa relation avec les divinités traditionnelles, Libanios peut inciter Théodose à intervenir contre la destruction des temples païens, protégeant ainsi les intérêts des Antiochiens. De plus, pour rendre son argument encore plus convaincant, le rhéteur rappelle que ce lien nécessaire entre l'empire et les dieux était encore actif à la fin du IV^e siècle : il écrit en effet que dans certaines villes importantes, comme Rome et Alexandrie, les chrétiens autorisaient encore la pratique des sacrifices, reconnaissant que la stabilité de l'empire dépendait des rites ancestraux qui y étaient pratiqués (33-35).

Dans les mêmes années, cet aspect de la nécessité des cultes traditionnels dans une dimension politique est également mis en évidence dans un texte latin : le *Rapport 3* contre l'enlèvement de l'autel de la Victoire, prononcé par le sénateur Quintus Aurelius Symmaque [→DIEUX, n°2] en 384 devant la cour de Valentinien II. En particulier, au paragraphe 9, Symmaque affirme que le pouvoir de Rome a toujours été soutenu – dès les premières étapes de son histoire – par des cultes traditionnels : ceux-ci ont permis son expansion et l'extension des valeurs de la civilisation (symbolisées ici par les *leges*) aux peuples conquis.

Le *Discours* 30 de Libanios présente alors à nouveau un renversement de perspective par rapport à la réflexion d'Eusèbe sur le thème de l'alliance avec la divinité : pour l'évêque de Césarée, cette alliance ne pouvait être garantie que par la religion chrétienne et n'avait donc pas de précédent dans l'histoire de Rome, mais seulement dans l'histoire juive ; pour Libanios, comme c'était le cas déjà pour Julien, l'alliance entre l'empire et les divinités traditionnelles aurait été présente depuis l'Antiquité et toujours nécessaire. C'est pourquoi, même face à un empereur ouvertement chrétien comme Théodose, Libanios insiste sur l'importance des cultes traditionnels, montrant avec conviction que le rôle d'utilité publique garanti par l'alliance avec les dieux ne pouvait être complètement délégué au christianisme.

(texte traduit de l'italien par Francesco Massa)

Bibliographie

- Amato, Ramelli 2006 : E. Amato, I. Ramelli, « L'inedito ΠΡΟΣ ΒΑΣΙΛΕΑ di Temistio », *Byzantinische Zeitschrift* 99, p. 1-67.
- Bleckmann 2020 : B. Bleckmann, « From Caesar to Augustus : Julian against Constantius », dans S. Rebenich, H.-U. Wiemer (éd.), *A Companion to Julian the Apostate*, Leiden – Boston, p. 97-123.
- Couvenhes 2016 : J. C. Couvenhes (éd.), *La symmachia comme pratique du droit international dans le monde grec : d'Homère à l'époque hellénistique*, Besançon.
- Cristofoli 2005 : R. Cristofoli, *Costantino e l'Oratio ad Sanctorum coetum*, Napoli.
- Heikel 1902 : I. A. Heikel, *Eusebius Werke I. Vita Constantini, De laudibus Constantini, Constantini imperatoris oratio ad sanctorum coetum*, Leipzig.
- Heim 1992 : F. Heim, *La théologie de la victoire, de Constantin à Théodose*, Paris.
- Inowlocki 2007 : S. Inowlocki, « Eusebius's appropriation of Moses in an apologetic context », dans A. Graupner, M. Wolter (éd.), *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, Berlin, p. 241-255.
- Jaubert 1963 : A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris.
- Kovács 2009 : P. Kovács, *Marcus Aurelius' Rain Miracle and the Marcomannic Wars*, Boston.
- Morlet 2018 : S. Morlet, « À propos du Prince théologien. Constantin, Eusèbe et le discours "À l'assemblée des saints" », dans S. Destephen, B. Dumezil, H. Inglebert (éd.), *Le prince chrétien : de Constantin aux royautes barbares (IV^e-VIII^e siècle)*, Paris, p. 101-126.
- Neri 2012 : V. Neri, « Les éditions de l'*Histoire ecclésiastique* (livres VIII-IX) : bilan critique et perspectives de la recherche », dans S. Morlet, L. Perrone (éd.), *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique. Commentaire*, t. 1 : *Études d'introduction*, Paris, p. 151-183.
- Norman 1969 : A. F. Norman (éd.), *Libanius. Selected Orations. Volume I : Julianic Orations*, Cambridge [MA].
- Petit 1955 : P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.*, Paris.
- Saliou 2015 : C. Saliou, « Les lieux du polythéisme dans l'espace urbain et le paysage mémoriel d'Antioche-sur-l'Oronte, de Libanios à Malalas (IV^e-VI^e s.) », dans A. Busine (éd.), *Religious Practices and Christianisation of the Late Antique City*, Leiden – Boston, p. 38-70.
- Saliou 2018 : C. Saliou, « Libanius's *Antiochicus*, Mirror of a City ? Antioch in 356, Praise and Reality », dans S. P. Bergjan, S. Elm (éd.), *Antioch II. The Many Faces of Antioch : Intellectual Exchange and Religious Diversity, CE 350-450*, Tübingen, p. 35-52.
- Tiersch 2018 : C. Tiersch, « A Dispute – About Hellenism ? Julian and the Citizens of Antioch », dans S. P. Bergjan, S. Elm (éd.), *Antioch II. The Many Faces of Antioch : Intellectual Exchange and Religious Diversity, CE 350-450*, Tübingen, p. 103-136.
- Van Hoof, Van Nuffelen : L. Van Hoof, P. Van Nuffelen, « Monarchy and Mass Communication : Antioch A. D. 362/3 Revisited », *The Journal of Roman Studies* 101, p. 166-184.
- Van Loy 1933 : R. Van Loy, « Le *Pro Templis* de Libanios », *Byzantion* 8, p. 7-39.
- Van Nuffelen 2014 : P. Van Nuffelen, « Not the last pagan : Libanius between élite rhetoric and religion », dans L. Van Hoof (éd.), *Libanius. A Critical Introduction*, Cambridge, p. 293-314.

3. DÉBATS SUR LA NATURE DU CHRIST

Mantë Lenkaitytė Ostermann

Dans l'histoire du christianisme ancien, les iv^e-v^e siècles sont marqués par une multitude de débats théologiques concernant la nature du Christ. Ces débats portent principalement sur le statut humain et divin de Jésus et sur le rapport de celui-ci avec Dieu le Père. Au fil des siècles, avec le développement du langage théologique chrétien – influencé par la philosophie grecque – ces questions se multiplient et se complexifient : on assiste ainsi à une prolifération de différentes positions qui sont souvent regroupées par les sources polémiques, comme dans le cas de l'arianisme [*infra*, n°1]. En outre, bien que ces débats soient de nature théologique, ils entraînent des conséquences sur la vie sociale et politique de l'empire.

Des discussions pour résoudre des désaccords et des oppositions sur les questions de la foi sont attestées dès les premières communautés chrétiennes. Pour régler ces conflits internes, des représentants (principalement les évêques) des différentes communautés se réunissaient à partir du ii^e siècle dans des assemblées connues sous le nom de « concile » [→]. À partir du iv^e siècle, les chrétiens prenant de plus en plus de place dans la société et les empereurs cherchant à unifier les différents partis chrétiens pour préserver la paix sociale, les confrontations intra-chrétiennes entrent dans une nouvelle phase [Lim 2000]. L'importance des débats polémiques à cette époque est également attestée par une intense activité intellectuelle. Certaines controverses étaient plus spécifiques à l'Occident latin, comme celle autour de la conception de l'Église pendant la crise donatiste [→CONCILES, n°3] ou celle autour du rôle de la grâce et du libre arbitre ; d'autres ont surgi et ont évolué dans l'Orient hellénophone empreint de la tradition philosophique grecque, comme les controverses autour de la Trinité et de la définition de la nature du Christ.

Dans ces querelles sur la définition de Dieu, qui ont dominé le débat théologique dans l'Antiquité tardive, on distingue deux étapes [Maraval 2014]. La première, qui se situe entre le concile de Nicée (325) et le concile de Constantinople (381) et qui est souvent appelée la « crise arienne », concerne la relation entre Dieu le Père, Dieu le Fils (le Christ) et Dieu l'Esprit (Esprit Saint) – les « trois personnes divines » d'après le vocabulaire qui sera adopté au cours de ces débats. L'essentiel de ces querelles « trinitaires » consistait à rendre compte de la pluralité en Dieu (« un dieu »), qui est unique. Alors que certains mettaient l'accent sur l'unité divine (le Père et le Fils sont caractérisés par le partage de la même nature et des mêmes qualités divines), d'autres en soulignaient la différence (le Père a des qualités qui lui sont propres et qu'il ne partage pas avec le Fils, par exemple sa qualité de créateur) [*infra*, n°1].

La deuxième étape des controverses autour de l'identité de Dieu concerne la relation entre la nature divine et la nature humaine du Christ. Ces querelles sur la nature du Christ se situent entre le concile d'Éphèse (431) et le troisième concile de Constantinople (680-681). La période comprend également le concile de Chalcédoine (451) qui, avec celui

d'Éphèse, est à l'origine des divisions importantes entre les Églises de l'empire d'Orient. Il s'agit alors de définir comment le divin et l'humain coexistent dans le Christ, Fils de Dieu incarné. Ces querelles ont été provoquées par l'enseignement de l'évêque de Constantinople Nestorius (428-431), qui a refusé d'appeler Marie « mère de Dieu » (gr. *theotokos*) – un titre que les chrétiens hellénophones donnaient à la mère de Jésus. Nestorius a été condamné à l'instigation de l'évêque d'Alexandrie Cyrille dans le concile d'Éphèse en 431 [*infra*, n°4]. Néanmoins, la théologie de Cyrille insistant sur l'unique nature du Christ a à son tour suscité des controverses qui ont conduit à la convocation du concile de Chalcédoine en 451. La définition de la nature du Christ issue de ce concile est la suivante : « un seul et même Christ, Fils, Seigneur, l'unique engendré, reconnu en deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation » (*Actes du Concile de Chalcédoine*, session 5, trad. Alberigo 1994, p. 199). Ce dogme sera maintenu dans les Églises latines et grecques, mais refusé par les Églises orientales (coptes, arméniennes, éthiopiennes, syriaques) qui y verront l'introduction de la pluralité dans la personne du Christ.

Les sources nous transmettent l'image de la vivacité intellectuelle des débats chrétiens, qui semblaient par moments concerner également les habitants des villes [*infra*, n°3]. De nombreux passages chez des auteurs contemporains attestent la notoriété des divisions et des luttes intra-chrétiennes, objet de moquerie pour les païens (p. ex. Julien, *Contre les Galiléens* fr. 48 ; Ammien Marcellin, *Histoires* 21, 16, 18) et objet de honte et de tristesse pour les auteurs chrétiens (p. ex. Jean Chrysostome, *Homélie sur les Actes des apôtres* 33, 4 ; Augustin, *La Cité de Dieu* 18, 51).

Animées par des acteurs différents (ecclésiastiques, autorités locales et impériales, populations des villes), les luttes intra-chrétiennes se transformaient souvent en des affrontements entre sièges épiscopaux, toujours à la recherche de plus de prestige et d'autonomie. Ces conflits pouvaient parfois aussi aller jusqu'aux affrontements sanglants dans les villes (émeutes, meurtres, occupations armées des églises, etc.) [*infra*, n°2]. Ainsi, une intervention impériale visant à rétablir un ordre social a souvent déterminé l'issue de ces affrontements. Plusieurs empereurs sont directement intervenus dans les débats chrétiens en convoquant des conciles (Constantin, Constance II, Théodose I^{er}, Théodose II, Marcien, etc.), en appuyant un parti particulier (Théodose I^{er} à Constantinople en 381 ; Marcien à Chalcédoine en 451) ou en imposant une formule de foi de compromis, qui souvent n'a satisfait personne (Constance II en 359 à Rimini ; Zénon et son *Hénotique* en 482 [→CONSTANTINOPE, n°3.11]). Le soutien impérial donné à tel ou tel groupe a également eu des implications directes sur la société, avant même la définition de la foi dans les lois civiles [→CHRÉTIENS, n°4]. Alors qu'un parti ecclésiastique favorisé par un empereur était doté de bâtiments ecclésiaux et de privilèges fiscaux en même temps qu'il était exempt des charges publiques [Lim 2000], les perdants étaient voués à « une véritable mort sociale » [Guichard 2014] au moyen d'exils, de confiscations des biens, de répressions et de sanctions [*infra*, n°4].

1. Le crédo du concile de Nicée (325)

C'est au lendemain de sa victoire sur Licinius que Constantin [→], désormais l'unique empereur, a convoqué en 325 le premier concile dit « œcuménique », qui devait réunir l'ensemble des évêques chrétiens. L'objectif prioritaire de l'empereur était la résolution de conflits entre les divers groupes chrétiens ; il visait à établir une unanimité religieuse dans

une nouvelle phase historique où les chrétiens étaient libres de professer leur culte [Drake 2020]. L'assemblée a eu lieu à Nicée (*Bithynia*), non loin de la résidence impériale de Nicomédie ; elle a réuni environ 200 participants, principalement des évêques des provinces orientales. Cette réunion d'évêques constitue un tournant dans l'histoire des communautés chrétiennes du monde romain, non seulement parce qu'elle se veut universelle, mais surtout parce qu'elle dérive de la volonté de l'empereur romain. À part d'autres questions d'ordre disciplinaire, le concile devait se prononcer sur la théologie d'Arius.

Arius était un prêtre alexandrin qui, au début du iv^e siècle, soutenait que le Christ (le Fils) était inférieur (et non pas égal) à Dieu le Père. Il considérait que le Fils est certes divin, mais qu'il n'est pas éternel et qu'il a été créé par Dieu le Père. La reconstruction de la théologie arienne demeure cependant compliquée, car les quelques textes d'Arius qui ont été conservés nous ont été transmis par des auteurs chrétiens qui s'opposaient à lui (p. ex. Athanase d'Alexandrie, *Lettre sur les synodes* 16). Pour faire face à la diffusion de cette théologie, vers 320, l'évêque Alexandre d'Alexandrie convoque un concile local qui parvient à faire condamner Arius. Celui-ci toutefois trouve son appui auprès de certains évêques en dehors de l'Égypte, dont Eusèbe à Césarée Maritime (*Palaestina I*). Ainsi la controverse, qui au départ se limitait aux communautés chrétiennes d'Alexandrie, s'est vite étendue à l'ensemble des chrétiens des provinces orientales.

Arius et sa théologie ont été condamnés par les évêques réunis au concile de Nicée. Mais avant d'analyser le texte du crédo du concile de Nicée, il convient de rappeler que l'historiographie traditionnelle a pendant longtemps interprété les débats trinitaires qui ont suivi le concile de Nicée au iv^e siècle comme une lutte des orthodoxes contre la contamination de la foi chrétienne par l'hérésie arienne, une lutte qui se serait terminée par la victoire des orthodoxes (les « nicéens », ceux qui suivent la foi issue du concile de Nicée) dans le concile de Constantinople en 381. On avait ainsi rangé sous l'appellation d'« ariens » tous les courants doctrinaux qui soutenaient que le Fils divin était inférieur, et non pas égal, à Dieu le Père, bien que la plupart des « ariens » n'aient entretenu aucun lien historique ou doctrinal avec la figure d'Arius. En réalité, il n'y avait aucune doctrine orthodoxe sur l'objet des controverses qui ont eu lieu entre le concile de Nicée et le concile de Constantinople, et les différents courants « ariens » avaient le même souci sincère de défendre la foi. Il est donc plus juste de ne pas parler d'une défense d'orthodoxie, mais d'une définition, lente et progressive, d'une foi considérée comme l'orthodoxie [Hanson 1988, p. xix-xx]. Il est important également de signaler que, tout au long du iv^e siècle, les communautés chrétiennes de l'empire d'Orient et celles de l'*Illyricum* latin étaient en effet majoritairement « ariennes ».

L'étude du concile de Nicée est compliquée du fait que nous ne pouvons plus lire les actes qui ont été votés par les évêques présents. Parmi les rares documents transmis par la tradition ultérieure, il ne reste que 20 canons disciplinaires, une lettre synodale et une exposition de la foi. Cette dernière est également appelée dans l'historiographie « confession », « symbole », « crédo » (lat. *credere*, « croire ») ou simplement « foi » : elle consiste en une déclaration solennelle d'un contenu doctrinal, suivie par une série de condamnations (appelées « anathèmes ») de ceux qui soutiennent des vues opposées [Kinzig 2017, I, p. 8-9]. Le texte du crédo du concile de Nicée a été transmis par de nombreux auteurs [Kinzig 2017, I, p. 290-292], dont Eusèbe de Césarée, *Lettre sur le Concile de Nicée*.

Concile de Nicée, *Exposition de la foi* (trad. Sesboüé, dans Alberigo 1994, p. 35)

Nous croyons en un seul Dieu, Père Tout-Puissant, créateur de tous les êtres visibles et invisibles ; et en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu, engendré du Père, unique engendré, c'est-à-dire de la substance du Père (*ek tēs ousias tou patros*), Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré non pas créé, consubstantiel au Père (*homoousion tō patri*), « par qui tout a été fait » [Jean 1, 3 ; 1 Corinthiens 8, 6], ce qui est dans le ciel et ce qui est sur la terre, qui à cause de nous les hommes et à cause de notre salut est descendu et s'est incarné, s'est fait homme, a souffert et est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, « viendra juger les vivants et les morts » [2 Timothée 4, 1 ; 1 Pierre 4, 5] ; et en l'Esprit Saint.

Ceux qui disent : « Il était un temps où il n'était pas » et : « Avant d'avoir été engendré il n'était pas » et qu'il est devenu à partir de ce qui n'était pas, ou d'une autre hypostase ou substance (*hypostaseôs ou ousias*), ou qui affirment que le Fils de Dieu est susceptible de changement ou d'altération, ceux-là l'Église catholique et apostolique les anathématise.

Le premier élément dont il faut tenir compte est que cette exposition de la foi, issue du concile de Nicée, n'a pas été immédiatement considérée comme critère de la foi orthodoxe. C'est seulement à partir des années 350 que le texte a commencé à prendre de l'autorité chez certains auteurs dans les débats sur le statut du Christ au sein de la Trinité ; il sera imposé comme la « vraie religion » par l'empereur Théodose I^{er} en 381 [→ CHRÉTIENS, n°4].

La première partie du texte qui contient la déclaration de foi en Dieu – Père, Fils et saint Esprit – reprend probablement une profession baptismale (où le baptisé déclarait sa foi) venant d'une des Églises représentées au concile. Cette déclaration de foi, qui était liée à un contexte liturgique spécifique [→ LITURGIE], a été enrichie par des termes venant de la philosophie (comme le terme « substance ») qui ont donné au texte une perspective antiarienne. Enfin, le dernier paragraphe condamne (« anathématise ») les énoncés jugés comme étant hérétiques [→], dont les deux premiers sont des citations d'Arius. Selon le texte du crédo, ceux qui adoptent les idées ariennes, en opposition avec ce qui était établi antérieurement, sont exclus de « l'Église catholique et apostolique ».

La polémique antiarienne transparaît dans le choix d'un certain nombre de termes, comme *ousia* (« substance »), utilisés pour affirmer que le Fils est engendré « de la substance du Père », qu'il est « engendré non pas créé, consubstantiel au Père », et qu'il est interdit de dire que le Fils serait « d'une autre hypostase ou substance que le Père ». Au début du IV^e siècle les termes grecs *hypostasis* et *ousia* pouvaient être utilisés comme synonymes (c'est aussi le cas dans l'anathème de Nicée), et ceci dans deux sens différents : soit pour décrire une nature, soit pour décrire une réalité individuelle distincte (donc le Fils en tant que distinct du Père). Pour certains, dont Arius, la notion d'*ousia* (« substance ») comportait un aspect trop matériel de la divinité. Pris dans ce sens, l'argument selon lequel le Fils procède de l'*ousia* du Père aurait deux conséquences : la nature de Dieu le Père en résulterait divisée et diminuée, alors que ni division ni diminution ne sont possibles en Dieu. Pour cette raison, Arius refusait explicitement d'appliquer le terme *homoousios* (« consubstantiel », « de la même substance ») au Christ. Mais pour d'autres théologiens qui comprenaient *ousia* comme « essence » ou « nature », ce terme pouvait exprimer ce qui est partagé par le Père et le Fils, le divin, sans sens matériel.

Par-delà ces débats théologiques, il convient de souligner que les membres du concile ont voulu exprimer que le Fils vient de Dieu (à savoir qu'il n'a pas été créé du néant comme les autres créatures) et qu'il en partage certains aspects du mode d'existence. Pourtant, les sens précis de ces formules doctrinales n'ont pas été éclairés lors du concile. Cette ambiguïté

explique pourquoi les évêques soutenant des positions théologiques différentes ont pu voter pour ce texte lors du concile. Il faut rappeler que des évêques proches de l'empereur (comme Eusèbe de Césarée et Eusèbe de Nicomédie) au début de la controverse arienne avaient soutenu Arius. D'ailleurs, le vote du crédo de Nicée a certainement été influencé par Constantin, qui était plus concerné par les troubles au sein des communautés chrétiennes (et pas seulement) que par les débats sur la nature du Christ. L'ambiguïté de la solution votée à Nicée est également suggérée par le fait que les années suivant le concile ont été marquées par des débats acharnés [Hanson 1988, p. 181-207 ; Ayres 2004, p. 92-100]. Dans ce cas également, le rôle politique de Constantin a été important : l'empereur lui-même, quelques années après le concile de Nicée, aurait « réhabilité » Arius, qui avait été envoyé en exil (Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* 1, 25), tandis qu'il aurait éloigné de son siège épiscopal un ardent opposant d'Arius, Eustathe d'Antioche (Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* 1, 21).

Ce n'est que vers les années 370 que l'on a investi la terminologie de l'exposition de la foi de Nicée d'un sens technique strict. En effet, les débats menés par les théologiens chrétiens tout au long du IV^e siècle ont permis d'affiner et d'utiliser de manière plus consciente certains termes et expressions. En particulier, les théologiens qui ont le plus influencé cette nouvelle phase de réflexion terminologique sont les dits « Pères Cappadociens », c'est-à-dire Basile de Césarée, son frère Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze. Dans la deuxième moitié du IV^e siècle, le terme *hupostasis* est donc compris dans le sens d'une personne individuelle (désignant ainsi une des trois personnes divines), et *ousia* dans le sens de l'essence divine (ce qui est commun aux trois personnes divines). C'est dans ce sens que la foi de Nicée a été interprétée quand elle a été reprise (sans la partie composée d'anathèmes et avec un ajout sur les propriétés de l'Esprit saint) lors du concile de Constantinople en 381, convoqué par Théodose I^{er} : le Fils de Dieu est considéré comme étant une « personne » (*hupostasis*) qui partage la « nature » (*ousia*) divine avec les deux autres hypostases, le Père et l'Esprit saint. Par sa divinité, le Fils est ainsi « consubstantiel » (*homoousios*) au Père.

2. Ambroise le nicéen et la famille impériale homéenne

Les années 385-386 ont vu un important conflit entre l'évêque « nicéen » de Milan Ambroise et la famille impériale. Si dans l'empire d'Orient, dès 379, Théodose I^{er} soutient les chrétiens nicéens, en Occident l'empereur Valentinien II (375-392) appuie les chrétiens « ariens », comme c'était déjà le cas de l'empereur Constance II (337-361). Lors des conciles de Rimini en 359 et de Constantinople en 360 en effet, Constance II avait imposé une formule disant que « le Fils est semblable au Père », en interdisant d'utiliser les termes *ousia* et *hupostasis*. Une telle profession de foi a été définie par l'historiographie comme « homéenne » (gr. *homoios*, « semblable »).

C'est la raison pour laquelle les peuples germaniques, évangélisés au IV^e siècle par les efforts du théologien d'origine cappadocienne et ensuite évêque des Goths Ulfilas dans la seconde moitié du IV^e siècle, ont adopté cette forme doctrinale. Ainsi, leurs royaumes fondés au V^e siècle, comme le royaume des Goths en Italie (→THÉODORIC) ou des Vandales en Afrique (→CARTHAGE), ont été de foi homéenne, alors qu'à l'intérieur de l'empire romain c'est la foi nicéenne qui était entretemps devenue dominante.

Pour revenir aux événements se déroulant à Milan, Ambroise avait réussi à gagner l'appui de l'empereur Gratien (367-383) lors du concile d'Aquilée en 381, qui a condamné deux évêques homéens d'Illyrie. Mais la mort de Gratien en 383 a renforcé le pouvoir de son frère Valentinien II, âgé de douze ans, et de sa mère Justine, une fervente homéenne. Depuis quelques années déjà, ils résidaient à Milan après avoir quitté Sirmium (*Illyricum*), avec leur cour parmi laquelle se trouvaient des soldats goths qui étaient également homéens. Ils ont ainsi agrandi le nombre et l'importance des chrétiens homéens dans la cité de Milan, où ces derniers étaient dirigés par un évêque, aussi originaire d'Illyrie, Auxence. Celui-ci devient le conseiller de Justine et Valentinien II en matière religieuse, en incitant la famille impériale à réclamer d'Ambroise, l'évêque nicéen de la ville, un lieu de culte pour les célébrations homéennes à l'approche de Pâques en 385. Ambroise refuse d'accepter la volonté impériale et conduit la population de Milan à se soulever contre l'autorité impériale. Le 23 janvier 386, Valentinien II publie un édit qui accordait la liberté de réunion aux homéens, avec de graves punitions en cas de résistance (*Code théodosien* 16, 1, 4). Après une nouvelle opposition de la part d'Ambroise et une nouvelle vague de tensions au sein des habitants de la cité, à l'approche de Pâques 386, la cour impériale renonce finalement à son but.

Ce conflit est connu dans l'historiographie comme le conflit des basiliques (c'est-à-dire des églises chrétiennes) de Milan, mais il s'agit plus probablement d'un conflit entre la famille impériale et Ambroise, qui l'a privée d'une cérémonie impériale lors des fêtes de Pâques [Liebeschuetz 2005, p. 129-134]. Tout l'incident a aussi été lu comme le premier exemple d'une revendication du pouvoir sacré sur le pouvoir séculier [Lenox-Conyngham 1985].

La reconstitution des faits que nous avons proposée dépend principalement de trois documents provenant tous de la main d'Ambroise : la *Lettre* 75 adressée à Valentinien II, où l'évêque refuse de paraître devant un consistoire impérial qui est censé arbitrer le conflit ; le *Sermon contre Auxence* (= *Lettre* 75a), et la *Lettre* 76, où Ambroise raconte à sa sœur Marcelline une série de confrontations à Milan. La *Lettre* 75 et le *Sermon contre Auxence* sont postérieurs à la loi impériale de 386 (car elle y est mentionnée), mais il est difficile de savoir s'il faut placer la *Lettre* 76 adressée à Marcelline avant ou après les deux autres écrits [Nauroy 2003 ; Liebeschuetz 2005, p. 135].

Ambroise de Milan, *Lettre* 76, 1-2 ; 10-12 ; 19
(trad. de Labriolle 1908, p. 75-77, modifiée)

1. Presque toutes vos lettres témoignent de votre sollicitude inquiète pour l'Église. Apprenez donc ce qui s'est passé. Le lendemain du jour où je reçus la lettre où vous me faisiez part de visions qui vous agitaient, de graves soucis vinrent m'accabler de leur poids. Ce n'était plus la [basilique] *Portiana*, celle qui est située hors des murs, que l'on réclamait ; c'était la basilique neuve, celle qui se trouve dans l'intérieur des murs, et la plus grande des deux.

2. Quelques hommes, les comtes du conseil impérial (*comites consistoriani*), vinrent me trouver d'abord pour m'engager à livrer la basilique, en m'arrangeant de façon à prévenir des troubles dans le peuple. Je répondis, conformément aux devoirs de ma charge, qu'un prêtre ne pouvait livrer le temple de Dieu. [...]

10. On me pressait d'apaiser le peuple. Je répliquais qu'il était de mon pouvoir de ne pas l'exciter (*excitarem*) [à la révolte], mais qu'il dépendait de Dieu de le calmer ; qu'au surplus, si l'on me considérait comme un agent de séditions (*incentorem*), il fallait dès l'instant sévir contre moi, ou me reléguer n'importe où, dans un désert. À ces mots, ils se retirèrent. Pour moi, je passai toute

la journée dans l'ancienne basilique (*in basilica veteri*). Puis je rentrai chez moi pour me coucher, afin que, si l'on venait pour m'emmener, on me trouvât prêt.

11. Dès que, avant le jour, j'eus mis le pied dehors, la basilique [neuve] est enveloppée de tous côtés par des soldats. Ceux-ci, affirmait-on, avaient fait dire à l'empereur, que s'il voulait procéder [à la célébration liturgique], rien ne l'en empêchait ; qu'ils seraient à sa disposition, s'ils le voyaient se joindre aux catholiques ; qu'autrement, ils se réuniraient à l'assemblée qu'Ambroise avait convoquée.

12. Aucun arien n'osait se montrer [dans la célébration liturgique]. Il n'y en avait point qui fussent citoyens ; un petit nombre seulement appartenaient à la maison de l'empereur ; quelques-uns mêmes étaient Goths. De même qu'autrefois un chariot leur servait de demeure, maintenant leur chariot, c'est l'Église. Partout où cette femme [Justine] se transporte, elle traîne avec elle toute sa compagnie. [...]

19. On allègue que tout est permis à l'empereur, puisque tout lui appartient. Je réponds : « N'allez pas croire, ô empereur, que vous ayez quelque droit impérial sur les choses divines. N'élevez point de telles prétentions, et, si vous souhaitez un long règne, soyez soumis à Dieu. Il est écrit : « À Dieu ce qui est à Dieu, à César ce qui est à César » [Matthieu 22, 21]. À l'empereur les palais, au prêtre les églises. Le droit qui vous est départi s'étend sur les édifices publics (*publicorum moenium ius*), non sur les édifices sacrés (*sacrorum*). On me répète que l'empereur a déclaré : « Je dois, moi aussi, avoir une basilique ». Voici ma réponse : « Il ne vous est pas permis de l'avoir. Qu'avez-vous de commun avec une adultère ? Car elle est adultère, celle qui n'est pas unie au Christ en légitime mariage ».

Dans cette lettre adressée à sa sœur, Ambroise raconte minutieusement les péripéties du conflit tendu qui l'a opposé à la cour impériale pendant les jours précédant Pâques de 386 [McLynn 1994, p. 187-196 ; Nauroy 2003]. Le conflit oppose deux partis, les « catholiques », c'est-à-dire ceux qui confessent la foi de Nicée comme Ambroise, et les « ariens », c'est-à-dire les homéens. La situation semble s'aggraver lorsque l'empereur homéen demande à Ambroise non plus une église située en dehors des murs de Milan, mais l'une des basiliques (appelée « la neuve », sous l'actuelle piazza del Duomo) qui se trouvent à l'intérieur de la cité.

Les acteurs du conflit et des négociations en cours sont multiples : à part l'évêque lui-même, il y a de hauts représentants de la cour, des soldats goths, l'empereur et les membres de sa famille, dont certains sont également goths, et surtout le peuple milanais. Le plus grand enjeu en effet semble être le risque d'un soulèvement populaire de la part de la majorité catholique des habitants de la ville, alors que les homéens sont minoritaires et viennent de l'entourage impérial. Même les soldats demandent que l'empereur participe à la célébration catholique ; autrement, ils ne peuvent pas garantir le maintien de l'ordre.

En voulant éviter l'effusion de sang, les émissaires impériaux demandent à Ambroise, l'ancien gouverneur de la province, d'apaiser le peuple, c'est-à-dire ses fidèles. Le fait qu'Ambroise soit considéré comme celui qui excite à la révolte est une claire référence à la loi du 23 janvier 386 qui considérait toute opposition à la liberté de réunion des homéens comme un crime majeur.

Dans un style emphatique, Ambroise renverse les accusations officielles. À travers une image ironique des Goths nomades qui traînent leur chariot, il ridiculise l'impératrice Justine qui « traîne » avec elle l'Église homéenne, une allusion au déplacement tout récent de la cour à Milan.

Le plus important renversement est produit toutefois autour de l'objet du conflit : alors que, d'après Ambroise, la revendication impériale se fonde sur le principe que tout appartient à l'empereur, l'évêque introduit un concept nouveau en déclarant qu'un prêtre ne peut

pas livrer le temple de Dieu. En effet, dans la deuxième moitié du IV^e siècle, la sacralité et l'inviolabilité des églises n'étaient pas encore établies ni du point de vue de la loi publique ni du point de vue ecclésiastique. Les bâtiments des églises, qui relevaient du droit privé, étaient tout d'abord des lieux de réunion et de prière des chrétiens. En revendiquant « à l'empereur les palais, au prêtre les églises », Ambroise ne peut donc pas s'appuyer sur une base légale. Il recourt à des arguments d'ordre religieux en citant l'évangile de Matthieu et en évoquant une image traditionnelle de l'Église comme épouse du Christ. Pour l'évêque milanais, ce sont les « catholiques » qui représentent la vraie épouse, alors que les « ariens » sont réduits au statut d'une union illégitime. La lutte pour le contrôle des basiliques a ainsi contribué à la transformation du statut des églises comme maisons des communautés chrétiennes en celui de maisons appartenant à Dieu [Caseau 2003].

3. La foi des commerçants de Constantinople

Ni le concile de Constantinople de 381 ni la législation de Théodose I^{er} soutenant la partie nicéenne [→ CHRÉTIENS, n°4] n'ont mis fin aux activités d'autres groupes chrétiens. Bien au contraire, non contents d'être expulsés de leurs églises, ces derniers devenaient source de troubles dans les villes. En juin 383, Théodose convoque donc « un concile de tous les partis » à Constantinople, en souhaitant soumettre les différents groupes « à une seule opinion » (Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique* 5, 10). C'est dans le contexte des préparatifs de ce concile, probablement à la fin du mois de mai, que Grégoire de Nysse a prononcé à Constantinople son discours intitulé *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit et sur Abraham*.

Grégoire de Nysse, l'un des trois « Pères Cappadociens », était un des plus importants théologiens nicéens lors des débats précédant et suivant le concile de Constantinople de 381. Prononcé lors d'une célébration liturgique réunissant fidèles, clercs et évêques, et peut-être même en présence de Théodose lui-même, son discours est donc une prise de position publique qui cherche à influencer également les décisions du concile de 383 [Cassin 2011]. La partie principale du discours est consacrée à la divinité du Fils égal au Père. Grégoire vise tout particulièrement les eunomiens, c'est-à-dire Eunome de Cyzique et ses sectateurs qui dans la seconde moitié du IV^e siècle soutenaient que le Fils de Dieu est différent du Père. Pour cela, les eunomiens sont également appelés dans l'historiographie anoméens (gr. *anomoios*, différent) ou ariens radicaux.

Grégoire de Nysse, *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit et sur Abraham* (trad. Cassin 2009, p. 591)

[...] Aujourd'hui encore, il y a des gens à la mode de ces Athéniens, qui « ne se réjouissent de rien d'autre que de dire ou d'entendre du neuf » [*Actes des apôtres* 17, 21] ; alors qu'ils ont quitté hier ou avant-hier les tâches manuelles, théoriciens improvisés des doctrines théologiques, des domestiques sans doute, bons pour le fouet et échappés des travaux serviles, ils nous font solennellement de la philosophie (*philosophoun*) sur des points insaisissables. Vous n'ignorez pas, sûrement, qui sont ceux que vise mon discours. Car tous les lieux de la ville sont remplis de gens de cette sorte, les ruelles, les places, les rues, les quartiers, les vendeurs de vêtements, ceux qui tiennent les tables <de changeurs>, ceux qui nous font commerce de nourriture. Si tu demandes de la monnaie, il te fait de la philosophie sur engendré et inengendré ; si tu t'enquiers du prix du pain, « le Père est plus

grand », répond-il, « et le Fils inférieur » ; si tu dis « le bain est-il prêt ? », il définit que le Fils existe à partir de ce qui n'est pas. Je ne sais comment il faut appeler ce mal, démence, folie ou quelque mal épidémique de ce genre ; il produit un dérangement des raisonnements.

Dans l'historiographie, ce passage a été interprété comme un signe de la christianisation massive de la population et comme une preuve de la participation des simples croyants aux débats théologiques. Il faut toutefois le replacer dans son contexte historique et voir quel est son rôle dans le discours de Grégoire.

Dans ce passage qui se situe au début du discours, Grégoire compare la prétention de « philosophe » de ces commerçants de Constantinople avec les stoïciens et les épicuriens que l'apôtre Paul avait rencontrés à Athènes (la citation est tirée des *Actes des apôtres*). Comme les philosophes païens qui ne connaissaient pas le Dieu véritable, les « théoriciens improvisés des doctrines théologiques » d'aujourd'hui se prononcent en experts sur les réalités divines qui en réalité sont incompréhensibles. Toutefois, les échanges entre les passants et les vendeurs ne montrent pas des débats doctrinaux menés par des gens incultes, mais illustrent plutôt la disproportion entre les questions relevant de la vie quotidienne et les réponses hors sujet qui en plus sont hérétiques. Ces réactions mal intentionnées et agressives de la part des commerçants de la rue visent surtout leur interlocuteur, Grégoire lui-même [McLynn 2009].

En effet, l'orateur s'attaque ici directement aux eunomiens de Constantinople auxquels il attribue ces affirmations sur la différence entre le Fils (« engendré ») et le Père (« inengendré »), sur l'infériorité du Fils par rapport au Père et sur le fait que le Fils est une créature et non pas un vrai Dieu (il « existe à partir de ce qui n'est pas »). En employant une image exagérée de la ville entière remplie d'esclaves et de simples artisans qui veulent se faire passer pour philosophes, Grégoire veut prévenir du danger social (« démence, folie ou quelque mal épidémique ») provoqué par les adversaires dogmatiques. Il fait ainsi un appel indirect à la remise à l'ordre par une intervention impériale lors du prochain concile [Cassin 2011].

4. Nestorius et le concile d'Éphèse (431)

En 431, Nestorius, évêque de Constantinople de 428 à 431 qui avait reçu sa formation théologique à Antioche, a été condamné comme hérétique par le concile d'Éphèse. Malgré le fait que la procédure du concile a été menée d'une façon irrégulière, ce concile a été acclamé comme œcuménique, et donc revêtu d'une autorité particulière, lors du concile de Chalcedoine en 451. Or, la recherche récente considère que les adversaires de Nestorius lui ont attribué certaines affirmations qu'il n'a jamais prononcées lui-même [Maraval 2014, p. 353-354], à savoir que le Christ aurait été composé d'une personne divine et d'une personne humaine (et pas seulement de deux natures), en introduisant ainsi une division dans l'unique personne du Christ ; de même, en préférant appeler Marie « mère du Christ » au lieu de Marie « mère de Dieu », il aurait nié que Jésus est Fils de Dieu. Alors qu'en réalité, le souci de Nestorius a été de ne pas confondre les deux natures du Christ et d'en souligner les propriétés respectives.

Pendant des siècles, l'historiographie a été dépendante de la vision du concile d'Éphèse telle qu'elle a été représentée dans les actes (non officiels) du concile, une compilation de diverses pièces qui a été fortement influencée par la propagande de Cyrille, l'évêque

d'Alexandrie de 412 à 444 (v. 370-444) [Price, Graumann 2022]. En effet, en saisissant l'occasion d'affermir le prestige de son siège face à celui de Constantinople, Cyrille a employé tous les moyens politiques, ecclésiastiques et théologiques pour influencer le déroulement et les décisions du concile.

Une loi de Théodose II de 435 est à l'origine de la condamnation à l'exil de Nestorius, de la répression de ses sectateurs et de la destruction de ses livres (*Code théodosien* 16, 5, 66). Les chrétiens de langue syriaque de l'empire des Perses sassanides, l'Église syrienne d'Orient, n'ont jamais reconnu le concile d'Éphèse, c'est pourquoi on les a longtemps appelés d'un nom péjoratif de « nestoriens ».

Ce n'est qu'au ^{xix}^e siècle que l'on a découvert l'existence d'un traité de Nestorius dans lequel il livre sa propre vision du concile d'Éphèse. L'ouvrage, écrit sous le nom d'Héraclide de Damas (autrement inconnu), a été conservé en syriaque dans un seul manuscrit retrouvé à la fin du ^{xix}^e siècle à Kotchanès (au Kurdistan turc), dans la bibliothèque du patriarcat syrien oriental. Nestorius a composé son œuvre en grec pendant son exil dans la Grande Oasis en Égypte, vingt ans après le concile, en 451. Il y livre son apologie, en commentant les pièces des Actes du concile, en mettant en cause la procédure et en réfutant les accusations.

Nestorius, *Livre d'Héraclide* 1, 2 (trad. Nau 1910, p. 117)

[...] Cyrille est donc le persécuteur et l'accusateur et moi le persécuté. [...] Il est l'accusateur, l'empereur et le juge. [...] Il a réuni ceux qui lui plaisaient : les éloignés et les proches, et il s'est constitué tribunal. Je fus (ensuite) convoqué par Cyrille qui a réuni le concile ; par Cyrille qui en était le chef. Qui était juge ? Cyrille. Quel était l'accusateur ? Cyrille. Qui était évêque de Rome ? Cyrille. Cyrille était tout. Cyrille était évêque d'Alexandrie et il tenait place du saint et vénérable évêque de Rome, Célestin.

Dans ce premier extrait, Nestorius exprime sa plainte par une série d'inculpations contre la procédure menée par Cyrille d'Alexandrie. Une des principales fautes de procédure était le fait que le parti de Cyrille avait ouvert le concile le 22 juin, sans attendre la délégation des évêques syriens qui était encore sur la route, et ce malgré la protestation d'un bon nombre d'évêques présents ainsi que de celle du comte Candidien, représentant de l'empereur. En plus, Nestorius, qui a refusé de paraître devant le concile dans ces circonstances, a été condamné en son absence. Dans une lettre que Cyrille a adressée aux fidèles et au clergé d'Alexandrie à l'issue du concile (*Lettre 24 = Actes du concile, Collection de Vatican, 28*), Cyrille s'est efforcé de justifier la procédure. Dans sa vision triomphante, 200 évêques présents dans le « saint concile » et soutenus par la population de la ville auraient unanimement condamné Nestorius qui « n'avait même pas osé se présenter ».

La vision de Nestorius est tout autre. Alors qu'il s'attendait à des débats doctrinaux sur des bases d'égalité, il se retrouve dans un rôle de persécuté face à un accusateur qui s'est constitué un tribunal. En s'appropriant le rôle de l'empereur (c'est en effet Théodose II qui avait convoqué le concile), Cyrille contourne la procédure officielle et ouvre la session de sa propre initiative. D'après Nestorius, l'évêque d'Alexandrie se prend non seulement pour chef, juge et accusateur, mais aussi pour l'évêque de Rome, Célestin. Ce dernier s'est en effet aligné sur la position de l'évêque d'Alexandrie, mais il a été représenté à Éphèse seulement par ses légats. Cyrille aurait donc réussi à transformer un concile universel en un tribunal ecclésiastique [Graumann 2007].

Nestorius, *Livre d'Héraclide 2, 1* (trad. Nau 1910, p. 236)

[...] Ils ont fait tout cela comme cela se passe dans les guerres. Les partisans de l'Égyptien, et ceux de Memnon, qui les aidaient, circulaient par la ville, munis et armés de bâtons, hommes orgueilleux, qui se précipitaient avec une clameur barbare, faisaient paraître, dans leur souffle, un esprit de colère, avec des éclats (de voix) redoutables et inaccoutumés, respirant (la discorde), sans pitié, avec toute jactance, contre ceux qu'ils savaient ne pas adhérer à ce qui avait été fait par eux. Ils portaient des sonnettes par la ville, allumaient du feu en de nombreux endroits et (y) jetaient des libelles de divers genres. Toutes les choses qui arrivaient étaient des sujets d'étonnement et de terreur, au point qu'ils barraient toutes les voies, obligeaient tout le monde à fuir et à se cacher et se conduisaient avec violence, adonnés qu'ils étaient à la boisson, à l'ivrognerie et aux cris discordants. [...] Tout cela était dirigé contre nous ; aussi nous avons utilisé le secours de l'empereur et la puissance des chefs de soldats qui étaient mécontents de ce qui se passait et laissaient cependant faire.

Ce deuxième extrait revient sur l'atmosphère d'intimidation et de violence pendant ces quelques jours tendus à Éphèse, l'atmosphère créée par « l'Égyptien » Cyrille et l'évêque d'Éphèse Memnon. Les « partisans » de ceux-ci font référence à la suite nombreuse de Cyrille, qui a emmené avec lui non seulement cinquante évêques d'Égypte, mais encore des clercs, des moines et du personnel ecclésiastique, et aux gens de Memnon qui, soucieux de garder le prestige de son siège face à Constantinople, s'est allié à Cyrille en emmenant de son côté une centaine d'évêques du diocèse d'Asie.

Alors que Cyrille avait présenté le déroulement du concile comme s'étant passé dans un esprit festif et paisible, Nestorius recourt à l'image de la guerre et à la représentation de ses adversaires comme des gens incultes et sauvages (« barbares »), criminels, ivrognes et fomenteurs de troubles, tout ce qui s'oppose à l'image d'un Romain civilisé. Ces gens-là exercent la pression et la terreur sur la population de la ville, au point que Nestorius est obligé de rester caché pour éviter d'être agressé, malgré la présence des soldats. C'est aussi un moyen pour l'évêque de Constantinople de justifier son refus de participer à la procédure du concile.

Bibliographie

- Alberigo 1994 : G. Alberigo (dir.), *Les conciles œcuméniques*, II.1, *Les décrets, Nicée I à Latran V*, Paris.
- Ayres 2004 : L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy : An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford.
- Caseau 2003 : B. Caseau, « A case study for the transformation of law in Late Antiquity : The legal protection of Churches », dans L. J. Hall (éd.), *Confrontation in Late Antiquity. Imperial Presentation and Regional Adaptation*, Cambridge, p. 61-77.
- Cassin 2009 : M. Cassin, « Grégoire de Nysse. Sur la divinité du Fils et de l'Esprit et sur Abraham », *Conférence* 29, p. 581-611.
- Cassin 2011 : M. Cassin, « *De deitate filii et spiritus sancti et in Abraham* », dans V.H. Drecoll, M. Bergaues (éd.), *Gregory of Nyssa : The Minor Treatises on Trinitarian theology and Apollinarism. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17-20 September 2008)*, Leiden – Boston, p. 277-311.
- de Labriolle 1908 : P. de Labriolle, *Saint Ambroise*, Paris.
- Drake 2020 : H. A. Drake, « The elephant in the room. Constantine at the council », dans Y. R. Kim (éd.), *The Cambridge Companion to the Council of Nicaea*, Cambridge, p. 111-132.
- Graumann 2007 : T. Graumann, « Council proceedings and juridical process : The case of Aquileia (AD 381) and Ephesus (AD 431) », *Studies in Church History* 43, p. 100-113.

- Guichard 2014 : L. Guichard, « Des lois oppressives ? La législation des empereurs chrétiens *de haereticis et paganis* », dans M.-F. Baslez (dir.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris.
- Hanson 1988 : R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy*, 318-381, Edinburgh.
- Kinzig 2017 : W. Kinzig, *Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Creed-Related Texts*, vol. I-IV, Oxford.
- Lenox-Conyngham 1985 : A. Lenox-Conyngham, « Juristic and religious aspects of the Basilica conflict of A.D. 386 », *Studia patristica* 18/1, p. 55-58.
- Liebeschuetz 2005 : J. H. W. G. Liebeschuetz, *Ambrose of Milan. Political Letters and Speeches*, Liverpool.
- Lim 2000 : R. Lim, « Christian Triumph and Controversy », dans G. W. Bowersock, P. Brown, O. Grabar (éd.), *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*, Cambridge [MA] – London, p. 196-218.
- Maraval 2014 : P. Maraval, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris.
- McLynn 1994 : N. B. McLynn, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley.
- McLynn 2009 : N. B. McLynn, « Christian controversy and violence in the fourth century », dans *Id.*, *Christian Politics and Religious Culture in Late Antiquity*, II, Farnham (= *Kodai : Journal of Ancient History* 3, 1992, p. 15-44).
- Nau 1910 : F. Nau, *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris.
- Nauroy 2003 : G. Nauroy, « Le fouet et le miel. Le combat d'Ambroise en 386 contre l'arianisme milanais », dans *Id.*, *Ambroise de Milan. Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale*, Bern, p. 33-189 (= *Recherches augustinienes* 23, 1988, p. 3-86).
- Price, Graumann 2020 : R. Price, T. Graumann, *The Council of Ephesus of 431. Documents and Proceedings*, Liverpool.

4. PUISSANCES DES BAINS

Maureen Attali

Quel(s) que soi(en)t le ou les culte(s) auxquels ils ou elles adhéraient, les habitants et habitantes de l'empire romain tardif partageaient des représentations communes, notamment en ce qui concerne les relations entre les mortels et les puissances qui peuplent le cosmos. Ces conceptions du monde, souvent antérieures à la naissance du christianisme, furent par la suite abondamment critiquées par les théologiens. Dans l'Antiquité tardive, nombre d'auteurs chrétiens ont mis en cause leur bien-fondé et ont cherché à convaincre leur auditoire qu'elles étaient incompatibles avec la foi chrétienne. Cette construction polémique a conduit à les considérer comme des déviations religieuses appartenant soit à la catégorie du paganisme [→], soit à celle de l'idolâtrie [→]. Quant aux pratiques engendrées par ces représentations, également largement partagées au-delà des identités religieuses, elles ont été rejetées dans la catégorie des rituels magiques [→INTAILLES MAGIQUES ; →RITUELS MAGIQUES].

L'étude de ces représentations et pratiques s'est longtemps appuyée sur des catégories problématiques, dans lesquelles le jugement de valeur faisait obstacle à une approche véritablement scientifique : elles étaient alors décrites comme appartenant à la « religion populaire », et, lorsqu'elles étaient documentées chez des individus appartenant à une religion dite monothéiste – c'est-à-dire essentiellement chrétiens ou juifs [→PARTIE I, n°3] – étaient fréquemment qualifiées de « survivances païennes ». Si ces catégories continuent d'être mobilisées par une partie de la critique, des voix se sont élevées pour signaler leurs lacunes [Pirenne Delforge 2008]. Les critiques ont montré qu'elles restaient tributaires de la polémique chrétienne : elles reposent sur l'idée qu'il existerait une religion pure, auxquelles certaines représentations, et les pratiques qu'elles engendrent, n'appartiendraient pas et seraient donc de statut inférieur, voire illégitimes. Ainsi, à l'instar de l'opposition entre religion et magie, qui tend à s'effacer dans les travaux scientifiques, les recherches actuelles mettent au contraire l'accent sur la manière dont le caractère universel de ces représentations du monde a conduit les autorités religieuses de différentes communautés à les intégrer, au moins partiellement, dans leur propre théologie.

Ces représentations communes, parmi lesquelles on peut citer le pouvoir du mauvais œil [→], sont documentées par des sources de nature très diverses, intégrant voire combinant des éléments tirés de traditions religieuses différentes, justement à cause du caractère universel de leur contenu dans l'Antiquité tardive. On prendra ici l'exemple des puissances ayant élu domicile dans des bains. Ces lieux souvent publics [→ESPACES PUBLICS], et fréquentés par des personnes venues de tous horizons religieux [→GADARA], étaient redoutés par leurs visiteurs. L'humidité et la présence d'eau sale en font des lieux propices aux accidents [Dunbabin 1989], alors même qu'on s'y trouvait nu, un état vulnérable. Il était ainsi admis que les thermes étaient peuplés de puissances dangereuses, couramment nommées « démons », dont la maîtrise est un signe de proximité avec le divin. Cette capacité est mise en scène

dans des biographies de philosophes païens [*infra*, n°1], ainsi que dans des récits chrétiens exaltant des saints auxquels Jésus permet de triompher [*infra*, n°2]. Dans un récit rabbinique, une puissance des bains se voit octroyer le statut d'agent de la volonté divine [*infra*, n°3].

1. Chasser les démons : une caractéristique de l'homme divin

Dans les sources en grec, les puissances peuplant les bains sont souvent placées dans la catégorie des *daimones* (sing. *daimôn*). La signification de ce terme est très proche de celle de *theos*, qui signifie « divinité ». Dans les textes philosophiques, *daimôn* fait notamment référence à des puissances intermédiaires entre les dieux et les mortels, comme l'atteste son utilisation par Platon dès le iv^e siècle avant notre ère (*Phédon* 107d-108c ; *République* 617e-620e). À cette époque, les démons ne sont pas considérés comme des adversaires pour les mortels, mais, au contraire, de véritables adjuvants.

Dans ses *Vies de philosophes et de sophistes*, rédigées vers 399 en grec, le rhéteur Eunape de Sardes dresse les portraits de sophistes, de médecins païens et de philosophes. Dans sa biographie du maître [→] néoplatonicien Porphyre de Tyr, il intègre une confrontation de ce dernier avec un démon ayant élu domicile dans un bassin.

Eunape de Sardes, *Vie de philosophes et de sophistes* 4, 12 (trad. R. Goulet, CUF, légèrement modifiée)

C'est ainsi qu'il [Porphyre] prétendit (mais dans un écrit de jeunesse à ce qu'il semble) avoir reçu un oracle hors du commun, qu'il retranscrivit dans ce même livre, en se donnant beaucoup de peine pour expliquer la façon dont on devait s'occuper de ces divines révélations. Il dit encore qu'il a poursuivi et chassé d'un bassin (*loutron*) un genre (*phusis*) de démon (*daimonion*). Les gens de l'endroit disaient qu'il s'appelait Causathan.

L'origine de ce court passage est obscure : l'auteur affirme reproduire les réflexions de Porphyre sur le bon usage des oracles et y insère cette rencontre avec un démon. Il prétend tenir cette information du philosophe lui-même, qui l'aurait livrée dans un récit autobiographique. Toutefois, Eunape est le seul auteur à rapporter cet épisode. Il n'apparaît dans aucune des œuvres conservées de Porphyre, et aucune autre source n'attribue à ce dernier la composition d'une autobiographie. Selon Eunape, il s'agissait d'une œuvre de jeunesse, ce qui place cette confrontation au début de la carrière de Porphyre. Le nom donné au démon, Causathan, n'est pas connu par ailleurs. Comme Porphyre était originaire de la province de *Phoenicia I* (actuel Liban) où des langues sémitiques étaient parlées conjointement avec le grec, de nombreuses hypothèses d'interprétation de ce nom ont été proposées à partir d'étymologies araméennes ou hébraïques, mais aucune n'est véritablement satisfaisante.

Le fait qu'Eunape mette en scène Porphyre en train de chasser un démon montre que l'auteur du passage considérait la présence de cette entité comme un élément négatif auquel il convenait de remédier. De fait, dans son œuvre, Porphyre lui-même distinguait entre les bons et les mauvais démons (*De l'Abstinence* 2, 37-38) [Nance 2002]. Au III^e siècle, les philosophes païens ne considéraient plus uniquement les démons comme des puissances bénéfiques, mais admettaient qu'ils puissent affecter les hommes de manière néfaste. Cette représentation est notamment documentée par Philostrate (*Vie d'Apollonios de Tyane* 3, 38), qui, dans sa biographie d'Apollonios de Tyane publiée entre 217 et 242, définit la capacité

d'un philosophe à chasser un démon de son lieu de résidence comme l'un des signes de son statut d'homme divin [→]. C'est ce modèle qui est ici repris par Eunape dans sa construction du portrait de Porphyre.

L'évolution de la tradition philosophique au sujet des démons est contemporaine de l'élaboration des discours chrétiens selon lesquels les démons sont des êtres mauvais par nature [*infra*, n°2]. Cette concomitance interroge sur les relations entre les deux traditions, et ouvre l'hypothèse que les discours chrétiens aient pu influencer les représentations de certains philosophes païens [Puiggali 1983]. La question d'une potentielle influence chrétienne sur le texte d'Eunape se pose également à propos de l'emploi de *loutron* traduit par « bassin ». En effet, ce substantif, qui désignait à l'origine des bains, est utilisé dès le I^{er} siècle pour qualifier la cuve baptismale (*Lettre aux Éphésiens* 5, 26) ; des auteurs chrétiens contemporains d'Eunape, comme Grégoire de Nysse (*Discours catéchétique* 32), l'emploient dans ce sens. Or, l'eau baptismale est réputée faire perdre leur pouvoir aux démons (Tertullien, *Du baptême* 9). Comme Eunape n'emploie *loutron* que dans ce passage, il n'est pas possible de connaître le sens précis qu'il conférerait à ce mot et de déterminer si la localisation du démon de Porphyre dans un bassin relevait de la tradition païenne ou d'une influence chrétienne. C'est justement cette incertitude qui illustre à quel point les représentations autour des puissances habitant les bains étaient partagées au IV^e siècle.

2. Les démons des bains soumis au pouvoir des saints chrétiens

Suivant le modèle de Jésus dans les évangiles (p. ex. *Marc* 5, 1-21), le pouvoir de chasser les démons devint l'apanage des apôtres puis des nombreux saints dans les récits hagiographiques de l'Antiquité tardive. Il s'agit là d'un don divin : des individus considérés comme entretenant un lien particulier avec le dieu chrétien manifestent sa supériorité sur les divers *daimones*, conçus comme des êtres malfaisants. Un épisode de ce type figure une homélie de Grégoire, un maître de rhétorique consacré évêque de Nysse (*Cappadocia I*) en 372 par son frère Basile, lui-même évêque de la ville voisine de Néocésarée. La biographie que fait Grégoire de Nysse d'un des prédécesseurs de Basile au III^e siècle, Grégoire de Néocésarée, est remplie de miracles, d'où le surnom de thaumaturge (« faiseur de miracles ») sous lequel celui-ci passera à la postérité.

Alors que Grégoire le Thaumaturge prêche dans le désert, le diacre qui l'accompagnait, un ancien gardien de temple païen converti au christianisme, rentre en ville et se rend aux thermes. L'établissement, habituellement fermé la nuit, est réputé être hanté par des démons nocturnes ; tous ceux qui s'y rendent la nuit trouvent la mort. Malgré les mises en garde, le diacre se fait ouvrir les bains et se retrouve confronté aux démons.

Grégoire de Nysse, *Éloge de Grégoire le Thaumaturge* 92-93 [trad. P. Maraval, SC n°573, légèrement modifiée]

92. Quand le diacre fut à l'intérieur et se fut déshabillé, les démons essayaient de l'effrayer et de l'épouvanter par toutes sortes de moyens : des apparitions (*phasmata*) de toute espèce, faits de feu et de fumée, ayant la forme d'hommes ou d'animaux, s'offraient à ses yeux, frappaient ses oreilles, faisaient sentir leur proximité par leurs souffles, se répandaient en cercle autour de son corps. Mais lui, en mettant devant lui le signe de la croix et en invoquant le nom du Christ, traversa sans dommage la première salle. Ayant progressé plus avant, il rencontra une vision (*opsin*) plus redou-

table, car le démon s'était transformé en un spectacle plus effrayant encore ; en même temps, il lui semblait que le bâtiment était secoué par un séisme et que le sol, en s'entrouvrant, laissait entrevoir le feu d'en bas pendant que des étincelles ardentes jaillissaient du fond des eaux. De nouveau la même arme – le signe de la croix et le nom du Christ, ainsi que l'assistance des prières du didascale [Grégoire le thaumaturge] dissipaient le caractère effrayant de ces apparitions (*phainomenôn*) et de ces phénomènes (*ginomenôn*). Une fois sorti de l'eau et se dirigeant vers la sortie, il rencontrait encore un obstacle, car le démon avait bloqué la porte. Mais à nouveau cet obstacle était annulé de lui-même par le même pouvoir, car la porte s'ouvrit par le signe de la croix. 93. Et lorsqu'il fut sorti selon son désir, on dit que le démon lui cria d'une voix humaine de ne pas croire que le pouvoir grâce auquel il avait échappé à la mort était le sien, car c'est la voix de celui qui l'avait confié à un protecteur qui lui avait valu de rester indemne.

Contrairement au texte d'Eunape, où le démon n'était pas représenté comme une puissante agissante et où sa nature mauvaise devait être déduite des mesures prises par Porphyre pour le chasser, les démons du texte de Grégoire de Nysse sont d'emblée introduits comme des êtres maléfiques. Il s'agit là de la conception chrétienne (Tertullien, *Apologétique* 22-23 ; Origène, *Contre Celse* 7, 68-70 ; Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 4, 5), en partie héritée du judaïsme d'époque hellénistique [Reed 2023]. Tout comme les juifs, les chrétiens définissent les puissances malfaisantes comme des créatures de Dieu qui ont péché ou se sont rebellées contre lui (Tertullien, *Contre Marcion* 5, 18 ; Origène, *Traité des principes* 2, 2-5). Dans ce texte, les démons cherchent à effrayer le baigneur par des expériences visuelles désignées par un vocabulaire varié : *phasma* et *phainomenon* (apparition), *opsis* (vision). En plus de la capacité à altérer les sens, les démons sont également crédités du pouvoir d'agir sur la matière, ici en empêchant la porte de s'ouvrir et donc le diacre de s'enfuir.

Le texte illustre les différentes manières dont les chrétiens considèrent que leur foi les protège contre ces démons. Se voyant menacé, le diacre utilise deux « armes » religieuses qui sont autant de signes de l'appartenance à la communauté chrétienne : le signe de la croix, utilisé à trois reprises, et l'invocation à voix haute du nom de Jésus. Toutefois, l'auteur précise que c'est Jésus lui-même qui investit ce geste et cette parole de son pouvoir. Le démon vaincu avoue que si le diacre a pu lui échapper, c'est grâce à l'efficacité de la prière de Grégoire le Thaumaturge, dont la sainteté lui donne le pouvoir d'attirer sur ceux qu'il souhaite la protection divine. Cette explication peut se comprendre comme une réponse à ceux qui affirmeraient que le recours prophylactique au signe de la croix agit de manière exactement similaire aux rites magiques fréquemment dénoncés par les théologiens. En plus des raisons générales qui font des bains un lieu à risque dans l'Antiquité tardive, les auteurs chrétiens ont d'autres raisons de les associer aux démons. Cherchant à réguler les normes sociales en prônant la continence sexuelle voire la chasteté, la morale chrétienne qui se construit à cette époque réproche le fait de paraître nu en public ainsi que la fréquentation d'espaces partagés, jugés propices à la licence sexuelle et aux transgressions religieuses [→GADARA]. Grégoire de Nysse n'est ainsi pas le seul auteur chrétien à mettre en scène des saints triomphant de démons dans des bains. Au VI^e siècle, dans le monde latinophone, Grégoire de Tours rapporte un épisode similaire à propos de l'apôtre André (*Vie d'André* 27, 1-3), et affirme que les démons privilégient les eaux, bassins (*lavacra*) ou eaux vives, pour y résider.

3. Le démon des bains dans le judaïsme rabbinique : un agent divin ?

La littérature talmudique illustre l'attraction exercée par les thermes sur les rabbins, qui s'y rendent fréquemment. Les bains forment ainsi le décor de nombreux récits mettant en scène des rabbins, lesquels développent une législation précise pour organiser la fréquentation de ces lieux publics par les juifs [Shemesh 2017]. Des bénédictions doivent ainsi être récitées à l'entrée et à la sortie des bains, respectivement pour se prémunir contre les dangers (Talmud de Jérusalem, *Berakhot* 9, 4) puis pour remercier d'y avoir échappé (Talmud de Babylone, *Berakhot* 60a).

À l'exception des anges, les puissances qui peuplent le monde sont la plupart du temps d'emblée définies comme néfastes, comme l'indique la formule rabbinique « souffle méchant » (*ruach raah*, p. ex. Talmud de Babylone, *Yoma* 83b). Toutefois, si les puissances des bains incarnent la plupart du temps des menaces dans la littérature rabbinique, un récit d'abord mis par écrit vers 400 (Talmud de Jérusalem, *Terumot* 8, 1), puis réélaboré au v^e siècle en Palestine voit l'une de ces entités permettre à d'illustres rabbins d'échapper à une mort certaine.

Midrash Rabbah sur *Genèse* 63, 8 (trad. Halévy 1885, p. 62-63, modifiée)

Dioclétien vivait, dans sa jeunesse, aux environs de Tibériade, où il gardait les porcs. Il s'appelait alors Dioclète et il avait beaucoup à souffrir du mépris que lui témoignaient les disciples de rabbi. Juda [le Patriarche]. Devenu empereur, il résolut de se venger sur rabbi Juda [Nesiah] et son collègue Samuel ben Nahman. S'étant rendu à Panéas, ville située aux sources du Jourdain, il invita les rabbis des juifs à venir le voir le dimanche matin. Le messenger avait reçu l'ordre de ne leur remettre l'écrit impérial que le vendredi soir un peu avant le coucher du soleil. Sachant que les Juifs ne voyagent pas le samedi, son intention était de les faire manquer au rendez-vous afin de les punir pour avoir désobéi à son ordre.

Rabbi Juda reçut l'invitation au moment où il prenait un bain en l'honneur du jour saint de samedi. Il en fut très affligé et en fit part à rabbi Samuel, qui se lavait à côté de lui. Celui-ci chercha à rassurer son collègue par l'espoir que Dieu saurait les sauver quand même. À ce moment, ils virent apparaître Argintin, riant et dansant devant eux. Rabbi Juda voulut le chasser, mais selon rabbi Samuel cela pouvait être le prélude de miracles (*nissim*). Sur l'observation de rabbi Samuel qu'il était inconvenant de s'adonner à la joie pendant que son maître était plongé dans la tristesse, Argintin répondit : « Allez, et célébrez le samedi en liesse ; moi-même je vous placerai en présence du César à l'heure convenue. » Après la fin du samedi, Argintin prit les rabbins et les transporta, en quelques minutes, devant les portes de Panéas. Dioclétien, prévenu de leur présence, fit fermer les portes, mais Argintin les transporta au milieu de la ville. Outré de dépit, Dioclétien leur fit dire qu'il ne les recevrait qu'après qu'ils se seraient lavés dans un bain qu'il leur indiqua et qu'il avait fait chauffer pendant plusieurs jours. Il croyait qu'ils allaient être brûlés, mais il n'en fut rien, car Argintin avait tempéré la chaleur en versant une grande quantité d'eau froide. L'empereur fut donc obligé de les recevoir le dimanche matin. À la demande : « Pourquoi m'avez-vous méprisé autrefois ? » les rabbins répondirent : « Nous avons méprisé le porcher Dioclète, mais nous respectons profondément le César Dioclétien ».

Dans ce texte, l'empereur Dioclétien (284-305), en visite à Césarée Panéas [→], tend une série de pièges à deux célèbres rabbins palestiniens du III^e siècle, Juda Nesiah et Samuel ben Nahman. Dans la littérature rabbinique, Dioclétien fait figure d'antagoniste, adversaire des juifs en général et des rabbins en particulier. Ces derniers lui reprochent une persécution

religieuse, mais aussi une augmentation conséquente des impôts, qui aurait condamné à la misère de nombreux juifs de Palestine [Marmorstein 1934]. La biographie de Dioclétien, évidemment fantaisiste, met en œuvre une stratégie de délégitimation fréquente dans la littérature rabbinique : les adversaires sont présentés comme issus des couches les plus basses de la société afin de porter atteinte à leur prestige. L'empereur romain est qualifié d'ancien porcher, une activité honteuse pour les rabbins, puisque les porcs sont interdits à la consommation dans le judaïsme [→PUR]. Pour expliquer l'inimitié de Dioclétien à l'égard de ces deux rabbins, le texte affirme que le futur empereur aurait dans sa jeunesse été victime de moqueries de la part des élèves de Juda le patriarche, l'ancêtre et prédécesseur de Juda Nesiah. Désireux de se venger, Dioclétien convoque les deux rabbins tout en s'assurant qu'ils ne pourront pas se rendre à cette audience ; il sera ainsi en mesure de les accuser de crime de lèse-majesté, puni de mort. Mettre en scène un empereur qui instrumentalise la loi pour assassiner des innocents contribue à sa dévalorisation. La mesquinerie de Dioclétien contraste ainsi avec la piété [→] de Samuel ben Nahman, qui, malgré les risques, continue ses préparatifs en vue du shabbat et professe sa confiance dans une intervention divine qui viendra les sauver du courroux impérial. C'est alors que les rabbins sont aux bains qu'apparaît un être nommé Argintin, avec de nombreuses variantes orthographiques selon les manuscrits. Contrairement à ce que laissent croire certaines traductions de ce passage, Argintin n'est jamais désigné autrement que par un nom propre ; aucun terme ne permet d'identifier sa nature. Son statut de puissance est déduit de son apparition subite dans les bains et de sa capacité à accomplir des actes impossibles pour les simples mortels. Il transporte ainsi en quelques minutes les rabbins de Tibériade (*Palaestina II*) à Césarée Panéas, deux cités éloignées de 75 kilomètres. Argintin, qui possède donc toutes les caractéristiques de ceux que les textes grecs qualifient de démons, agit ici au bénéfice des rabbins menacés. Ceux-ci ne l'avaient pas explicitement sollicité, mais espéraient des « miracles » (*nissim*). Contrairement aux autres passages qui mentionnent les « souffles mauvais » des bains, Argintin reçoit ici le statut d'agent divin, envoyé pour sauver à trois reprises des juifs pieux menacés par un souverain inique. Il joue ici le rôle qui était dévolu aux anges dans la littérature juive en grec d'époque hellénistique (3 *Maccabées* 6, 18-28). Cette conception positive des puissances peuplant les bains illustre à quel point les rabbins partageaient les représentations du monde des autres habitants de l'empire romain [Simon-Shoshan 2018]. Comme chez Eunape et Grégoire de Nysse, qualifier Juda Nesiah et à Samuel ben Nahman de « maître[s] » d'Argintin signale leur proximité avec le divin et renforce leur autorité religieuse.

Bibliographie

- Dunbabin 1989 : K. M. D. Dunbabin, « *Baiarum Grata Voluptas* : Pleasures and dangers of the baths », *Papers of the British School at Rome* 57, p. 6-46.
- Halévy 1885 : J. Halévy, « Ben-Tymelion et Bartholomée », *Revue des études juives* 19-20, p. 60-65.
- Marmorstein 1934 : A. Marmorstein, « Dioclétien à la lumière de la littérature rabbinique », *Revue des études juives* 193-194, p. 19-43.
- Nance 2002 : A. Nance, « Porphyry : The man and his demons », *Hirundo* 2, p. 37-57.
- Pirenne-Delforge 2008 : V. Pirenne-Delforge, « La notion de "populaire" est-elle applicable au polythéisme grec ? » dans C. Bobas, C. Evangelidis, T. Milioni, A. Muller (éd.), *Croyances populaires. Rites et Représentations en Méditerranée orientale*, Athina, p. 17-28.
- Prieur 1989 : J.-M. Prieur (éd.), *Acta Andreae (Corpus Christianorum Series Apocryphorum 6)*, Turnhout.

- Puiggali 1983 : J. Puiggali, « La démonologie de Philostrate », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 67/1, p. 116-130.
- Reed 2023 : A. Reed, « When did daimones become demons ? Revisiting septuagintal data for ancient Jewish demonology », *Harvard Theological Review* 116/3, p. 340-375.
- Shemesh 2017 : A. Shemesh, « “He who enters the bath-house utters two blessings” : On the evolvment and decline of an ancient Jewish prayer », *Religions* 8/225.
- Simon-Shoshan 2018 : M. Simon-Shoshan, « Did the rabbis believe in Agreus Pan ? Patriarchs, emperors, and gods in Bereshit Rabba 63 », *Harvard Theological Review* 111, p. 425-450.

5. FIGURES PARTAGÉES

Caroline Bridel et Anne-Françoise Jaccottet

L'iconographie antique, de manière générale, est riche en figures que l'on retrouve dans les discours et récits traditionnels : divinités, héros, centaures, satyres, etc. Le foisonnement de ces figures, représentées sur les objets du quotidien, les monuments publics, les tombes, les murs et sols des maisons, etc. souligne à quel point le monde gréco-romain est un monde de l'image. Et les évolutions politiques et religieuses significatives de la période tardo-impériale ne changent pas cette manière fondamentale de vivre avec les images. On observe, à partir de la fin du II^e et du début du III^e siècle, l'apparition de nouveaux motifs et schémas iconographiques chrétiens et juifs, qui s'ajoutent comme nouvelles catégories au vocabulaire iconographique préexistant. Ces nouveaux langages imagés se côtoient et se développent en parallèle du répertoire traditionnel et semblent suivre les mêmes codes.

En effet, il est tout à fait intéressant de remarquer que certaines figures transcendent les frontières des catégories religieuses qui se construisent précisément à cette période [→PARTIE I, n°3.3]. On observe en général dans le langage visuel une dynamique que l'on appellera le « partage iconographique », qui peut être défini de la manière suivante : si l'on considère le répertoire tardo-antique grec et romain comme une macro-catégorie dans laquelle se développent des sous-catégories plus spécifiquement chrétiennes ou juives, celles-ci, pour la création de leur langage iconographique, puisent dans la macro-catégorie de l'iconographie gréco-romaine tardive tout autant que les images non juives ou non chrétiennes, tout en développant des schémas propres pour représenter des figures ou des épisodes particuliers. En d'autres termes, le développement des images antiques, qu'elles soient attachées à un groupe religieux ou à un autre, s'inscrit dans une *paideia* des images, une culture et une éducation commune de l'image, partagée par tous les habitants et habitantes de l'empire. Ce partage s'exprime à travers un échange de schémas, de formes, de motifs et de figures au sein des différents contextes d'utilisation de ces images [→PARTIE I n°1.5.1].

Tout d'abord, pour un regard général sur la question, nous restons tributaires des découvertes archéologiques, qui, pour le IV^e siècle, nous renseignent essentiellement sur la situation dans le milieu spécifique des catacombes. La cohabitation spatiale, effective en particulier dans ces espaces funéraires, constitue un cadre favorable au développement et à la perception d'un partage iconographique. Les premières représentations à sujets chrétiens proviennent d'ailleurs des catacombes de Rome, des espaces funéraires dans lesquels la dimension familiale prévalait et où rien n'empêchait deux personnes d'affiliation religieuses différentes d'être inhumées dans un même lieu [→ESPACES FUNÉRAIRES]. En outre, cette dynamique de partage semble particulièrement adaptée au milieu funéraire ou domestique, puisque les images qui se trouvaient dans d'autres contextes, les lieux de culte par exemple, pouvaient répondre à d'autres enjeux, et même, dans une dynamique contraire, participer à une forme de « compétition iconographique » [→DOURA EUROPOS].

Parmi les figures iconographiques tardo-antiques qui peuvent être rattachées à la notion de religion [→], on trouve des références aussi bien à la longue tradition des discours construits que sont les mythes, qu'à des récits bibliques. Le répertoire iconographique tardo-antique présente aussi la particularité de rassembler un certain nombre de figures utilisées d'une manière similaire entre les différents groupes religieux. Ces figures comme le berger, le philosophe, ou les orants ne montrent en général aucune caractéristique distincte qui permette de les rattacher, en elles-mêmes, à l'un ou l'autre contexte religieux, et rien dans les détails ou la composition de l'image n'indique la rivalité ou l'opposition. La question est donc de savoir comment ces figures variées, liées à des groupes religieux différents, pouvaient exister et évoluer en parallèle et, surtout, selon quelles dynamiques.

On observe alors deux dynamiques principales de partage iconographique : la polysémie/resémantisation et la citation culturelle. Une figure est qualifiée de polysémique lorsqu'un même personnage peut être lu de différentes manières selon son contexte d'utilisation ou selon son spectateur. Dans ce cas, la lecture de l'image active un processus de resémantisation, dans lequel une figure comme Orphée [*infra*, n°1] prend un sens nouveau, puisqu'elle peut aussi être lue par certains ou selon les contextes comme Jésus ou David. Cette même dynamique entre polysémie et resémantisation s'applique aux figures du berger et du philosophe, connues comme les premiers moyens iconographiques mis en œuvre pour représenter Jésus [Jensen 2024²]. Parfois, et c'est le cas avec *Sol invictus*, la figure peut en quelque sorte s'affranchir de son statut de divinité et représenter le soleil ou un ordre du monde auquel on peut éventuellement appliquer une lecture juive ou chrétienne [*infra*, n°2].

La deuxième dynamique de partage est celle de la figure qui voyage entre les productions iconographiques de différents groupes religieux, mais dont l'identification reste la même : les héros comme Hercule, les figures tirées des images et récits traditionnels comme les centaures, les nymphes, mais aussi les divinités comme Vénus que l'on peut trouver sur des objets du quotidien ou des mosaïques aussi en contexte chrétien [*infra*, n°3].

Enfin, il est nécessaire de relever que ce partage de figures paraît au premier abord plus évident entre païens et chrétiens, peut-être en raison de la disparité des découvertes archéologiques, néanmoins certains exemples d'iconographie tardo-antique juive témoignent également de situations de partage [*infra*, n°s 1.1 et 2.2].

1. Orphée et ses resémantisations

Parmi les figures qui transcendent les frontières d'appartenance religieuse, Orphée est sans nul doute un cas d'école très parlant. Attesté dès le VI^e siècle avant notre ère, il traverse toute l'Antiquité avec un regain de popularité dès le milieu du II^e siècle de notre ère pour fleurir largement à la période tardo-antique. Les récits et traditions qui s'y rapportent sont particulièrement riches et variées : roi thrace, et surtout poète et joueur de lyre par excellence, capable de charmer les animaux sauvages et jusqu'aux arbres ou aux pierres, il est connu encore pour sa tentative infructueuse de ramener son épouse Eurydice des Enfers, pour sa participation à l'expédition des Argonautes partis à la recherche de la Toison d'or, pour son rôle majeur de prêtre et devin, initiateur des mystères et « théologien », avant de finir dépecé par les ménades du cortège de Dionysos, sans que sa tête ne cesse pour autant de chanter des oracles. De quoi alimenter toutes sortes de discours à portée métaphysique, religieuse, funéraire ou plus largement allégorique.

À partir du III^e siècle, Orphée est presque exclusivement représenté dans son rôle de charmeur des animaux et des éléments, selon un schéma quasi immuable et immédiatement reconnaissable. Figuré de face, assis à même le sol ou sur une pierre dans un paysage naturel, il est coiffé d'un bonnet phrygien, signe distinctif iconographique des figures considérées comme non grecques et en particulier orientales, et vêtu d'habits longs connotés de la même manière. Il tient une lyre dans sa main gauche et un plectre dans sa droite, alors que sa bouche parfois entrouverte évoque son chant : toute poésie en Grèce était chantée et accompagnée de la lyre. Il est entouré d'éléments paysagers et d'animaux sauvages, charmés par son chant, qui cohabitent en toute quiétude. Seuls les animaux peuvent varier d'une représentation à l'autre. On le retrouve ainsi représenté sur les supports et dans les cadres les plus divers : mosaïques domestiques (dans toutes les provinces de l'empire), reliefs (funéraires ou non), fresques, sarcophages, ivoires, plats, amphores, gemmes, tissus, manuscrits.

Orphée charmant les animaux et les éléments naturels a ainsi un ancrage visuel très marqué dans toutes les sphères de la vie privée et publique des habitants de l'empire tardo-antique. Et il n'est presque pas étonnant dans ces circonstances que nous le retrouvions, sous le même schéma et sans signe distinctif d'aucune sorte, représenté dans un contexte clairement chrétien sur une dizaine de monuments, fresques des catacombes ou sarcophages, de même qu'une fois au moins dans un contexte religieux juif. Si la figure voyage bel et bien librement entre les groupes religieux, qu'en est-il du sens de cette figure largement partagée ? A-t-elle la même signification, est-elle lue et interprétée de la même manière dans un milieu domestique non chrétien, dans une synagogue juive ou dans un cadre funéraire chrétien ?

1.1. Les images d'Orphée en contexte chrétien

Sur une fresque de la catacombe de Domitille (L 33, *cubiculum* d'Orphée) datée d'environ 350-360 [fig. 25], Orphée, représenté de face et selon le schéma traditionnel, trône au centre de l'*arcosolium*, la niche semi-circulaire creusée au-dessus de la tombe, entouré d'animaux divers (oiseaux, camélidés etc.) qui tous le regardent ou se dirigent vers lui.

Cubiculum d'Orphée, catacombe de Domitille L 33, IV^e siècle (Fig. 25)



Rien ne distingue cette représentation des figurations d'Orphée charmant les animaux dans un cadre non chrétien. L'ancrage chrétien de cette fresque n'est donné que par le contexte du décor de ce *cubiculum* : prophétie de Michée ; Moïse et le miracle de la source sur le haut de la paroi du fond ; Moïse et Daniel entre deux lions sur la paroi gauche ; Noé et la résurrection de Lazare sur la paroi droite ; Job à l'entrée. Il en va de même de tous les autres documents chrétiens représentant Orphée, sarcophages ou fresques de catacombes : seul le contexte plus large de la représentation fait basculer Orphée du côté chrétien.

Orphée entre donc dans le répertoire d'images chrétiennes sans aucune démarcation visuelle par rapport aux représentations non chrétiennes qui fleurissent conjointement, à cette époque et qui reprennent un schéma bien antérieur qui apparaît dès l'époque hellénistique. Mais le sens donné à ces scènes est-il le même en contexte chrétien que pour des représentations non chrétiennes ? Y a-t-il au contraire une resémantisation chrétienne de la figure reprise du répertoire classique ? Faut-il encore imaginer une pluralité de sens, selon le contexte précis de chaque occurrence, voire même indépendamment de l'appartenance religieuse ?

Les images en elles-mêmes sont difficiles à exploiter pour apporter des réponses précises à ces questions, au vu de l'absence de tout signe distinctif particulier. Ces remarques valent aussi bien pour les représentations en contexte chrétien que non chrétien. On en est donc réduit à des lectures hypothétiques, étayées par quelques indices. Pour les mosaïques en milieu domestique et non chrétien, Laurence Vieliefon [2003 et 2004] propose plusieurs pistes interprétatives : les images d'Orphée charmant les animaux, placées dans des salles d'apparat et de réception sont en premier niveau de lecture plaisantes en elles-mêmes visuellement, et renvoient à l'exotisme des chasses et autres spectacles qui font les délices des habitants de l'empire. Cela permet également au maître de maison de se présenter en fin lettré, à l'image de cet Orphée qui représente l'excellence poétique et musicale remontant à la plus haute antiquité, en un mot, une façon de montrer sa *paideia*, sa culture classique. Mais ces scènes peuvent également figurer de manière allégorique l'harmonie et la paix, et le bien-être qui en résulte, que ce soit sur un plan directement matériel ou dans une visée plus philosophique. Plusieurs philosophes néoplatoniciens [→CONVERSION, n°1.1] de la période tardo-antique, comme Proclus et Damascius, présentent en effet la figure d'Orphée comme le poète théologien par excellence, interprétation que l'on trouve également chez Augustin (*La cité de Dieu* 18, 37).

Rien ne permet d'exclure que les chrétiens qui choisissent la figure d'Orphée dans les catacombes ou sur un sarcophage ont en tête les mêmes interprétations de la scène que les non-chrétiens, qu'ils soient férus de philosophie ou simples particuliers. L'atmosphère d'harmonie dégagée par les animaux sauvages charmés par le chantre thrace, auréolé en plus de l'étiquette de théologien, pourrait évoquer une ambiance paradisiaque, qui siérait bien à ces contextes funéraires chrétiens. Mais d'autres pistes de lecture chrétienne peuvent être avancées sur la base des écrits chrétiens.

1.2. Le Logos et la lecture chrétienne d'Orphée

Eusèbe, évêque de Césarée et auteur d'une biographie flatteuse de Constantin [→], prend soin de faire de cet empereur, réunificateur de tout l'empire sous son seul gouvernement, le parallèle humain sur terre du Dieu unique. Un seul Dieu, un seul empereur. Dans son

éloge de Constantin, écrit en 336 à l'occasion de ses 30 ans de règne, au livre 2, consacré à l'initiation à la doctrine chrétienne, Eusèbe introduit une digression sur Orphée qui nous retiendra ici.

Eusèbe de Césarée, *Éloge de Constantin* 2, 14, 4-5 (trad. Jourdan 2008, p. 323-324)

Ainsi donc, le sauveur commun d'absolument tous les hommes s'est donné lui-même comme le bienfaiteur et sauveur pour tous par l'intermédiaire de l'instrument humain qu'il a proposé à la vue, comme un musicien qui montre sa science grâce à sa lyre. Le mythe grec (*muthos hellênikos*) transmet ainsi qu'Orphée charmaït toutes sortes de bêtes sauvages par son chant et domptait les fureurs des animaux féroces en frappant du plectre les cordes de son instrument. Cela est chanté en chœur par les Grecs et l'on croit qu'une lyre sans âme apprivoisait les bêtes sauvages et faisait même se déplacer les arbres, les chênes, qui cédaient à la musique. C'est pourquoi le *Logos* de Dieu, sage en toutes choses et en tout point harmonieux, proposant toutes sortes de soins aux âmes des hommes soumises à des maux en tout genre, a pris dans ses mains l'instrument de musique, la création de sa sagesse, l'homme. Il a commencé à jouer grâce à lui des odes et épodes pour les êtres raisonnables (*logikois*) et non pour les bêtes dépourvues de raison (*alogois*), chassant, par les remèdes de l'enseignement divin (*tois tês entheou didaskalias pharmakois*), toute matière grossière des Grecs et Barbares ainsi que les passions féroces et sauvages de leurs âmes

L'articulation entre Orphée et le Christ se fait par l'intermédiaire du *Logos*. Le chant performateur et apaisant d'Orphée est assimilé au *Logos* qui va s'incarner par le Christ en l'homme. La lyre d'Orphée devient le Christ incarné, le corps, en tant qu'instrument de Dieu pour apaiser les passions des hommes. Orphée est conçu comme une préfiguration allégorique du Christ, bien supérieur à la figure mythique grecque puisque son message religieux concerne des êtres doués de raison, qu'il élève à la sagesse. S'adressant, dans cet éloge de l'empereur, à la fois à des chrétiens et des non-chrétiens, et choisissant ainsi des références susceptibles de parler aux uns comme aux autres, Eusèbe fait de Constantin le représentant d'un pouvoir terrestre conçu à l'image du pouvoir du *Logos* dans l'univers, qui est lui-même l'image du pouvoir de Dieu le Père [Jourdan 2008].

On ne peut qu'être frappé par l'insistance d'Eusèbe à présenter un Orphée-*Logos*-Empereur conforme au schéma iconographique présentant le chantre thrace au milieu des animaux. Non seulement sa lyre est mise en exergue, mais le plectre est dûment mentionné, tout comme les animaux et les éléments naturels sur lesquels agit le charme du chant inspiré. L'allégorie présentée par Eusèbe se calque donc sur une image mentale que les représentations d'Orphée, en milieu chrétien comme non chrétien, ont ancrée dans des références culturelles largement partagées.

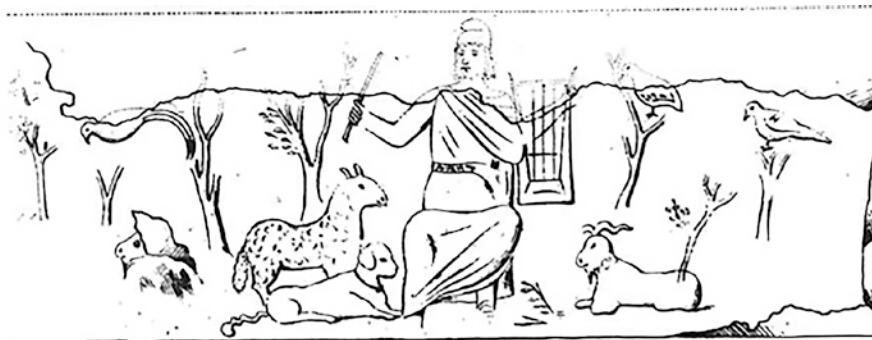
Le choix d'Orphée pour expliquer à des non-chrétiens le pouvoir du *Logos* et la supériorité du Christ incarné n'est pas une invention d'Eusèbe au IV^e siècle. Clément d'Alexandrie, à la fin du II^e siècle, avait largement utilisé cette métaphore dans son protreptique, qui vise justement à présenter la doctrine chrétienne aux non-chrétiens (*Exhortation aux Hellènes*). Là encore Orphée fait office de figure partagée, capable d'être comprise par tous et utilisée pour montrer la sublimation de la figure traditionnelle opérée par le Christ et le *Logos* chrétien. L'analyse minutieuse et nuancée de la récupération chrétienne d'Orphée dans la littérature chrétienne, telle que proposée par Fabienne Jourdan [2011], montre bien les multiples paramètres et manipulations intellectuelles qui ont mené aux étapes décisives de la resémantisation chrétienne d'Orphée. Et il est important de souligner que cette al-

légorie, que l'on retrouve chez Eusèbe, ne peut être comprise qu'en lien avec la figure de l'empereur, Nouvel Orphée et représentant du pouvoir du *Logos* sur terre.

1.3. Orphée préfiguration du Christ

Que dire donc des images d'Orphée dans les contextes funéraires chrétiens ? Sont-elles porteuses de l'interprétation allégorique savante que l'on trouve chez Eusèbe et avant lui chez Clément d'Alexandrie ? Quelques indices nous laissent entrevoir une lecture faisant de l'Orphée représenté une préfiguration du Christ. Tout d'abord chronologiquement ces scènes vont disparaître au fur et à mesure que se met en place une iconographie claire et glorieuse du Christ, laissant penser qu'une fois maîtrisée la représentation du Christ en gloire, les scènes allégoriques le représentant sous les traits d'Orphée n'auront plus de raison d'être. D'autre part, sur une représentation des catacombes de Priscille [fig. 26] datée aux environs de 375, aujourd'hui disparue et dont nous ne possédons qu'un dessin, un détail de l'image induit une lecture christique de la figure d'Orphée.

Catacombe de Priscille, fresque aujourd'hui disparue, 2^{ème} moitié du IV^e siècle (Fig. 26)



Sur cette fresque, Orphée est figuré dans le schéma traditionnel, mais dans sa main droite, le plectre court, bombé en son centre et musicalement fonctionnel que l'on connaît est devenu un bâton fin, probablement assez long (malgré l'incertitude de la restauration), et qui ne peut, ainsi imaginé, fonctionner pratiquement comme plectre. Nous avons donc probablement ici une fusion entre l'image d'Orphée à la lyre et celle du Christ avec la baguette que de nombreuses représentations lui prêtent comme instrument visible de ses miracles.

Ces quelques indices permettent de penser que le recours à l'allégorie d'Orphée pour représenter le Christ, telle que présentée d'ailleurs publiquement par un Eusèbe aux mêmes dates que les documents figurés pris en compte, était assez connue pour être sciemment utilisée dans ce sens dans les catacombes. Mais cela n'exclut absolument pas tous les autres sens métaphoriques que peut avoir cette figure d'Orphée et que les chrétiens partagent avec les non-chrétiens : paix et harmonie, image idyllique ou paradisiaque, *paideia* et donc culture classique du commanditaire. La polysémie fondamentale des images doit prévaloir sur toute volonté de ne donner qu'un seul sens, valable pour tous, à une représentation. C'est ainsi, et ainsi seulement, que les images sont un langage universel.

1.4. Orphée en contexte juif

Orphée se retrouve également en contexte juif, bien qu'on n'en ait que deux exemples attestés. Une mosaïque du début du ^{vi}^e siècle [fig. 27] conservée au Musée du Bon Samaritain en Cisjordanie, mise au jour en 1966 et ornant la nef principale d'une synagogue de Gaza (*Palaestina I*), nous permet d'appréhender une utilisation du schéma typique d'Orphée charmant les animaux dans un lieu de culte juif.

Mosaïque avec David-Orphée de la synagogue de Gaza, début du ^{vi}^e siècle, aujourd'hui au musée du Bon Samaritain, Ma'aleh Adumim, Cisjordanie (Fig. 27)



inscription [en hébreu] : David

Offert à la communauté en 509 par deux frères, Manaamos et Isouos, marchands de bois comme le révèle une inscription en grec, le tapis mosaïqué, conservé partiellement, montre un personnage, assis au centre d'un environnement malheureusement perdu, mais figurant manifestement des animaux sauvages, à l'image du fauve représenté en haut à droite, du serpent plus bas, ou de la tête de la girafe tout à droite. Il tient une lyre de sa main gauche et en joue au moyen du plectre tenu dans sa main droite. L'idée d'Orphée s'impose au vu de la prégnance du schéma iconographique usuel qui sert de référence à cette composition. Toutefois, on remarquera que l'homme ne porte pas de bonnet phrygien, mais a la tête nimbée et porte un diadème. De plus, une inscription en hébreu précise l'identité de la figure : David. Nous avons ainsi la représentation d'une figure biblique centrale, ancrée dans les fondements de la tradition et de la religion juives, mais qui a clairement emprunté le schéma iconographique de la figure d'Orphée.

David, auquel sont attribués les *Psaumes* bibliques, est ainsi représenté nommément, sous les traits du chanteur thrace, un chanteur auquel on a ajouté un diadème pour signifier

la royauté de David. Les deux frères qui choisissent le schéma d'Orphée dans ce cadre religieux juif sont des juifs hellénisés comme le montre l'inscription dédicatoire en grec. Ils étaient manifestement au fait de l'existence du schéma traditionnel de représentation d'Orphée charmant les animaux et suffisamment lettrés pour tirer parti de l'évocation de la figure grecque afin de rendre ce que la tradition hébraïque dit de David : dans la Bible, il apparaît comme un joueur de kinnor (un type de lyre : *1 Samuel* 16, 16-23). L'importance pour les juifs de la lyre de David, qui avait un rôle liturgique (*1 Maccabées* 3, 45 ; *Siracide* 39, 5), est soulignée par les monnaies frappées durant la deuxième révolte juive contre Rome (131-135) et qui portent justement cet instrument comme signe identitaire. On notera que le parallélisme David-Orphée était déjà mis en scène bien auparavant par des Esséniens comme le révèle le psaume 151 trouvé dans la onzième grotte de Qumrân. Faut-il pour autant imaginer que les deux frères commanditaires de la mosaïque étaient de fins connaisseurs des divers courants interprétatifs juifs pour avoir l'idée de représenter David sous les traits d'Orphée ? Il est plus probable que cette assimilation provienne de cette culture partagée, des textes classiques comme des images et de leurs sens, qui font d'Orphée la matrice permettant l'expression augmentée d'une figure qui endosse les caractéristiques d'un « modèle » classique : l'usage du schéma d'Orphée instille chez le spectateur qui connaît un tant soit peu le motif, littéraire et figuré, une référence à un David inspiré, comme l'était Orphée, un psalmiste en lien avec le monde divin, et un pacificateur, participant ainsi à l'organisation harmonieuse du monde. D'ailleurs, cette représentation n'est pas un *unicum* en contexte juif, puisqu'on a identifié un David-Orphée dans la synagogue de Doura [→] [Hachlili 1998, p. 247-249].

2. La figure solaire triomphante

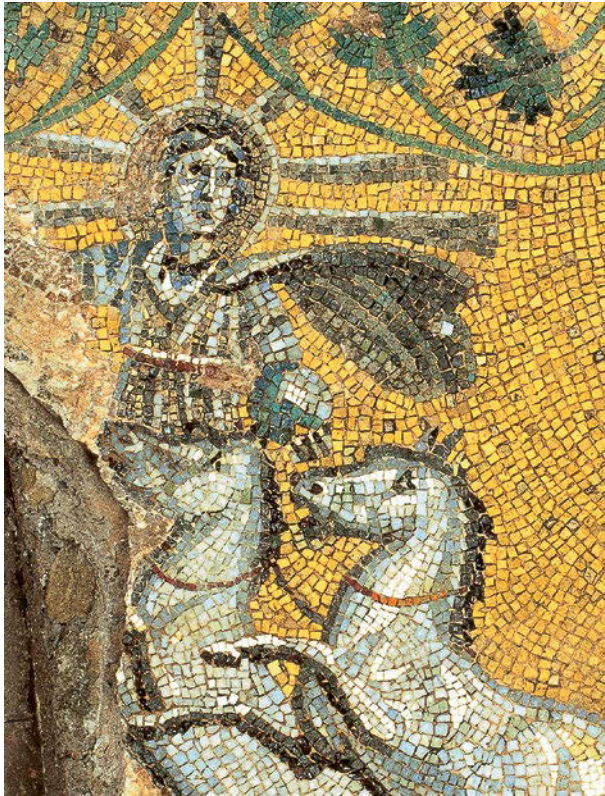
Dans les textes, la figure de Jésus est assimilée à de nombreuses autres [→RIVALITÉS]. Pourtant, lorsqu'il s'agit des représentations de ces diverses figures (Mithra, Sarapis, Dionysos, etc.), elles sont, dans la majeure partie des cas, très faciles à identifier : chacun possède ses propres attributs et, surtout, ses propres modes de représentation ou schémas iconographiques. Ainsi, difficile de confondre Orphée coiffé du bonnet phrygien et jouant de la lyre avec le barbu Sarapis coiffé du *modius*, Mithra tuant le taureau ou Jésus accomplissant certains miracles avec son bâton. Cependant, comme l'exemple d'Orphée au point précédent a pu le mettre en évidence, rien ne s'oppose à ce que, dans certains contextes ou selon les spectateurs, l'une de ces figures traditionnelles ne puisse être lue ou interprétée avec un sens chrétien, juif, voire même non connoté sur le plan religieux.

C'est le cas pour la figure solaire triomphante conduisant un quadriga, l'un des modes de représentation de *Sol* que l'on retrouve sur des intailles, des monnaies, des reliefs ou sarcophages, ainsi que quelques lampes tout au long de l'Antiquité [Hijmans 2024, catalogue]. En général, l'identification de ce personnage ne laisse que peu de place au doute : il s'agit bien de la divinité solaire, *Sol* ou Hélios. Pourtant deux exemples particuliers mettent en évidence la présence de cette même figure également en contexte juif et potentiellement chrétien.

2.1. Un *Sol* chrétien comme préfiguration du Christ ?

À Rome au III^e siècle, le mausolée M de la nécropole qui se trouve actuellement sous la basilique Saint-Pierre porte la figure solaire triomphante comme décor de sa voûte [fig. 28]. Le personnage semble à première vue tout à fait reconnaissable : un char tiré par plusieurs chevaux, un conducteur coiffé d'une couronne radiée, le manteau au vent, un globe dans la main gauche, c'est *Sol* sur son quadriga. Pourtant, le contexte dans lequel cette figure apparaît a incité une partie de la recherche à entrevoir une autre interprétation. En effet, une scène possiblement chrétienne qui orne l'une de ses parois sert d'argument à la recherche pour y voir un Christ-Hélios [Liverani, Spinola 2010, p. 114-119].

Quadriga solaire, mosaïque du Mausolée M, nécropole du Vatican, 1^{ère} moitié du III^e siècle (Fig. 28)



Prise hors de son contexte, il est à première vue difficile de proposer que la figure solaire sur son char qui orne la mosaïque du Mausolée M puisse avoir un sens de lecture chrétien. Les parois de la chambre funéraire montrent un pêcheur, un berger, mais aussi un homme jeté d'un bateau et avalé par un monstre marin (*ketos*). C'est cette dernière scène – semblable à l'un des motifs les plus courants dans l'iconographie chrétienne antique utilisé aussi bien sur les sarcophages que les fresques des catacombes pour représenter Jo-

nas jeté à la mer – qui sert d’argument principal à la lecture chrétienne du monument. À la lumière de cette interprétation de l’homme jeté du bateau comme étant Jonas, la recherche considère ce mausolée comme décoré par et pour un chrétien, et interprète par conséquent le conducteur du quadriga comme Christ-Hélios. La proximité de ce mausolée avec le lieu de souvenir de la tombe de l’apôtre Pierre, qui a motivé la construction en cet endroit d’une première basilique au IV^e siècle [→ROME, n°2], a également contribué à l’aura qui entoure ce mausolée. Le défunt aurait voulu être inhumé au plus proche du tombeau du saint et aurait exprimé ses croyances chrétiennes dans le décor de son mausolée.

Pourtant, aucun autre monument de la nécropole vaticane ne présente de scène à sujet chrétien. En réalité, comme a pu le mettre en évidence S. Hijmans [2024, p. 981-1006], la lecture de cette figure n’est pas aussi simple. Bien qu’il existe des associations métaphoriques entre le soleil et le Christ dans les textes chrétiens, d’un point de vue iconographique, aucun élément n’indique que cette figure devrait être lue comme le Christ. Comme le remarque l’auteur [p. 990], pourquoi serait-ce l’aspect chrétien de la scène de Jonas qui influencerait nécessairement la lecture de la figure solaire et non pas cette dernière, qui respecte tous les codes de représentation de la divinité païenne, qui influencerait la lecture des autres scènes ? L’homme avalé par le *ketos* pourrait aussi ne pas être Jonas. D’ailleurs, il n’existe pas d’autres images dans lesquelles le type iconographique de *Sol* aurait été utilisé pour représenter le Christ, ce qui en ferait un cas unique.

En outre, le reste des éléments du décor comme les feuilles de vignes renvoient à une iconographie bucolique ou dionysiaque, tout comme le pêcheur ou le berger qui ne sont pas des prérogatives iconographiques chrétiennes. Au fond, cette figure n’est rien de moins qu’un motif purement romain, à laquelle on peut même attribuer une lecture non religieuse où le soleil sur la voûte pourrait représenter le cosmos, un thème qui s’accorde avec le contexte funéraire de l’image.

2.2. Le soleil et le cercle zodiacal dans les synagogues juives

Cette même approche peut être appliquée du côté oriental de la Méditerranée, où la figure nimbée sur son char apparaît en contexte juif entre le IV^e et le VI^e siècle sur les sols en mosaïques de plusieurs synagogues dans les provinces de *Palaestinae* [Levine 2012 ; Talgam 2014]. Parmi les huit mosaïques synagogales présentant ce motif dans les provinces de *Palaestinae I* et *II*, la mosaïque de la synagogue d’Hammath Tibérias (*Palaestina II*) apparaît similaire à la figure du mausolée du Vatican, tant dans le style que dans ses détails. On y reconnaît une figure masculine nimbée, le bras droit levé, un globe dans la main gauche. L’état de conservation de la mosaïque ne permet pas de reconnaître les chevaux, mais il n’y a pas de doute quant à son identification, c’est bien la figure solaire triomphante sur son quadriga.

Au contraire du mausolée du Vatican, le contexte religieux et culturel dans lequel la figure solaire apparaît ne fait pas ici l’objet de débats. Elle se trouve au centre d’un cercle zodiacal encadré de Saisons, et constitue le panneau central du sol en mosaïque de la synagogue [fig. 29]. Les autres scènes sont typiques de l’iconographie juive de cette période : au registre supérieur une représentation évoquant à la fois le temple de Jérusalem et la niche où étaient conservés les rouleaux de la Torah dans la synagogue, flanquée de deux *menorot* (sing. *menorah*), ainsi que d’autres objets rituels juifs fréquents dans l’iconographie – le cédrat (hébr. *etrog*), le bouquet rituel incluant une branche de palme (*lulav*), la corne (*shofar*)

Quadriges solaires, mosaïque de la synagogue de Hammath Tiberias, 2^{ème} moitié du IV^e siècle (Fig. 29)



et des pelles à encens ; au registre inférieur des inscriptions dédicatoires encadrées de deux lions. Le contexte culturel juif est ici évident.

Il existe de nombreux débats sur l'interprétation de cette figure en contexte juif. Ils vont d'une lecture de l'image à travers des textes rabbiniques qui donnent des caractéristiques solaires au dieu juif, à l'idée d'un schéma produit par des juifs de langue et culture grecques. Dans les deux cas, on lie la figure solaire à son contexte juif selon divers degrés d'interprétation (vénération d'un dieu-soleil juif, calendrier rituel juif, représentation de l'ordre divin de l'univers, etc.) [Hachlili 2008, p. 53-54 résume les différentes positions]. Toutefois, une des lectures les plus courantes de la figure solaire dans les synagogues tardo-antiques est celle qui prend en compte le reste du schéma, à savoir le cycle des saisons et le cercle zodiacal. Le conducteur de char pourrait donc simplement être vu, à l'instar du mausolée du Vatican, comme faisant partie d'une représentation du cosmos et du cycle du temps qui passe [Hachlili 2002, 2008]. On peut ensuite accorder un sens plus spécifiquement juif à ce calendrier en raison de son contexte synagogaal, mais cela ne change pas la lecture principale de la figure centrale comme étant le soleil et non nécessairement une divinité.

La figure solaire triomphante n'est donc pas la prérogative de la seule religion païenne, et peut être lue autrement que comme la représentation de la divinité Hélios/Sol. En tant que soleil personnifié, elle apparaît dans d'autres contextes, notamment les synagogues juives. Les dynamiques de polysémie et de partages iconographiques mises en avant dans ces quelques pages soulignent également la possibilité d'une lecture chrétienne d'une telle figure, même si elle semble peu probable pour l'exemple du Mausolée du Vatican. En définitive, une figure tirée de la tradition gréco-romaine et qui représentait

en premier lieu une divinité considérée comme païenne, peut, à travers un processus de resémantisation voire même d'allégorisation, être tout à fait compatible et utilisable en contexte juif ou chrétien.

2.3. La figure solaire et l'empereur

L'assimilation courante qui est faite, entre le Soleil et l'empereur, va dans ce même sens de polysémie de la figure. Si Constantin (312-337) [→] se fait représenter en nudité héroïque et avec une couronne radiée sur la haute colonne de porphyre qui marque le centre du forum circulaire de la ville à laquelle il donne son nom, Constantinople [→], ce n'est pas pour apparaître spécialement en chrétien, en juif ou en non-chrétien. La référence induite par cet artifice iconographique renvoie au pouvoir de l'empereur, à son universalité également. Dans un domaine clairement non chrétien, on verra par exemple l'empereur Gordien III (238-244) recevoir de la part de certaines cités grecques qui cherchent à l'honorer, le titre de « Nouveau Soleil » (*Neos Helios*). Et les inscriptions qui nous en portent témoignage ajoutent un commentaire qui nous permet de comprendre la valeur métaphorique du titre honorifique.

Inscription sur une base de statue honorifique, Éphèse 238-244 (*IEphesos* 304 ; trad. A.-F. Jaccottet)

La cité d'Éphèse, la première et la plus grande métropole d'Asie, néocore de la très sainte Artémis et deux fois néocore des Augustes (honore d'une statue) le maître absolu (*despotès*) de la terre, de la mer et de tout le peuple humain, l'empereur César Marc Antoine Gordien, Pieux, Favorisé par la Fortune (*Eutuchès*), Auguste (*Sebastos*), *Neos Helios*, qui a augmenté et réinstallé (litt. redressé) pour l'univers l'ancienne paix de la vie (traduction littérale).

Sur cette base de statue qui portait l'effigie de l'empereur Gordien III et offerte par la cité d'Éphèse, cité néocore, c'est-à-dire responsable pour la province du culte impérial, à l'empereur régnant, Gordien III, c'est à son pouvoir absolu et universel, sur terre, sur mer et sur tous les peuples de la terre, que ce titre de « Nouveau Soleil » fait explicitement référence, ainsi que pour saluer l'action de l'empereur pour ramener la paix dans le Cosmos. On remarquera d'ailleurs que dans le libellé original de l'inscription, deux termes sont mis en exergue car isolés chacun sur une ligne : Nouveau Soleil (*Neos Helios*, l. 6) et la paix (*Eirenè*, l. 9). L'imaginaire métaphorique du Soleil s'affranchit du statut de divinité proprement dite et la polysémie des images doit bel et bien être toujours considérée comme primordiale avant toute interprétation exclusive.

3. Vénus sur un objet chrétien

Une des manifestations du partage iconographique entre païens, juifs et chrétiens, est l'apparition dans un autre contexte de figures qui appartiennent originellement à l'un de ces groupes. Comme nous venons de le voir, ce passage d'un contexte à l'autre peut entraîner un processus de resémantisation. Cependant, il peut aussi arriver que la figure voyage tout simplement d'un contexte à l'autre, sans que son sens ne change réellement. On aurait ici

plutôt affaire à des citations iconographiques d'ordre culturel et social qui traversent les différents contextes, mais pour lesquelles le sens de la figure ne semble pas posséder de réel caractère religieux, c'est-à-dire qu'elle ne renvoie pas directement à un culte ou à un rituel lié à cette divinité ou héros.

C'est le cas avec Zeus transformé en cygne et Lédä qui décorent le petit côté d'un sarcophage mis au jour dans la nécropole juive de Beth Shearim (*Palaestina I*), ou des figures héroïques comme Hercule ou Ulysse, qui apparaissent dans plusieurs catacombes romaines et sont parfois juxtaposés à des scènes chrétiennes. Hercule, par exemple, est représenté dans l'hypogée de la Via Dino Compagni (à Rome) au milieu de figures chrétiennes comme Adam et Ève, ou Isaac. Bien que certains ont voulu y voir une forme de compétition entre figures païennes et chrétiennes ainsi que l'élaboration d'un Hercule christianisé, les récents travaux sur cette catacombe parlent plus volontiers d'un choix de décor funéraire de l'ordre de la tradition ou de la *Romanitas* qui reflète les valeurs, intérêts et statut du défunt ou de sa famille (*decorum*) au lieu d'une appartenance religieuse spécifique [Tatham 2020].

Ces figures, que certains considèrent comme uniquement païennes, sont pourtant appréciées des juifs et des chrétiens aussi bien en contexte domestique que funéraire et utilisées pour le sens qu'elles véhiculent sur des mosaïques, des sarcophages, des lampes ou encore des récipients en argent comme le coffret de Projecta [fig. 30], conservé au British

Coffret de Projecta (couverture et inscription), vers 380, British Museum (Fig. 30)



Museum.

Ce coffret tire son nom de l'inscription en latin gravée sur le bord du couvercle, qui se lit « Secundus et Projecta vivent dans le Christ ». Il s'agit d'un coffret en argent avec des dorures, en forme de pyramide rectangulaire tronquée, qui fait partie d'un trésor de plus

de 60 pièces mis au jour sous le couvent San Francesco di Paola sur l'Esquilin à Rome. Son décor est centré sur le thème de la toilette et du bain : les cinq panneaux du couvercle montrent le bain de Vénus, une néréide chevauchant un hippocampe, une néréide chevauchant un *ketos*, le portrait d'un couple encadré d'*Erôtes*, et une procession au bain ; le corps du coffret présente également sur chacun de ses côtés une procession au bain, dans laquelle les différents personnages, encadrés d'arches et de colonnes, convergent vers une figure féminine centrale assise et lui apportent les éléments nécessaires à sa toilette (miroir, coffrets, pot à onguent, etc.).

La scène frontale du couvercle montre Vénus à sa toilette, assise dans un coquillage et flanquée de centaures-tritons, sur chacun desquels un petit Eros tient un présent (coffret et panier de fruits). Elle tient une épingle dans la main droite tout en se regardant dans un miroir que le triton à sa gauche lui présente. Les deux petits panneaux latéraux complètent la suite composée de néréides, monstres marins, dauphins et *Erôtes*. Comme l'a montré l'analyse de J. Elsner [2003], cette scène contribue au programme iconographique particulièrement soigné de l'objet, qui reflète à la fois la fonction de l'objet et son lien avec la sphère féminine et domestique. Pourtant, l'inscription chrétienne (*vivatis in Christo*) juxtaposée à cette représentation d'une déesse païenne a fait couler beaucoup d'encre.

En premier lieu, il faut préciser qu'il n'y a aucun moyen de savoir si l'inscription a été rajoutée dans un deuxième temps ou non. Que le décor ait été commandité directement par le couple chrétien, éventuellement à l'occasion de leur mariage, ou qu'ils se soient appropriés un objet déjà existant ne change néanmoins rien au fait que l'identité chrétienne des (derniers) propriétaires de l'objet ne semble pas entrer en contradiction avec l'image de Vénus qui décore le coffret, rappelons-le, sur la face principale du couvercle et directement au-dessus de la *domina* à sa toilette vers qui convergent les serviteurs sur la partie inférieure de l'objet. La raison derrière cette absence de contradiction est simple : l'iconographie de la toilette de Vénus est courante et appréciée pour la période tardo-antique. Elle apparaît souvent en contexte domestique, sur des mosaïques, particulièrement en Afrique du Nord où le motif est très populaire dans les villas romaines jusqu'à la toute fin de l'Antiquité (v^e-vi^e siècles) [Debouchaud 2015], mais aussi sur des objets en argent comme le coffret de Projecta.

En définitive, la figure de Vénus est exploitée ici dans un contexte d'autoreprésentation de l'élite, au même titre que les scènes de chasses et de retour au domaine que l'on trouve sur les sarcophages, mosaïques et argenterie de la même période aussi bien en contexte chrétien que non chrétien. Vénus n'agit ici pas comme déesse dans ce cadre spécifiquement domestique et féminin. Elle contribue au contraire à un cadre général qui sert à mettre en avant le statut et la richesse de la femme qui possédait cet objet. Dans ce contexte, que cette femme soit chrétienne ou non n'a pas d'importance, puisque l'objet a pour ambition de refléter un statut social et non une appartenance à un groupe religieux.

Bibliographie

- Bisconti 2003 : F. Bisconti, *Il restauro dell'ipogeo di Via Dino Compagni – Nuove idee per la lettura del programma decorativo del cubicolo "A"*, Città del Vaticano.
- Debouchaud 2015 : F. Debouchaud, « La culture classique des commanditaires chrétiens dans l'Antiquité tardive », dans S. Brodbeck, A.-O. Poilpré (éd.), *La culture des commanditaires. L'œuvre et l'empreinte. Actes de la journée d'étude organisée à Paris le 15 novembre 2013*, Paris, p. 51-65.

- Elsner 2003 : J. Elsner, « Visualising Women in Late Antique Rome : The Projecta Casket », dans C. Entwistle (ed.), *Through a Glass Brightly : Festschrift for David Buckton*, Oxford, p. 22-36.
- Jourdan 2008 : F. Jourdan, « Le Logos et l'empereur, nouveaux Orphée. Postérité d'une image entrée dans la littérature avec Clément d'Alexandrie », *Vigiliae Christianae* 62, p. 319-333.
- Jourdan 2011 : F. Jourdan, *Orphée et les chrétiens. La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles*, Paris.
- Hachlili 2002 : R. Hachlili, « The Zodiac in Ancient Jewish Synagogal Art : A Review », *Jewish Studies Quarterly* 9/3, p. 219-258.
- Hachlili 2008 : R. Hachlili, *Ancient Mosaic Pavements. Theme, Issues, and Trend*, Leiden – Boston.
- Hijmans 2024 : S. Hijmans, *Sol. Images and Meaning of the Sun in Roman Art and Religions*, Leiden – Boston.
- Jensen 2024² : R. M. Jensen, *Understanding Early Christian Art. Second edition*, New York (1^{ère} éd. 2000).
- Liverani, Spinola 2010 : P. Liverani, G. Spinola, *The Vatican Necropolies. Rome's City of the Dead*, Turnhout.
- Talgam 2014 : R. Talgam, *Mosaics of Faith. Floors of Pagans, Jews, Samaritans, Christians, and Muslims in the Holy Land*, Jerusalem.
- Tatham 2020 : G. Tatham, « Hercules in the hypogeum at the Via Dino Compagni, Rome », dans A. L. Allan, E. Anagnostou-Laoutides, E. Stafford (éd.), *Herakles Inside and Outside the Church. From the first Apologists to the end of the Quattrocento*, Leiden, p. 173-197.
- Viellefon 2003 : L. Viellefon, *La figure d'Orphée dans l'Antiquité tardive. Les mutations d'un mythe*, Paris.
- Viellefon 2004 : L. Viellefon, « Les mosaïques d'Orphée dans les maisons de l'Antiquité tardive. Fonctions décoratives et valeurs religieuses », *MEFRA* 116, p. 983-1000.

Références des illustrations

- Fig. 25 : Cubiculum d'Orphée, catacombe de Domitille L 33, IV^e siècle, *in situ* © foto Archivio PCAS
- Fig. 26 : Catacombe de Priscille, fresque aujourd'hui disparue, 2^{ème} moitié du IV^e siècle, d'après LIMC n°164f
- Fig. 27 : Mosaïque avec David-Orphée de la synagogue de Gaza, début du VI^e siècle, Musée du Bon samaritain, Ma'aleh Adumim, Cisjordanie. Photo © Bukvoed (image sous licence CC BY-SA 2.0)
- Fig. 28 : Quadriga solaire, mosaïque de la voûte du Mausolée M (« degli Iulii »), nécropole du Vatican (sous la basilique St-Pierre), I^{ère} moitié du III^e siècle, *in situ* © Fabbrica di San Pietro in Vaticano
- Fig. 29 : Quadriga solaire au centre d'un cercle du zodiaque, mosaïque de la synagogue de Hammath Tiberias (*Palaestina I*), 2^{ème} moitié du IV^e siècle, *in situ* © Alamy stock photo
- Fig. 30 : coffret de Projecta (couverture), vers 380, British Museum inv. n. 1229.1 © The Trustees of the British Museum

6. LE BAIN DE JÉSUS NOUVEAU-NÉ

Anne-Françoise Jaccottet

Sur de nombreuses icônes de la Nativité, actuelles comme anciennes, on remarque une scène, généralement placée en bas du panneau, à droite ou à gauche : un petit enfant est baigné par deux femmes, dans une vasque ; l'une des femmes verse l'eau d'une jarre dans la vasque, alors que l'autre tient l'enfant. L'auréole du petit enfant ne laisse guère de doute sur son identité, dans ce contexte de Nativité : il s'agit de Jésus nouveau-né, qui, dès lors, est figuré deux fois dans la scène : dans la crèche et dans la vasque. Cette scène particulière vient s'ajouter aux composantes traditionnelles que sont la grotte, Marie étendue auprès de la crèche avec le bœuf et l'âne en arrière-plan, le chœur des anges au-dessus de la montagne, quelques bergers, les mages qui arrivent en haut de la scène et Joseph assis en général en bas, dans une attitude méditative. Or cette scène du bain n'est attestée dans aucun texte, qu'il soit canonique ou apocryphe, au contraire des autres éléments figurés dans ces scènes de Nativité.

Pour autant, cette composante particulière de l'imagerie de la Nativité est loin d'être récente. On peut, en remontant dans le temps au travers des témoignages figurés, en suivre la trace de manière ininterrompue jusqu'au VII^e siècle au moins, dans la tradition orientale surtout, mais également, dans une moindre mesure, en Occident : fresques murales, mosaïques, chapiteaux, reliefs, plaques d'ivoire ... le schéma s'impose sur tous les supports et dans des contextes d'utilisation divers [Juhel 1991].

Les chrétiens ont-ils inventé ce motif ? La mise en contexte proposée ici nous mène bien davantage vers une reprise chrétienne d'une tradition grecque et romaine. Habitant un empire où l'imagerie traditionnelle était une langue commune, sorte de socle culturel unifiant, les chrétiens ont tout naturellement puisé dans le vocabulaire mis au point pour d'autres divinités : les images n'ont pas de religion, mais sont un langage que tout un chacun peut s'approprier pour développer son message propre, en s'appuyant sur le sens que la tradition a lié à un schéma, quelle qu'en soit l'origine et en se l'appropriant pour ses propres besoins d'expression [->FIGURES PARTAGÉES]. Le bain de l'enfant Jésus en est un parfait exemple.

1. Les premières images du bain de l'enfant Jésus

Une des toutes premières attestations de ce schéma du bain de l'enfant Jésus se trouve sur une mosaïque provenant de l'oratoire au pape Jean VII, dans l'ancienne basilique Saint Pierre de Rome [fig. 31] que l'on peut dater des environs de 700 [Juhel 1991, p. 113-114].

On y voit Marie, auréolée, étendue au centre de l'image, et tournée vers la droite en direction de la scène du bain du nouveau-né : un jeune enfant est maintenu debout dans

Rome, Ancien oratoire du pape Jean VII, sous la basilique Saint-Pierre, vers 700 (Fig. 31)



une vasque par une femme à droite, assise sur un rocher ; de l'autre côté de la vasque, une femme debout verse le contenu d'une jarre dans la vasque ; un nimbe entoure la tête de l'enfant. La position de Marie et la ligne de son regard incitent le spectateur à se focaliser sur cette scène du bain, qui, bien que décentrée sur la droite du panneau, prend un poids particulier dans la représentation. Les autres éléments attendus dans une Nativité sont bien présents : l'ange qui se dirige vers les bergers en haut à droite de la scène, la crèche avec le bœuf et l'âne penchés sur l'enfant emmaillotté, et Joseph assis en bas à gauche dont une inscription – la seule de la mosaïque ! – précise l'identité. Nous reviendrons plus bas sur la figure féminine agenouillée devant la crèche et qui tend son bras droit en le soutenant de sa main gauche. Cette figure n'apparaît que sur quelques exemples des débuts, mais disparaît rapidement du schéma des Nativités. Ce sont les mêmes éléments, sans cette femme agenouillée, qui forment le schéma de base qui va traverser les siècles jusqu'aux icônes contemporaines.

Il est important ici de souligner que la mosaïque du VII^e siècle [fig. 31] a été conçue pour orner l'oratoire du pape Jean VII et figurait en position centrale, juste au-dessus de la figure magnifiée de Marie représentée en orante, dans la décoration surplombant l'arc portant l'inscription *Domus Sanctae Dei Genitricis Mariae* : littéralement « Maison de Sainte Marie mère (génitrice) de Dieu » [fig. 32].

Le programme pictural marial donne ainsi à la Nativité une place centrale, et dans cette scène de Nativité, fait porter un accent notable sur la scène du bain, par la position de Marie. L'apparition de cette scène de bain du nouveau-né n'est ainsi pas anecdotique, mais bien programmatique. Et sa présence dans un oratoire papal souligne le caractère officiel de ce choix. Reste alors à nous interroger sur le sens et la provenance de cette scène de bain, adoptée par l'Église, mais dont on peine à trouver les référents.

Rome, Restitution 3D de l'Ancien oratoire du pape Jean VII, sous la basilique Saint-Pierre, vers 700 (Fig. 32)



2. Mise en contexte d'une image sans texte

Dans toute étude d'imagerie, mettre en série une image est le seul moyen d'en trouver le sens avec le moins de distorsion possible [Bérard 2018] ; et cette règle méthodologique prend d'autant plus d'importance quand le schéma iconographique semble se développer sans ancrage narratif d'une sorte ou d'une autre. Il convient donc d'en chercher des parallèles iconographiques.

Et il se trouve que Jésus n'est pas le seul à être représenté dans une scène de bain postnatal. Glen Bowersock s'est attaché à réunir les attestations iconographiques de bains

de dieux ou héros nouveau-nés, donnant un corpus qui fait voisiner Dionysos, Achille, Alexandre et Jésus [Bowersock 2011]. On remarque ainsi que c'est par et pour Dionysos que se développe cette scène du bain.

Sur un sarcophage d'enfant des environs de 120-130 de notre ère, qui a accueilli une fillette qui a vécu 1 an, 4 mois et 8 jours, comme nous l'apprend l'inscription [fig. 33], la scène du bain du jeune dieu est placée au centre de la cuve. Les deux scènes latérales – le don d'un cep de vigne à un jeune enfant par Silène à droite et, à gauche, la « chevauchée initiatique » sur un bouc du même enfant portant le van voilé sur sa tête – nous assurent que cette scène de bain est bien à lire avec un philtre dionysiaque.

C'est donc au bébé Dionysos qu'est destiné le bain représenté au centre de cette cuve de sarcophage : deux jeunes femmes se tiennent autour d'une vasque, la première à droite verse l'eau d'une cruche dans la vasque, tandis que celle de gauche, assise sur un rocher, tient l'enfant couché sur ses cuisses et s'apprête à le plonger dans la vasque après l'avoir dénudé. Dans ce cadre dionysiaque on a aucune peine à reconnaître ici deux nymphes de Nysa, à qui est confié le nouveau-né après sa seconde naissance de la cuisse de son père Zeus. À la suite de diverses péripéties, engendrées par la jalousie maladroite d'Héra face aux frasques amoureuses de son divin époux, Sémélé, qui porte le fruit de ses amours avec Zeus, meurt d'avoir voulu voir son amant dans sa toute-puissance : les éclairs du roi des dieux la foudroient et la font avorter d'un fœtus non encore viable. C'est Zeus lui-même qui se chargera de la fin de la gestation en accueillant le petit être dans sa cuisse. Au terme de cette grossesse très particulière, le petit Dionysos, naissant de la cuisse de son père, sera confié, par l'intermédiaire d'Hermès, aux nymphes de Nysa, qui se chargeront de son éducation à l'écart des regards d'Héra.

Plusieurs sarcophages d'enfants comportent cette scène du bain du petit Dionysos, mais ce n'est pas dans le cadre funéraire qu'apparaît pour la première fois dans notre documentation ce schéma, ni qu'il s'y développe exclusivement. C'est sur un vase à boire en argent de Pompéi datant de la première moitié du I^{er} siècle de notre ère que l'on voit ce schéma dionysiaque pour la première fois ; et on le retrouvera régulièrement jusqu'au v^e siècle, dans des contextes publics comme privés, et sur des supports aussi variés qu'un relief de scène de théâtre à Pergé (*Pamphylia*, en Turquie actuelle près d'Antalya, II^e siècle), des mosaïques dans des espaces domestiques à Sepphoris (*Palaestina II*, III^e siècle), et à Nea Paphos, dans la Maison d'Aïôn (*Cyprus*, 2^e quart du IV^e siècle) ou encore un tissu, le « voile d'Antinoé » (*Aegyptus*, actuellement au Musée du Louvre, v^e siècle). Représenter le bain d'une figure divine à sa naissance n'est donc pas une invention chrétienne.

Mieux encore, ce même schéma, qui fait intervenir deux femmes baignant le petit Dionysos, et dont l'une, le plus souvent, verse le contenu d'une jarre dans la vasque, ne va pas rester cantonné aux thématiques dionysiaques. Il va être utilisé, au IV^e siècle, pour figurer le bain du petit Achille, comme en témoignent par exemple des pièces d'argenterie des trésors d'Augusta Raurica (*Maxima Sequanorum*), aujourd'hui Kaiseraugst en Suisse, et de Sevso (du nom de son propriétaire), en Hongrie (*Pannonia Valeria*), ainsi qu'une autre mosaïque de Nea Paphos (Maison de Thésée), une série de plaques en ivoire d'Eleuthernes (*Creta*), ou un *puteal* (margelle) de marbre provenant de Rome (que ne mentionne pas Bowersock 2011).

C'est probablement à l'influence réciproque de la geste dionysiaque et de la légende dorée d'Alexandre le Grand que l'on doit la scène de bain du bébé Alexandre sur une mosaïque proche d'Héliopolis-Baalbek (*Phoenicia II Libanensis*, Liban actuel, IV^e siècle), seul

Sarcophage d'enfant, München Glyptotek n°240, vers 120-130 (Fig. 33)



exemple de bain pour le général macédonien ; mais il est aussi possible que ce soit l'utilisation du schéma du bain pour Achille qui ait suscité cette scène pour Alexandre dont on sait la proximité recherchée avec le héros absolu de la guerre de Troie, aussi bien qu'avec Dionysos. Quelle que soit l'identité du nouveau-né, le schéma de représentation est le même : deux femmes autour d'une vasque dans ou au-dessus de laquelle est tenu un enfant ; l'une des deux femmes verse le plus souvent de l'eau dans la vasque au moyen d'une cruche. Le bain de Jésus nouveau-né semble donc bien entrer dans une série. On a certes un hiatus de près de deux siècles dans notre documentation, entre le voile d'Antinoé au ^v^e siècle, qui est la dernière représentation connue d'un bain de Dionysos, et les premières images attestées du bain de Jésus. Mais le schéma paraît suffisamment semblable et stable entre les premières images du bain de Jésus et les exemples antérieurs pour que nous admettions la reprise par les chrétiens d'une tradition iconographique, et ce malgré le chaînon chronologique manquant.

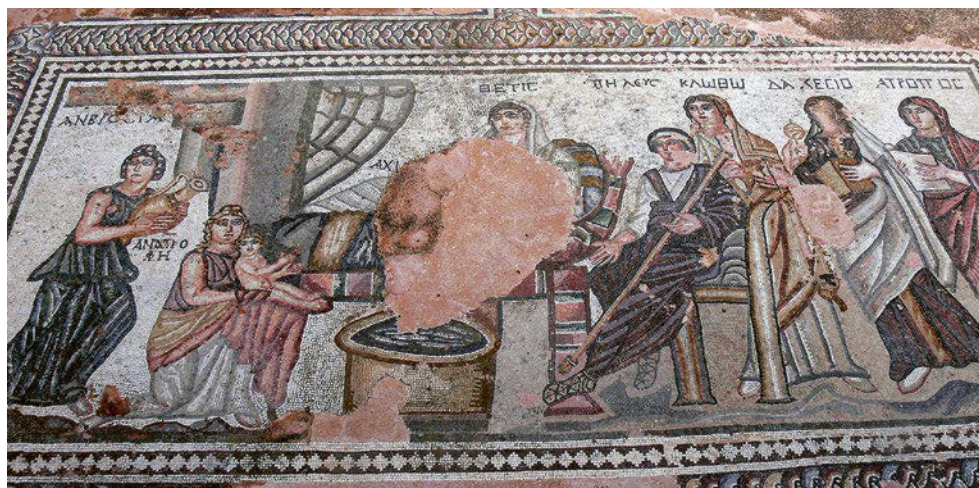
Reste alors à s'interroger sur les raisons qui ont mené à la création de ce schéma iconographique nouveau au ⁱ^{er} siècle de notre ère, pour Dionysos, et le pourquoi de la reprise de ce même schéma par les chrétiens, alors qu'aucun texte, pas plus pour Dionysos que pour Achille, Alexandre ou Jésus, ne nous mentionne un quelconque bain postnatal. En un mot, comment passer du schéma identifié à sa raison d'être et à son sens ?

3. Une interprétation divinisante et son talon d'Achille

Sur la base du corpus établi, Glen Bowersock voit une même signification du bain quelle que soit la figure qui en est l'objet : il s'agit selon lui de l'expression d'un rituel de célébration et de renouvellement annuel d'un cycle de vie divin. Le bain du nouveau-né aurait un sens inaugural fort reposant implicitement sur une valeur sacralisante ou divinisante du passage dans la vasque. Le bain serait ainsi un marqueur du statut divin, voire un agent de la fabrique du divin [Bowersock 2011, p. 6-8, *passim*].

Cette interprétation divinisante du bain, tout attrayante qu'elle soit, pose quelques problèmes interprétatifs [Jaccottet 2015]. Et c'est une image qui nous permettra d'expliciter la difficulté qu'il y a à donner au bain une unique interprétation, et, qui plus est, un sens d'affirmation ou de création de la divinité de la figure baignée [fig. 34].

Mosaïque de la maison de Thésée, Nea Paphos, panneau de la naissance d'Achille, fin IV^e-début V^e siècle (Fig. 34)



Sur cette mosaïque de Nea paphos (Cyprus), en contexte domestique – la somptueuse maison dite de Thésée datant du tournant des IV^e et V^e siècles –, c'est la naissance d'Achille qui est représentée : sa mère Thétis est couchée sur son lit d'accouchée, son père Pélée est assis à la tête du lit, tenant un bâton ou sceptre, et le nouveau-né est dans les bras d'une femme agenouillée devant un bassin, alors qu'une autre femme, debout derrière elle, tient une jarre. Derrière Pélée à droite de la scène, en arrière-plan, trois femmes debout qui tiennent des objets : de gauche à droite, quenouille pour la première, tablette et stylet pour la deuxième, rouleau pour la troisième. Des inscriptions précisent l'identité de chacune de ces figures. Thétis, Pélée et Achille sont ainsi clairement identifiés, tout comme les figures secondaires qui donnent à la scène son sens allégorique. Les trois femmes en arrière-plan à droite sont désignées comme les trois Moires (que les latins transcrivent en Parques) dûment nommées individuellement (Clôthô, Lachesis et Atropos) : ce sont elles qui gèrent le fil de la vie des mortels et qui le coupent une fois le temps déterminé arrivé à son terme. À gauche, les deux femmes qui s'apprêtent à baigner le petit Achille sont des personnifications : celle qui tient l'enfant est nommée *Anatrophê*, soit l'éducation du petit bébé, celle qui tient la jarre *Anabrosia* (sic), l'ambroisie, cet aliment réservé aux dieux. La naissance d'Achille se place donc dans une sorte de tension entre d'un côté une évocation divine avec l'ambroisie, et de l'autre le destin mortel avec les Moires. Et c'est bien là un résumé subtil de la complexité du destin de ce héros.

Si l'on s'inscrit dans la trame des récits « théogoniques », l'enfant de Thétis doit absolument être un mortel, car le destin, auquel même les dieux immortels sont soumis, a fixé que le fils de la Néréide serait plus puissant que son père. Zeus s'en voit obligé de renoncer à donner libre cours à ses penchants pour la belle Thétis, de peur de rejouer une troisième fois le changement brutal de génération divine, après Cronos, son père qu'il a lui-même fait chuter, et son grand-père Ouranos que Cronos a émasculé. La stabilité de l'ordre cosmique garanti par les dieux nécessite ainsi l'union de Thétis avec un mortel, Pélée, pour que de leur union naisse un fils qui, tout en étant plus puissant que son père, et glorieux comme on le sait, ne nuise en rien au règne des Olympiens. C'est ainsi qu'Achille, né d'une déesse

et d'un mortel, sera lui-même tout naturellement mortel, l'immortalité étant, comme il paraît, un gène récessif.

Le tapis mosaïqué de la maison de Thésée exprime donc cette tension entre immortalité et mortalité, tension à laquelle les choix iconographiques utilisés ici apportent une réponse. *Ambrosia*, qui personnifie la possible immortalité du héros détourne clairement son regard des protagonistes et le porte sur la gauche de la scène, alors que son visage exprime tout sauf une joie confiante ; et bien qu'apportant l'eau pour le bain, elle semble étrangère à ce qui se passe. Au contraire, les trois Moires sont bien présentes, de face, en prise avec les événements ; et celle de tout à droite, Atropos, qui est chargée de couper le fil, tourne son regard tout à l'opposé en direction du bain. N'aurait-on pas là un moyen utilisé par le mosaïste pour signifier l'avenir, celle de la mort du héros à Troie, tout comme le regard d'*Ambrosia*, tourné à l'opposé vers la gauche renverrait au passé, et à l'immortalité qu'Achille aurait pu avoir, si Thétis avait épousé un dieu, mais qu'il n'aura pas ?

D'autre part, l'iconographie d'Achille nous montre bien que le bain du nouveau-né n'a rien à voir avec la tentative de sa mère Thétis de le rendre immortel, ou invulnérable, par son immersion dans le Styx, en le tenant par le talon ou la cheville. Non seulement sa tentative va échouer à cause de cette prise au talon, faille dont profitera Pâris pour tuer le héros achéen, mais les cycles imagiers figurant l'enfance du jeune héros montrent bien que la scène du bain dans une vasque est bel et bien liée à la naissance et que ce n'est que dans un deuxième épisode que Thétis plonge son fils dans le Styx. Si l'allusion au bain dans la scène de la naissance avait en elle-même un sens divinisant, quelle utilité y aurait-il à montrer l'épisode du Styx qui suit directement dans les cycles représentatifs d'Achille ?

Le bain du nouveau-né semble ainsi être autre chose qu'une manœuvre divinisante, au moins pour le cas d'Achille. Il convient dès lors d'élargir le contexte des scènes de bains d'enfants nouveau-nés sans se restreindre au bain des jeunes dieux ou héros, pour bien comprendre le sens de ce rituel périnatal, dans l'imagerie comme dans le contexte culturel des premiers siècles de notre ère.

4. Le bain du nouveau-né : une iconographie du quotidien et son sens symbolique

Une série de sarcophages dit biographiques présente de manière régulière le bain de l'enfant nouveau-né, à l'une ou l'autre des extrémités de la face principale de la cuve [fig. 35]. La thématique de ces sarcophages est justement un raccourci chronologique évoquant en quelques scènes la vie du défunt (la plupart du temps un homme).

Sarcophage, Rome, Museo Torlonia 414, vers 200 (Fig. 35)



Si, au centre, on trouve la scène de la *conclamatio*, ou la déploration du mort présenté sur un lit et entouré de ses proches, la scène du bain, à l'une des extrémités évoque clairement la naissance de ce futur défunt. Il s'agit bel et bien d'évoquer le début et la fin de la destinée humaine [Amedick 1991, p. 60-63 ; Hutskinson 1996, p. 10-12 et 89-90]. Pour ce qui est de la naissance, les référents sont clairs : une femme, agenouillée au-dessus d'une vasque, en sort un enfant nu qu'elle tend à une autre femme assise. La femme agenouillée porte souvent un couvre-chef particulier qui la distingue comme sage-femme, alors que la femme assise et qui a l'air fatigué n'est autre que la mère. Autre signe récurrent, derrière le groupe formé de la mère, de l'enfant et de la sage-femme, la présence des Parques, divinités qui président au destin des hommes, de leur naissance à leur mort, et dont la dernière, *Morta*, est chargée de couper le fil de vie le moment venu (la fig. 38 ne comprend pas cet élément, attesté ailleurs très régulièrement). Comment mieux signifier, dans le contexte de ces sarcophages biographiques qui mentionnent les deux bornes de la vie, naissance et *conclamatio*, et qui mettent en scène les Parques, que l'enfant que l'on sort de son bain est bien mortel, et ce dès les premiers instants de sa venue au monde ? On notera que Varron, cité par Aulu-Gèle (*Nuits attiques* 3, 16, 9-10), voit dans le nom d'une des Parques (*Parca*), un dérivé de *partus*, soit de l'accouchement. Mise au monde et caractère mortel sont indissolublement liés dans l'esprit des anciens, au point d'en imprégner une lecture étymologique que l'étude linguistique ne confirme évidemment pas.

L'importance de la sage-femme et du bain sur les sarcophages biographiques trouve un écho, et son origine évidente, dans la pratique des accouchements. Un traité médical du II^e siècle du médecin Soranos d'Éphèse, nous permet non seulement de mesurer l'importance technique de ces accoucheuses professionnelles, mais aussi de saisir la symbolique de leurs actes, et en particulier du bain qu'elles prodiguent aux nouveau-nés, cela dans une longue tradition. C'est la sage-femme qui juge de la viabilité et de la conformité du nouveau-né, elle qui décide si « l'enfant vaut ou non la peine qu'on l'élève », comme le dit crûment Soranos (*Maladie des femmes* 2, 5). Et les premiers soins donnés au nouveau-né, qui se concentrent autour du bain, laissent transparaître, derrière leur technicité, le passage qui s'opère de manière cruciale dans ce rituel à la fois hygiénique et symbolique. Par l'élimination scrupuleuse et systématique des traces de la naissance, mais aussi des vestiges de sa vie intra-utérine (méconium, mucosités etc.), la sage-femme modèle le corps de l'enfant nouveau-né pour lui garantir son indépendance et lui donner accès véritablement à sa vie humaine, et donc mortelle (Soranos, *Maladies des femmes*, 2, 6a) [Dasen 2012]. Dans ce contexte, le bain est investi d'une haute valeur symbolique, marquant la séparation formelle du corps maternel et l'autonomisation de l'enfant « qui vaut la peine qu'on l'élève ». Le bain marque et signifie tout à la fois l'entrée du nouveau-né dans le monde des vivants, et dans la société. Et c'est cet épisode que les imagiers ont retenu pour signifier, en langage sémiologique, la naissance. Par rapport à la coupe du cordon ombilical, l'épisode du bain a pour lui non seulement un rendu iconographique plus aisé, mais aussi une charge symbolique directement saisissable.

5. Le bain des nouveau-nés divins : un signe d'humanité

Considérer le schéma du bain du nouveau-né comme un signe de son entrée dans le monde des humains, et donc des mortels, semble s'imposer. Mais comment comprendre alors que ce schéma soit utilisé pour la naissance de figures divines, comme Dionysos ou Jésus.

Mosaïque de la maison d'Aïôn, Nea Paphos, panneau dit de la naissance de Dionysos, 2^{ème} quart du IV^e siècle (Fig. 36)



Une autre mosaïque de Nea Paphos, légèrement antérieure à celle de la naissance d'Achille ci-dessus, permet de mieux définir le rôle de la scène du bain pour Dionysos [fig. 36]. Ce sont les nymphes de Nysa qui président au bain du jeune dieu, comme on les voyait officier sur les sarcophages d'enfants [fig. 33] : représentées sur la gauche du panneau, elles sont identifiées comme des personnifications par des inscriptions : *Nymphai*, *Nysa*, *Anatrophê*, soit les Nymphes, Nysa – le lieu merveilleux qui les accueille –, et la personnification de la première éducation du bébé ; on notera que le médecin Soranos, mentionné ci-dessus, emploie le terme d'*anatrophê* pour signifier le droit à la vie et aux soins accordé au nouveau-né décrété viable (*Maladie des femmes* 2, 5). Sur la moitié droite du panneau, on découvre Hermès, sur un trône, tenant sur ses genoux le petit Dionysos en gloire, nimbé (des inscriptions les désignent nommément). Les mains voilées d'Hermès, qui évite ainsi tout contact avec l'enfant sur ses genoux, sont un signe connu de respect devant le divin.

Derrière ce trône, trois personnifications hautement symboliques, identifiables grâce aux inscriptions qui les surplombent : *Ambrosia*, *Nektar* et *Theogonia* : la nourriture des dieux – l'ambrosie et le nectar – accompagnée par Théogonie, qui littéralement signifie non seulement naissance (ou origine) des dieux, comme dans le poème célèbre d'Hésiode, mais naissance en tant que dieu. L'articulation de la scène est clairement indiquée par les regards et par la gestuelle du personnage de Silène au centre, promu père nourricier (*tropheus*). Le spectateur est invité à lire le panneau de la gauche vers la droite, dans un mouvement le menant du bain du nouveau-né à son intronisation, autrement dit, de sa nature humaine et mortelle à sa nature divine.

Le parallèle avec la mosaïque de la naissance d'Achille [fig. 34], légèrement postérieure et située à quelques maisons de celle-ci, rend très parlante la distinction voulue et exprimée graphiquement entre le héros et le dieu au travers de la scène du bain. Plusieurs figures sont significativement présentes sur les deux mosaïques : *Anatrophê* tout d'abord, personnifica-

tion de l'éducation du tout jeune bébé. *Ambrosia* d'autre part comme renvoi au mode de vie des dieux. Enfin le motif du bain, prodigué par deux femmes, comme usuellement dans ce schéma mis en place dès le 1^{er} siècle. Là s'arrêtent les points communs. L'agencement des différents signes sur les deux mosaïques aboutit à un sens complètement différent entre le bain d'Achille et celui de Dionysos. Celui d'Achille est marqué par le détournement d'*Ambrosia* et le champ libre laissé aux Moires, dans une reprise du schéma déjà souligné sur les sarcophages biographiques [fig. 35], alors que le bain de Dionysos est basé tout entier sur une dynamique, visuelle aussi bien que conceptuelle, marquant un chemin qui va d'une naissance mortelle à un devenir divin : une véritable *Theogonia*, une naissance en tant que dieu.

C'est le destin particulier de Dionysos qui explique le choix de ce schéma ici. Né deux fois, et passé du statut de héros mortel qu'il devait être, à celui de dieu, notamment par sa gestation dans la cuisse de Zeus, Dionysos se prêtait bien à une réflexion philosophique sur l'âme humaine, appelée, par l'éducation, à s'élever de son statut humain à l'immortalité divine. Pris comme il l'est dans un ensemble de scènes qui composent le tapis mosaïqué dans sa totalité, le panneau représentant le bain est une des réflexions proposées par cette mosaïque, qui a probablement été commandée par un philosophe, maître des lieux.

Et l'on comprend mieux dès lors pourquoi plusieurs sarcophages d'enfants ont été ornés de scènes montrant l'éducation du jeune Dionysos, avec, au centre en général, la scène du bain par les nymphes de Nysa. Devant la perte douloureuse de leur enfant, les parents évoquent le devenir de Dionysos, qui, devant être mortel par sa mère, est devenu dieu. La double nature de Dionysos, mortel et immortel, en fait une métaphore des espoirs ou des spéculations, populaires ou philosophiques, sur le devenir humain.

6. Le bain de Jésus nouveau-né et la place des sage-femmes

C'est par le modèle dionysiaque [→RIVALITÉS, n°1], par le référent aux sage-femmes et à la naissance bien humaine et mortelle que le bain de Jésus nouveau-né peut s'expliquer. Deux textes apocryphes, qui ne mentionnent pas expressément le bain, donnent une place de choix aux sage-femmes. Dans le *Protévangile de Jacques*, récit apocryphe du 11^e siècle qui raconte la vie de Marie depuis son enfance jusqu'à la naissance de Jésus, deux sage-femmes y apparaissent et y jouent un rôle crucial. La première, à qui Joseph confie le soin de la parturiente, s'émerveille de la nouveauté du spectacle auquel elle a assisté : l'enfantement dans la lumière d'un enfant issu d'une vierge. Elle sort alors et rencontre une autre sage-femme, dont le texte précise le nom, au contraire de la première : Salomé. Incrédule devant le récit de sa collègue, elle a besoin de vérifier pour croire à la virginité de Marie, sorte de Saint-Thomas au féminin.

Protévangile de Jacques 20, 1 (trad. Crépon 1989)

Et la sage-femme entra et dit à Marie : « Laisse-toi faire car ce n'est pas un mince débat qui s'élève sur ton compte. » Et Salomé voulut se rendre compte de son état, mais elle poussa un cri et dit : « Malheur à mon impiété, à mon incrédulité, car j'ai tenté le Dieu vivant, et voici que ma main (est consumée) par le feu et se détache. »

Par suite d'une prière de repentance, à genou devant l'enfant nouveau-né, Salomé retrouvera sa main et glorifiera le Seigneur.

C'est très précisément ce que montrent les deux premières représentations du bain de Jésus, au VII^e siècle (celle déjà mentionnée de l'oratoire de l'ancienne basilique Saint-Pierre de Rome [fig. 31 et 32], et une autre provenant de l'hypogée Valentino sur la *Via Flaminia* à Rome et datant également du VII^e siècle). La femme agenouillée devant la crèche, avec une main pendante, ne peut être que la sage-femme incrédule Salomé. Et la fresque de l'hypogée transcrit même son nom, en grandes lettres, non pas vers la femme à la main pendante, mais aux côtés d'une des deux femmes qui baignent l'enfant Jésus dans une vasque. C'est bien de ces récits apocryphes de la naissance de Jésus que se nourrissent les premières images qui contiennent l'évocation du bain. Mais dans aucun texte le bain donné à l'enfant n'est mentionné. C'est la référence au monde des sage-femmes et, sans nul doute, le signe iconographique du bain, chargé de sens et qui s'est imposé dès le I^{er} siècle de notre ère pour signifier la naissance humaine, qui ont suscité cette iconographie de la vasque avec deux femmes présidant aux soins du bébé Jésus.

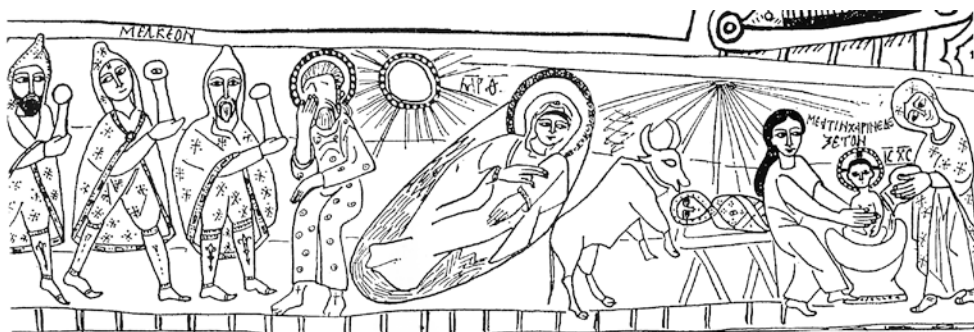
On en vient même à postuler que la présence de deux femmes sur le schéma iconographique dominant du bain dès le I^{er} siècle a pu formater l'imaginaire au point d'imposer deux sage-femmes dans les textes qui mentionnent l'intervention de « femmes de l'art », nombre que la réalité des faits ne nécessitait doublement pas [*infra*, n°7]. La prégnance du schéma traditionnel, porté par Dionysos, qui double les figures féminines autour du bain, aurait ainsi pesé sur la création de récits mettant en scène deux sage-femmes, l'une qui s'émerveille et croit, l'autre qui doute et que la tradition chrétienne va conserver sous le nom de Salomé.

7. Le bain de l'enfant Jésus : un sens théologique profond dans une iconographie très simple

Une fresque de *Cappadocia* du VII^e siècle également nous permet de mieux comprendre le sens et le message de ces Nativités avec sage-femmes et bain du nouveau-né [fig. 37]. Dans l'église Egri Tas Kilisesi (L'Église de la pierre penchée) [Thierry 1963, p. 39-72], la fresque représente une Nativité avec plusieurs de ses éléments clefs : de gauche à droite les mages, dans un schéma traditionnel d'orientaux au bonnet phrygien, apportant chacun un présent (semble-t-il identique les trois fois), Joseph en plein désarroi, un soleil radieux, Marie allongée et tournée sur la droite en direction de la crèche surmontée de l'étoile, avec l'enfant emmaillotté et un bœuf, et de la scène du bain. La dimension lumineuse de l'événement est ici bien soulignée par le soleil et l'étoile.

Comme sur la mosaïque de l'oratoire du pape Jean VII [fig. 31] la scène est composée de manière dynamique en un chemin visuel qui guide le regard de la gauche vers la scène du bain, avec l'accent appuyé vers la droite donné au centre par la position, le regard et le geste de Marie. C'est bien cette scène du bain qui, placée tout à droite, est l'aboutissement de la composition, et qui donne tout son sens à la scène. Certes, pas de femme à la main droite pendante ici, mais deux femmes qui baignent l'enfant Jésus ; l'une est très richement vêtue, à la différence de l'autre. Entre elles une inscription stipule MEATINXAPINEΔE / ΞΕΤΟΝ que l'on peut transcrire *mea (maia) tin (tên) charin edexeton* soit « la sage-femme recevait la grâce ». Par ces mots, c'est bien le récit de Salomé qui est évoqué, et la femme richement vêtue est dès lors considérée comme cette sage-femme incrédule, sauvée par la grâce à la suite de son repentir.

Fresque de « l'église de la pierre oblique » (Egri Tas Kilisesi), Cappadoce (Peristrema), VII^e siècle (Fig. 37)



Le rôle clef de la ou des sage-femme(s) est un lien supplémentaire qui unit Dionysos et Jésus. Sur le dernier exemple connu de bain dionysiaque, le voile d'Antinoé du v^e siècle, la deuxième scène, après celle de la naissance de Dionysos, sur le bandeau supérieur du voile, est celle du bain ; et la femme qui tient le petit Dionysos au-dessus de la vasque est nommée par une inscription MEA, que l'on comprendra facilement comme une évolution de prononciation de *Maïa*, soit sage-femme, comme sur la fresque de Cappadoce ; de l'autre côté de la vasque, une seconde femme qualifiée de servante (*oikêtis*).

Mais ce qui lie davantage Dionysos et Jésus, c'est cette double nature, cette destinée très particulière issue d'une naissance et d'une conception extraordinaires. À la fois homme et dieu, Dionysos était ressenti comme très proche des humains, dont les sectateurs se nomment parfois significativement *synmustai* du dieu, compagnons d'initiation de cet être divin qui partage avec eux les rituels qu'il instaure, comme l'initiation à ses propres mystères ; de la même manière, Jésus, tout homme et tout dieu selon le dogme, se soumettra-t-il au baptême de Jean, comme préfiguration du rite qu'il instaurera comme signe d'intégration et de reconnaissance des fidèles [Jaccottet 2011, p. 216-219].

On pourrait même aller plus loin et considérer que les chrétiens ont travaillé le schéma du bain du nouveau-né pour en faire, à lui seul, l'évocation du mystère de l'incarnation. Cette fresque de Cappadoce est parlante sur ce point [fig. 37] : même isolé du reste de la scène de la nativité, le schéma du bain, tel qu'il apparaît ici – et tel il continuera d'être utilisé jusqu'à nos jours – contient en effet des signes renvoyant aux deux natures de Jésus : l'enfant, portant un nimbe qui renvoie au logos et au divin, se trouve installé dans la vasque qui renvoie à l'humain, alors que la présence de Salomé exprime la virginité de Marie ; le schéma en lui-même suffit à signifier l'entier de la nature complexe du Fils ; et ce n'est de loin pas un hasard si le théonyme, double lui aussi, ΙΕ ΧΣ (*Iêsoûs Christos* Jésus-Christ) coiffe la représentation de ce bain hautement significatif. Jésus est humain par le bain, Christ et divin par le nimbe et la reconnaissance de sa fonction, né de Marie, proclamée Vierge au travers de la figure de Salomé : le schéma, dans sa simplicité, exprime le dogme complexe de l'identité du Fils, repris lexicalement par le théonyme double Jésus-Christ.

8. Présence ou absence du bain de Jésus selon la définition théologique de la nature de l'enfant

Un dernier fil lie, mais de manière apophatique cette fois, le bain de Dionysos et celui de Jésus. Un texte apocryphe, *Liber de Natiuitate Saluatoris et de Maria uel obstetrice* (Livre de la Nativité du Sauveur et au sujet de Marie ou de la sage-femme) vient d'être récemment mis en lumière notamment par Jean-Daniel Kaestli [Kaestli 2011], en démêlant les divers niveaux d'écriture de deux compilations latines irlandaises de récits de nativité. Dans cette version, c'est la sage-femme, venue avec son élève (encore une fois deux sage-femmes, mais aucune incroyante !), qui évoque les circonstances de cette naissance pas comme les autres : l'enfant naît d'une contraction de la lumière brillante qui envahit la grotte de la Nativité [Kaestli 2011, p. 517-519], « avec un parfum très doux » et au moment, dit le texte, où cette contraction prend une forme semblable à un enfant, « apparut un enfant comme les enfants naissent habituellement ».

Liber de Nativitate Salvatoris 73.3 et 74.1 (JHer = CSSA 14)
(trad. Kaestli 2011, p. 547-549)

Et cette grotte (*spelunca*) était remplie d'une clarté limpide (*lumine claro*) et de toutes les odeurs les plus agréables. [...] Mais cette lumière (*lux*) commença bientôt à se replier sur elle-même et prit la forme d'un enfant (assimilavit se infanti). Et dans la clarté qui se contenait elle-même (*in continenti splendore*), un enfant (*infans*) naquit, comme les enfants ont l'habitude de naître.

C'est la nature divine de Jésus que ce texte s'emploie à souligner et non sa nature humaine. Et il est dans ce contexte particulièrement intéressant de constater que la sage-femme, en examinant l'enfant comme son devoir professionnel le lui dicte, remarquera « qu'il n'y avait sur lui aucune souillure, mais il était comme lavé dans la rosée du Dieu très-haut ». En conséquence, tout bain est inutile. Irénée de Lyon (2^e moitié du II^e siècle), dont l'ouvrage nous est parvenu principalement en traduction latine, le dit d'ailleurs très clairement en quadruplant l'adjectif *purus* trois fois au début et une fois en fin de phrase pour évoquer la naissance de Jésus : *purus pure puram aperiens vulvam quam ipse puram fecit*, littéralement : « Pur, purement ouvrant la vulve pure qu'il rend lui-même pure » (Irénée, *Contre les hérésies* 4, 4, 2) [Kitzinger 1963, p. 103-104].

On voit ici l'inutilité du bain exprimée clairement dans un contexte où justement l'accent est mis sur la nature divine de l'enfant Jésus, et non sur sa dimension humaine. La présence des sage-femmes dans les récits apocryphes de la Nativité n'a comme seul but que l'attestation du caractère miraculeux de l'apparition de l'enfant et l'attestation de la virginité de Marie. Aucune opération pratique ne semble nécessaire [Kaestli 2011, p. 521-525].

Inscrire dans les scènes de Nativité, en texte ou en image, le bain du nouveau-né n'a aucune nécessité narrative ; c'est un choix qui offre une « valeur ajoutée » considérable, un sens théologique profond. Avec son bagage cumulé de sens venu de la réalité humaine des accouchements et de la symbolique nourrie par le contexte dionysiaque si riche en spéculations sur les natures humaine et divine, le schéma du bain est une façon de signifier la nature humaine de Jésus, son incarnation et sa naissance dans la chair.

La force des images est de concentrer en peu de moyens un message, qui peut être très profond.

Bibliographie

- Amedick 1991 : R. Amedick, *Die Sarkophage mit Darstellung aus dem Menschenleben. Vierter Teil : Vita Privata*, Berlin.
- Ballardini, Pogliani 2013 : A. Ballardini, P. Pogliani, « A reconstruction of the Oratory of John VII (705-707) », dans *Old Saint Peter Rome*, Cambridge, p. 190-213.
- Bérard 2018 : C. Bérard, « Iconographie – iconologie – iconologique », dans *Id., Embarquement pour l'image. Une école du regard*, Basel, p. 15-27.
- Bowersock 2011 : G. W. Bowersock, « Infant gods and heroes in Late Antiquity : Dionysos' first bath », dans R. Schlesier (éd.), *A different God ? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin – Boston, p. 3-12.
- Crépon 1989 : P. Crépon, *Les Évangiles apocryphes. Textes choisis et présentés par Pierre Crépon*, Paris.
- Dasen 2011 : V. Dasen, « Le pouvoir des femmes : des Parques aux *matres* », dans M. Hennard Dutheil de la Rochère, V. Dasen (éd.), *Des Fata aux fées : regards croisés de l'Antiquité à nos jours*, Lausanne (Études de Lettres 289), p. 115-139.
- Hutkinson 1996 : J. Hutkinson, *Roman Children's Sarcophagi. Their Decoration and its Social Significance*, Oxford.
- Jaccottet 2011 : A.-F. Jaccottet, « Du baptême de Dionysos à l'initiation du Christ : langage iconographique et identité religieuse », dans N. Belayche, J.-M. Dubois (éd.), *Loiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, p. 203-225.
- Jaccottet 2015 : A.-F. Jaccottet, « Créer en images l'identité divine. Achille – Dionysos – Jésus : le bain du nouveau-né », dans N. Belayche, V. Pirenne-Delforge (éd.), *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans l'Antiquité*, Liège, p. 59-78.
- Juhel 1991 : V. Juhel, « Le bain de l'Enfant Jésus. Des origines à la fin du douzième siècle », *Cahiers archéologiques fin de l'antiquité et moyen âge* 39, p. 111-132.
- Kaestli 2011 : J.-D. Kaestli, « Mapping an unexplored second century apocryphal Gospel : The Liber de Nativitate Salvatoris (CANT 53) », dans C. Clivaz, A. Dettwiler, L. Devillers, E. Norelli (éd.), *Infancy Gospels. Stories and Identities* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 281), Tübingen, p. 506-559.
- Thierry 1963 : N. et M. Thierry, *Nouvelles églises rupestres de Cappadoce. Région du Hasan Dagi*, Paris.

Références des illustrations

- Fig. 31 : Rome, Ancien oratoire du pape Jean VII, sous la basilique Saint-Pierre, vers 700. Dessin © M. Schmid, *Die Darstellung der Geburt Christi in der bildenden Kunst*, Stuttgart 1890
- Fig. 32 : Rome, Restitution 3D de l'Ancien oratoire du pape Jean VII, sous la basilique Saint-Pierre, vers 700, d'après Ballardini, Pogliani 2013, p. 212, fig. 10.13
- Fig. 33 : Sarcophage d'enfant, München Glyptotek n°240, vers 120-130, d'après F. Matz, *Die dionysischen Sarkophage* (*Die Antiken Sarkophage* IV, 3), Berlin, 1969, n°201, pl. 210
- Fig. 34 : Mosaïque de la maison de Thésée, Nea Paphos, panneau de la naissance d'Achille, fin iv^e – début v^e siècle. Photo © Wolfgang Sauber (image sous licence CC BY-SA 3.0)
- Fig. 35 : Sarcophage, Rome, Museo Torlonia 414, vers 200, d'après Amedick 1991, n° 198, pl. 55
- Fig. 36 : Mosaïque de la maison d'Aïôn, Nea Paphos, panneau dit de la naissance de Dionysos 2^e quart du iv^e siècle, d'après W. A. Daszewski, D. Michaelides, *Guide des mosaïques de Paphos*, Chypre 1989, p. 66, fig. 46
- Fig. 37 : Fresque de « l'église de la pierre oblique » (Egri Tas Kilisesi), Cappadoce (Peristrema), vii^e siècle. Dessin © Thierry 1963, fig. 1,1 p. 51

Annexes

Chronologie

Dario Cellamare

[Cette chronologie, nécessairement sélective, n'a pas pour ambition de résumer l'histoire de la période, mais se limite aux événements abordés dans ce volume.]

- 284 Dioclétien acclamé empereur (Auguste)
- 285 Dioclétien choisit comme adjoint (César) Maximien
- 286 Maximien promu au rang d'Auguste
- 293 Les deux Augustes choisissent Maximien Galère et Constance comme Césars
- 298 Victoire militaire de l'armée romaine contre l'empire sassanide
- 300-301 Porphyre publie les œuvres (*Ennéades*) et la biographie (*Vie*) de son maître, Plotin. Jamblique établit son école philosophique à Apamée (*Syria II Salutaris*).
- 302 Édît contre les manichéens
- 303-304 « Grande persécution » contre les chrétiens
- 305 Dioclétien et Maximien se retirent de la vie politico-militaire active, Galère et Constance Chlore deviennent Augustes et nomment Sévère et Maximin Daïa (ou Daza) comme Césars
- 306 Constance Chlore meurt à *Eboracum* (auj. York, *Britannia*) et son armé reconnaît comme chef son fils Constantin. Maxence (fils de Maximien) à Rome réclame le pouvoir
- 311 Édît de Galère et mort de Galère
- 312 Bataille du pont Milvius. Constantin Auguste d'Occident
- 313 Alliance entre Constantin et Licinius à Milan (rescrit de Licinius). Victoire de Licinius sur Maximin : Licinius Auguste d'Orient
- 314 Concile d'Ancyre
- 320 Lactance publie *Sur la mort des persécuteurs*
- 324 Victoire de Constantin sur Licinius : unification du pouvoir impérial
- 324-330 Différentes phases de fondation de Constantinople
- 325 Concile de Nicée
- 337 Mort de Constantin. Ses trois fils deviennent Augustes : Constantin II et Constant en Occident, Constance II en Orient. Les autres membres de la famille de Constantin sont tués par l'armée, à l'exception de Julien et de son demi-frère Gallus (fils d'un beau-frère de Constantin)
- 340 Mort de Constantin II lors d'une bataille contre Constant
- 348-349 Thémistios titulaire de la chaire de philosophie de Constantinople
- 350 Usurpation de Magnence en Occident. Mort de Constant
- 353 Fin de l'usurpation de Magnence.
- 354 Libanios fonde son école de rhétorique à Antioche (*Syria I*)

- 355 Julien, promu César par Constance II, est envoyé en Gaule. Thémistios promu sénateur de Constantinople
- 357 Visite de Constance II à Rome
- 359 Concile de Rimini
- 360 Usurpation de Julien en Gaule. Concile de Constantinople
- 361 Mort de Constance II. Julien devient empereur
- 363 Mort de Julien en Perse, lors de sa campagne militaire contre l'empire sassanide. Jovien est choisi comme Auguste par l'armée
- 364 Mort de Jovien. Valentinien devient empereur et associe au pouvoir son frère Valens
- 367 Épiphanes évêque de Constantia (ancienne Salamine) (*Cyprus*)
- 370 Ambroise gouverneur de la province d'*Aemilia et Liguria*. Basile évêque de Césarée (*Cappadocia I*)
- 374 Ambroise évêque de Milan
- 375 Mort de Valentinien. Ses fils Gratien et Valentinien II sont proclamés Augustes
- 378 Défaite de l'armée romaine à Andrinople contre les Goths et mort de Valens sur le champ de bataille
- 379 Théodose est promu empereur par Gratien
- 380 Édit de Thessalonique
- 380-382 Grégoire de Nazianze évêque de Constantinople
- 381 Premier concile de Constantinople
- 382 Jérôme, chargé par pape Damase, commence la traduction de la Bible en latin (la *Vulgate*), achevée en 405
- 383-388 Usurpation en Occident de Maxime (Magnus Maximus). Mort de Gratien
- 384 Symmaque préfet de Rome. Affaire de l'autel de la Victoire à Rome. Thémistios nommé par Théodose I^{er} préfet de Constantinople
- 388-389 Théodose I^{er} vainc Maxime et se rend à Rome
- 380-390 Ammien Marcellin s'installe à Rome et compose les *Histoires*
- 390 Symmaque consul
- 391-392 Lois antipaïennes de Théodose I^{er}
- 392 Destruction du Sérapéum d'Alexandrie
- 392-394 Mort de Valentinien II. Usurpation en Occident d'Eugène
- 394 Bataille du Frigidus : défaite d'Eugène
- 395 Mort de Théodose I^{er}. L'empire est divisé entre ses fils Arcadius (Orient) et Honorius (Occident), sous la tutelle du chef de l'armée romaine Stilicon, d'origine vandale
- 395-396 Augustin évêque d'Hippone.
- 396-399 Eunape de Sardes publie les *Vies de philosophes et de sophistes*
- 398 Jean Chrysostome évêque de Constantinople jusqu'à son exil (404)
- 402 Théodose II, fils d'Arcadius, est promu au rang d'Auguste. Honorius déplace sa résidence à Ravenne
- 404 Honorius se rend à Rome
- 406 Mouvements et installations en masse de populations germaniques dans la partie occidentale de l'empire (Vandales, Francs, Alamans, Burgondes, etc.)
- 408 Mort d'Arcadius. Stilicon est condamné à mort à Ravenne
- 410 Sac de Rome. Synésios évêque de Ptolémaïs (*Libya Superior*).

- 423 Mort d'Honorius
- 425 Valentinien III, fils de Galla Placidia, est promu Auguste (Occident)
- 429 Les Vandales, menés par Genséric, envahissent l'Afrique du Nord
- 431 Concile d'Éphèse
- 437 Proclus scholarque de l'école néoplatonicienne d'Athènes jusqu'à sa mort (485)
- 438 Publication du *Code théodosien*
- 439 Les Vandales achèvent la conquête de l'Afrique du Nord : Carthage devient le centre administratif du royaume vandale, Genséric son roi
- 450 Mort de Théodose II. Marcien empereur d'Orient
- 451 Concile de Chalcédoine
- 455 Mort de Valentinien III : différents empereurs se succèdent dans ce qui reste de la partie occidentale de l'empire (péninsule italique et Gaules). Sac de Rome par les Vandales
- 457 Mort de Marcien. Léon devient empereur (Orient)
- 467-472 Anthémios, envoyé par Léon, devient empereur de la partie occidentale
- 472 Les armées menées par Ricimer, Gondebaud et Vidimer saccagent Rome
- 474 Zénon succède à Léon
- 475-476 Brève usurpation de Basiliscus contre Zénon dans la partie orientale de l'empire
- 476 Le chef d'armée Odoacre – déjà allié et reconnu par les empereurs – dépose l'empereur de la partie occidentale (Romulus Augustus) et envoie les insignes impériaux à Zénon
- 482 L'empereur d'Orient Zénon, sur proposition d'Acace évêque de Constantinople, publie l'*Hénotique*
- 484 Le siège épiscopal de Rome n'accepte pas l'*Hénotique* et excommunie Acace (schisme d'Acace, jusqu'en 518)
- 484-488 Usurpation contre Zénon de la part d'Illus et Léonce
- 488 Zénon envoie Théodoric dans la péninsule italique contre Odoacre
- 491 Mort de Zénon, Anastase empereur d'Orient
- 493 Théodoric achève la conquête de la péninsule italique et est reconnu roi des Ostrogoths et de l'Italie par l'empereur Anastase
- 498-502 Schisme laurentien à Rome, jugé par Théodoric
- 507 Cassiodore à la cour de Théodoric
- 518 Justin empereur
- 526 Mort de Théodoric, le royaume revient à sa fille Amalasonte et son fils Athalaric
- 527 Justinien empereur
- 529 Première publication du *Code de Justinien*. Fermeture de l'école néoplatonicienne d'Athènes : le scholarque Damascius et d'autres philosophes vont en Perse (ils reviendront dans les territoires romains en 532).
- 533-534 Justinien mandate son général Bélisaire pour la conquête des territoires vandales d'Afrique du Nord, qui sont ensuite annexés à l'empire romain
- 534 Publication de l'édition définitive du *Code de Justinien*
- 534-535 Mort d'Athalaric. Théodat, époux d'Amalasonte, prend le pouvoir. Mort d'Amalasonte

- 535 Bélisaire, sous ordre de Justinien, envahit la péninsule italique pour la soustraire aux Ostrogoths (guerre des Goths)
- 540 Procope de Césarée, ancien secrétaire de Bélisaire, commence à écrire ses ouvrages historiques
- 541-542 Campagne de conversion de Jean d'Éphèse dans les régions orientales et frontalières de l'empire
- 550-551 Cassiodore à Constantinople
- 553 Conquête définitive de la péninsule italique de la part des Romains, menés par Narsès (le remplaçant de Bélisaire). Cassiodore rentre dans ses terres de Squillace et y fonde un monastère, le *Vivarium*.
- 565 Mort de Justinien

Profil des auteurs tardo-antiques

[Les profils des auteurs ont été rédigés par les éditeurs et éditrices du volume.]

Ambroise (vers 340-397)

Né à Trèves (*Belgica I*) et fils d'un préfet du prétoire des Gaules, Ambroise étudie à Rome et fait d'abord carrière dans l'administration impériale. Vers 370, il devient gouverneur de la province d'*Aemilia et Liguria* avant d'être rapidement désigné évêque de Milan (373-374), la capitale provinciale. Très influent auprès des institutions ecclésiastiques comme impériales, Ambroise est actif dans la polémique religieuse, et n'hésite pas à s'opposer ouvertement aux membres de la famille impériale. Son implication dans la controverse anti-arienne le conduit à entrer en conflit avec l'impératrice Justine en 386. En 388, il obtient de Théodose I qu'il annule son ordre de faire rebâtir une synagogue illégalement détruite par un foule chrétienne à Callinicum (*Osroene*) ; deux ans plus tard, il excommunie l'empereur qui avait fait exécuter des milliers d'habitants de Thessalonique (*Macedonia*) après une émeute. Ambroise aborde ces événements dans ses *Lettres*, et est également l'auteur de nombreux traités théologiques ainsi que d'*Hymnes* et d'*Oraisons funèbres*.

Ammien Marcellin (vers 330-395)

Né à Antioche (*Syria I*), Ammien Marcellin entre vers 350 dans le corps des *protectores domestici*, une unité militaire d'élite attachée à la cour impériale. Sous le règne de Constance II, il est au service du général Urcisin ; il voyage à travers tout l'empire et participe à de nombreuses campagnes militaires, y compris sous les ordres de Julien. Ammien prend part à la guerre contre l'empire perse sassanide, qui coûte la vie à l'empereur. Revenu à la vie civile, il s'installe à Rome dans les années 380 et y achève ses *Histoires*. Celles-ci, rédigées en latin, retraçaient en 31 livres l'histoire de l'empire depuis la fin du 1^{er} siècle jusqu'à l'année 391, peu après laquelle il achève vraisemblablement son œuvre. Les treize premiers livres ont vraisemblablement été perdus dès le 6^e siècle, mais les volumes parvenus jusqu'à nous constituent une source particulièrement importante sur les années 353 à 378. Ils documentent de manière détaillée les règnes de Constance II, Julien, Jovien, Valentinien I et Valens et nous font connaître le point de vue d'un païen impliqué dans les affaires politiques et militaires.

Athanase d'Alexandrie (vers 295-373)

Athanase est élu évêque d'Alexandrie (*Aegyptus*) en 329. Ayant participé au concile de Nicée de 325 (*Bithynia*) en tant que diacre accompagnant son évêque Alexandre, il devient un adversaire farouche de l'arianisme, un concept qu'il a lui-même créé à travers ses écrits polémiques. Doté d'un caractère intransigeant et évêque occupant un des plus influents

sièges de l'empire (il a environ cent évêchés égyptiens sous son autorité), il doit affronter les évêques schismatiques mélitiens, qui refusaient la tutelle alexandrine. Il est entré en conflit avec de nombreux évêques orientaux et avec les empereurs (Constantin et Constance II) ; il connaît cinq exils dont un à Trèves (*Belgica I*) et un à Rome. Il s'allie aux communautés monastiques égyptiennes et diffuse le modèle du moine orthodoxe à travers sa *Vie d'Antoine*, un modèle littéraire pour l'hagiographie de l'Antiquité tardive.

Augustin d'Hippone (354-430)

Augustin naît à Thagaste (*Africa Proconsularis*) dans une famille de petits propriétaires terriens. Sa mère, Monica, est chrétienne, mais Augustin ne semble pas initialement intéressé par le christianisme. Il reçoit une éducation rhétorique traditionnelle qui le conduit à la carrière de rhéteur. Dans sa jeunesse, il est tout d'abord attiré par le néoplatonisme, qui jouera un rôle très important dans sa formation, et ensuite par le manichéisme, qu'il abandonne après une décevante rencontre avec le manichéen Fauste. À l'âge adulte, il se rend en Italie, d'abord à Rome puis à Milan (*Liguria et Aemilia*), où il rencontre l'évêque Ambroise, important pour sa conversion. Devenu chrétien en 387, Augustin retourne en Afrique et devient évêque d'Hippone jusqu'à sa mort pendant l'invasion des Vandales. Les œuvres de Augustin sont nombreuses, car il a abordé divers thèmes et s'est essayé à différents genres : des écrits polémiques (*Contre les Manichéens*, *Sur les hérésies*), des écrits théologiques et dogmatiques (*La doctrine chrétienne*, *La cité de Dieu*), ainsi que de nombreuses homélies et lettres. Il est aussi l'auteur des *Confessions*, un écrit autobiographique dans lequel il retrace les événements de sa vie qui l'ont mené au christianisme.

Basile de Césarée (vers 330-379)

Originaire de Césarée (*Cappadocia I*), Basile se rend à Constantinople et à Athènes pendant sa jeunesse pour étudier la rhétorique. Lors de ce séjour, il devient ami avec Grégoire de Nazianze. Après une brève période d'enseignement de la rhétorique à Césarée, il voyage de la Syrie à l'Égypte pour connaître et pratiquer la vie ascétique. De retour dans sa ville natale, il devient évêque en 370. À partir de ce moment, Basile entame une lutte contre les ariens, soutenus par l'empereur Valens, dans le but de sécuriser pour les nicéens le contrôle ecclésial et spatial des sièges épiscopaux. Dans cette activité politique fervente, attestée par de nombreuses lettres, il implique diverses figures, comme son frère Grégoire, son ami Grégoire de Nazianze, ainsi que l'évêque de Rome Damase. Son activité politique est également accompagnée d'un engagement sur le plan doctrinal, comme en témoignent ses œuvres de nature théologique, exégétique et morale. Les idées de Basile concernant les hypostases divines, par exemple, seront reprises par son frère Grégoire de Nysse lors du concile de Constantinople.

Cassiodore (vers 485-vers 580)

Issu d'une ancienne famille aristocrate à Squillace (*Apulia et Calabria*), Cassiodore commence vers 507 sa carrière administrative à la cour de Théodoric. De sa période d'activité politique nous sont parvenues les *Variae*, une collection de lettres qui témoignent des événements et des dynamiques politiques et sociales de l'Italie gothique. En 551, lors des guerres entre l'empire d'Orient et le royaume gothique, il fuit à Constantinople, où il achève l'*Histoire des Goths*. À la fin du conflit, de retour en Italie, Cassiodore fonde un monastère sur ses terres de Squillace, le *Vivarium*, qui attire moines et laïcs, comme son ami Vigile.

Il se consacre à l'activité littéraire, composant des œuvres à caractère historique et ecclésiastique (*Histoire de l'église en trois parties*), exégétique (*Commentaires aux Psaumes*), et rhétorique, comme les *Institutions*, où l'auteur discute des textes sur lesquels les moines du *Vivarium* doivent se former.

Damascius (vers 462-538)

Né probablement à Damas (*Phoenicia II Libanensis*), Damascius est le dernier diadoque (« successeur ») ou scholarque (« chef de l'école ») de l'école néoplatonicienne d'Athènes. Comme beaucoup de philosophes de l'époque, il s'est formé entre Alexandrie (*Aegyptus*) et Athènes (*Achaia*), suivant l'enseignement de Marinus, Zénodotos et Isidore. Auteur d'ouvrages dédiés avant tout à la philosophie platonicienne et à la manière de concevoir les principes premiers du cosmos et de l'être, Damascius a également composé une *Vie d'Isidore ou Histoire philosophique*, une source fondamentale – bien que fragmentaire – pour aborder les événements biographiques et les doctrines des philosophes de l'époque. Sous sa direction, le cercle néoplatonicien d'Athènes cesse ses activités, peut-être en raison de l'interdiction d'enseigner aux païens par l'empereur Justinien en 529. À cette époque, il aurait quitté l'empire romain avec six autres philosophes pour se réfugier en Perse, mais il serait revenu dès 532. Le lieu et la date de sa mort sont inconnus.

Épiphane de Salamine (vers 320-403)

Épiphane est originaire de Besanduche, un village proche d'Eleutheropolis (*Palaestina I*). Dans sa jeunesse, il passe un long séjour en Égypte, où il poursuit une formation ascétique. De retour à Besanduche, il fonde un monastère et commence à s'intéresser aux différentes réalités ascétiques entre la Syrie et la Palestine, se forgeant une réputation d'expert en ascétisme. Pour cette raison, il est nommé évêque de Constantia (ancienne Salamine) (*Cyprus*). L'épiscopat d'Épiphane est marqué par son activité polémique, visant à affirmer ses idées à propos de l'orthodoxie de l'ascétisme. Il joue un rôle de premier plan dans plusieurs controverses, comme le schisme d'Antioche et la « crise origénienne ». Sa production littéraire témoigne de cette activité polémique : notamment l'*Ancoratus*, pamphlet antipaïen et antiarien, et surtout le *Panarion* (« boîte à médicaments » contre le poison des hérésies), un très long traité hérésiologique dans lequel Épiphane présente les hérésies depuis la création du monde.

Eunape de Sardes (348-414)

Maître de rhétorique originaire de Sardes (*Lydia*) et formé au début des années 360 à Athènes (*Achaia*) dans l'école de Prohérésios, Eunape est l'auteur de deux œuvres importantes : l'*Histoire universelle*, aujourd'hui perdue, qui se concentrait sur une période allant de 270 au règne d'Arcadius (395-408) et qui fut utilisée comme l'une des sources pour l'*Histoire nouvelle* de Zosime, rédigée au tournant des v^e-vi^e siècles ; les *Vies de philosophes et de sophistes*, un recueil de biographies de personnages illustres de la culture grecque des III^e-IV^e siècles, depuis Plotin, le maître de philosophie et fondateur du néoplatonisme jusqu'au sophiste Chrysanthios et au philosophe Maxime d'Éphèse, qui étaient actifs à l'époque de l'empereur Julien (361-363). Les *Vies* furent publiées à la fin du IV^e siècle, entre 396 et 399.

Eusèbe de Césarée (vers 265-339)

Évêque de Césarée Maritime (*Palaestina I*) depuis 313, Eusèbe était héritier de la bibliothèque et de la pensée d'Origène (penseur chrétien majeur du III^e siècle), de même qu'exégète des écritures chrétiennes. Il a inauguré le genre de l'historiographie chrétienne avec son *Histoire ecclésiastique* en dix livres et la *Chronique*, alors que ses ouvrages apologétiques, la *Préparation évangélique* et la *Démonstration évangélique*, visent à montrer que le christianisme aurait surpassé le judaïsme et vaincu le paganisme dans le plan salvifique divin. Impliqué dans la controverse arienne dans laquelle il soutenait Arius, il a également écrit une *Vie de Constantin* qui a été finalisée après la mort de l'empereur (337) et qui constitue une source importante sur son règne.

Évagre le Pontique (345-399)

Né à Ibora (*Diospontus*), Évagre est le fils de l'évêque de la ville. Dans sa jeunesse, il se rapproche de la vie monastique sous l'influence de Basile de Césarée et surtout de Grégoire de Nazianze qu'il considère comme son maître, car il l'introduit non seulement à l'ascèse, mais aussi à la philosophie et à la théologie. Après un séjour à Constantinople avec Grégoire, Évagre se rend en Égypte, où il passe le reste de sa vie dans le désert. Son intérêt envers l'ascèse se reflète dans ses œuvres : le *Traité pratique* et le *Traité poétique*, par exemple, sont dédiés à la manière de mener la vie monastique et à la doctrine ascétique. Beaucoup d'œuvres d'Évagre nous sont parvenues uniquement sous forme fragmentaire. À la suite des controverses contre la théologie d'Origène d'Alexandrie, l'auteur fut finalement condamné lors du concile de Constantinople de 553 et nombre de ses œuvres détruites. Il reste néanmoins un témoin important de la réglementation du monachisme oriental dans la seconde moitié du IV^e siècle.

Firminus Maternus (?-vers 350)

Probablement d'origine sicilienne, Firminus Maternus fut un homme politique et un avocat dans une première phase de sa vie. Auteur d'une œuvre d'astrologie, la *Mathesis*, et d'une œuvre polémique contre le paganisme, l'*Erreur des religions païennes*, il est souvent considéré comme le modèle du lettré païen converti au christianisme, membre de l'élite romaine qui – par opportunisme – suit les transformations religieuses de l'empire au cours du IV^e siècle, sous le règne des fils de Constantin.

Grégoire de Nazianze (vers 330-390)

Fils de l'évêque de Nazianze (*Cappadocia II*) Grégoire l'Ancien, Grégoire voyage durant sa jeunesse dans diverses villes de l'empire, où il reçoit une formation rhétorique (selon les préceptes de la *paideia* traditionnelle), théologique et exégétique. Il se rend à Césarée (*Cappadocia I*), où il rencontre le futur évêque Basile, à Césarée Maritime (*Palaestina I*), Alexandrie (*Aegyptus*) et Athènes (*Achaia*). Fasciné par le monachisme, il rejoint son ami Basile à Annisoi (*Diospontus*), visant à une vie ascétique. Toutefois, dans le contexte de la crise arienne, Grégoire, de foi nicéenne, est nommé à contrecœur prêtre par son père, puis évêque de Sasima (*Cappadocia II*) par Basile. Après la mort du père, il retourne à Nazianze, mais en 380 l'empereur Théodose I^{er} le fait nommer évêque de Constantinople. Troublé par les affrontements entre ariens et nicéens dans la ville (surtout à l'occasion du premier concile de Constantinople) et accusé d'occuper illégalement la chaire constantinopolitaine,

Grégoire renonce à son rôle. Il revient à Nazianze en 382, où il dirige la communauté locale, avant de se retirer définitivement à Arianze (*Cappadocia II*).

Grégoire de Nysse (vers 331-395)

Né à Césarée de Cappadoce, il étudie la rhétorique avec son frère Basile et sa sœur Macrine, qui influence sa formation spirituelle. En 372, il est consacré évêque de Nysse (*Cappadocia I*) par son frère, qui cherche à confier aux nicéens le plus grand nombre de sièges épiscopaux de la région. À la suite d'un coup de main des ariens de la ville, Grégoire est contraint de fuir en exil. Durant cette période, il commence son activité littéraire avec un traité sur la virginité et une homélie sur les béatitudes. Après la mort de Valens lors de la bataille d'Andrinople (*Haemimontus*) en 378, Grégoire retourne au siège de Nysse. À partir de ce moment commence une période très intense de sa vie, sur le plan politico-ecclésiastique (participation à des controverses et des conciles, voyages dans les provinces orientales de l'empire) et sur le plan littéraire, avec la composition de ses œuvres les plus célèbres, comme le *Grand Discours catéchétique*, la *Réfutation des apollinaristes* et la *Vie de Moïse*, ainsi que de nombreuses lettres, discours et homélies.

Himérios (315-386)

Originaire de Pruse (*Bithynia*), Himérios fut actif notamment à Athènes (*Achaia*), où il dirigea une école de rhétorique. Avec Thémistios et Libanios, il est l'un des trois grands rhéteurs de la seconde moitié du IV^e siècle. Il est l'auteur de déclamations sur des thèmes historiques et mythologiques et de discours d'occasion où il célèbre des événements personnels et publics (mariages, départs, anniversaires, etc.). À la fin de 361, il accepta l'invitation de Julien à se rendre à Constantinople avec d'autres figures intellectuelles de l'époque. C'est toutefois à Athènes, lieu de mémoire et de culture pour les lettrés de l'époque, qu'Himérios a exercé la partie la plus importante de son activité d'enseignant. Pendant son activité, il a toujours considéré Athènes comme le cœur de la *paideia*, à savoir de l'éducation des élites hellénophones.

Jamblique (vers 245-320)

Né à Chalcis (*Syria I*), Jamblique a peut-être été disciple de Porphyre à Rome. Animateur d'un cercle philosophique à Apamée (*Syria II Salutaris*), il marque un tournant fondamental dans le platonisme, en accordant une importance cruciale aux rites et aux oracles comme complément de l'activité philosophique. C'est ce qui a rendu célèbre son ouvrage *Réponse de Maître Abamôn à Porphyre*, également connu sous le nom de *De Mysteriis*, d'après la traduction en latin par Marsile Ficin (1492). Avec des traités et des commentaires, il poursuit l'élaboration d'un platonisme encyclopédique englobant toutes les traditions précédentes (aristotélisme, platonisme, « pythagorisme »). Jamblique élabore une sorte de canon de textes à étudier – selon un ordre établi d'auteurs, de disciplines, de vertus, d'objectifs – qui exercera une influence durable. Ses élèves s'installent en différents lieux de l'Orient romain (p. ex. Pergame) et nombre d'entre eux entretiennent des relations avec les empereurs de l'époque (Constantin, Constance II, Julien).

Jean Chrysostome (vers 344-407)

Jean Chrysostome est né à Antioche (*Syria I*). Dans sa jeunesse, il suit les leçons d'un rhéteur païen, puis pratique une vie ascétique près d'Antioche. Entre 386 et 398, il était prêtre

à Antioche où il attirait des foules par sa prédication, puis est devenu évêque de Constantinople (398-404), un siège prestigieux particulièrement sujet aux intrigues politiques. Entré en conflit avec les autorités impériales et une bonne partie de l'épiscopat d'Orient, Chrysostome est mort en exil en 407. Il fut réhabilité quelques décennies plus tard pour devenir l'un des saints les plus vénérés de l'empire byzantin. Parmi son œuvre très abondante dédiée aux sujets de la morale et aux commentaires bibliques, on trouve également de nombreux traités polémiques (*Sur les statues, Contre les chrétiens judaïsants*, etc.).

Jérôme (347-420)

Né à Stridon, à la frontière entre la Dalmatie et la Pannonie, Jérôme se rend à Rome pour approfondir ses études et dans l'ancien centre de l'empire il est fasciné par la culture classique (en particulier, Cicéron). Après avoir reçu le baptême à l'âge de vingt ans, il se rend avec quelques amis d'abord en Gaule, où il rencontre Rufin d'Aquilée (avec lequel il devient ami, avant qu'ils ne deviennent adversaires durant la controverse sur Origène), puis en Syrie où il passe deux années comme ermite. Impliqué dans les controverses internes de l'Église de l'époque, Jérôme se rend à Constantinople, où il est étudiant de Grégoire de Nazianze, puis à Rome. Dans cette ville, il rencontre le pape Damase, qui l'apprécie et le charge de traduire la Bible hébraïque en latin (la *Vulgate*). À partir de ce moment, il se consacre à l'exégèse scripturaire. À Rome, Jérôme devient le guide ascétique d'un groupe de nobles romaines, telles Paula et Eustochium. À la mort de Damase, il quitte Rome et se rend à Bethléem (*Palæstina I*), où il fonde un monastère dans lequel il reste jusqu'à sa mort.

Julien (331/332-363)

Né à Constantinople, il est le dernier représentant de la dynastie constantinienne. Après avoir survécu au massacre de la branche cadette de sa famille dès la mort de Constantin en 337, il vit sa première partie de la vie hors de la politique, en recevant une formation littéraire et chrétienne. Lorsqu'il s'initie à la philosophie platonicienne, il abandonne le christianisme – raison pour laquelle les chrétiens le qualifieront d'Apostat – pour se vouer au culte des dieux. En 355, il est envoyé en Gaule en tant que César (l'adjoint) de l'empereur Constance II, son cousin, mais en 360 il est acclamé Auguste par les soldats. Après la mort de Constance, Julien rentre à Constantinople (hiver 360-361), où il inaugure une politique favorable au culte public romain. En vue d'une campagne militaire contre l'empire sassanide, il s'établit à Antioche (*Syria I*) où il entre en conflit avec les citoyens mécontents. La guerre en Perse, initialement fructueuse, devient un désastre : Julien meurt dans la bataille, près de Ctésiphon (été 363) et les Romains concluent un traité de paix humiliant.

Lactance (vers 240-vers 325)

Originaire d'Africa *Proconsularis* et élève d'Arnobé, Lactance est nommé par Dioclétien maître de rhétorique latine à Nicomédie (*Bithynia*), ville de résidence impériale. Devenu chrétien, il perd son poste en 303 avant d'être chargé par Constantin de l'éducation de son fils Crispus à Trèves (*Belgica I*). Parmi ses œuvres les plus importantes, on compte les sept livres des *Institutions divines*, un exposé systématique de la morale chrétienne en latin, qui contient de nombreux développements apologétiques et polémiques, rédigé entre 303 et 311. Son pamphlet *Sur la mort des persécuteurs*, récit de ce qu'il interprète comme une vengeance divine de la persécution des chrétiens, couvre la période allant de Néron à Galère et Maximin Daïa. Composé vers 320, cet ouvrage fournit de nombreux rensei-

gnements sur la fin de la Tétrarchie et l'ascension de Constantin, et cite notamment des textes législatifs.

Libanios (314-394)

Né à Antioche (*Syria I*), il est membre d'une famille curiale. Après une formation en rhétorique à Athènes, il s'installe dans la métropole de Syrie en 354. Directeur de l'une des plus prestigieuses écoles de rhétorique de l'empire romain hellénophone, Libanios a laissé une œuvre abondante : 64 discours, de nombreuses déclamations sur des sujets classiques et plus de 1500 lettres. Sa vie et son œuvre traversent les règnes de plusieurs empereurs de Constance II jusqu'à Théodose I^{er}, mais Libanios reste toujours profondément lié à sa ville natale dont il essaie de défendre l'autonomie et les institutions civiques.

Marius Victorinus (vers 290-364)

Né en Afrique – d'où le surnom d'*Afer*, « africain » –, Marius Victorinus enseigne la rhétorique et la philosophie à Rome. Il traduit et commente en latin plusieurs ouvrages de Platon, Aristote, Plotin et Porphyre, mais il est également l'auteur de traités de grammaire, de logique et d'exégèse de Cicéron. Converti tardivement au christianisme (vers 355), il combine la philosophie platonicienne et les modes typiques de son exercice – réflexion, discussion et commentaire – avec certains thèmes du débat chrétien (p. ex. substance et articulation triadique du principe divin ; opposition aux doctrines d'Arius et des chrétiens qui l'ont suivi). Il a composé des hymnes et des exégèses de textes chrétiens (p. ex. lettres de Paul). Il était particulièrement célèbre dans le milieu de l'élite cultivée romaine de l'époque (il aurait eu une statue sur le forum de Trajan), à tel point que Jérôme et Augustin se vantaient tous les deux d'avoir été ses élèves.

Orose (vers 385-vers 417)

Prêtre originaire de Braga (*Gallaecia*), Paul Orose fuit la guerre contre les Suèves en 411-414 et se rendit auprès d'Augustin à Hippone (*Africa Proconsularis*) ; celui-ci l'envoya auprès de Jérôme à Bethléem (*Palaestina I*). Actif dans la polémique contre les Pélagiens, Orose revint s'installer en Afrique du Nord vers 416. À la demande d'Augustin, qui souhaitait relativiser la portée du sac de Rome en 410, il composa ses *Histoires contre les païens* en sept livres. Cette œuvre, qui couvre les événements depuis la création du monde jusqu'à l'année 417, constitue la première histoire universelle chrétienne, et le premier ouvrage narratif chrétien rédigé en latin.

Plotin (205-270)

Né probablement à Lycopolis (*Thebais*), en Égypte, lorsqu'il est âgé de 28 ans Plotin s'installe à Alexandrie (*Aegyptus*) où il suit l'enseignement d'Ammonios Saccas pendant onze ans. Il rejoint Gordien III (238-244) lors de sa campagne contre l'empire sassanide. À la mort de l'empereur en Perse, il se rend à Antioche (*Syria I*). Enfin, il s'installe à Rome, où il se consacre à l'enseignement de la philosophie platonicienne. Son cercle rassemble de nombreux disciples, dont des personnalités politiques influentes. Grâce à ses liens avec l'empereur Gallien (253-268) et son épouse Salonine, il mûrit le projet, jamais concrétisé, de se voir confier un terrain en *Campania* où il pourrait fonder *Platonopolis* (« la ville de Platon »), une communauté gouvernée selon les principes platoniciens. Il meurt en 270, probablement à Minturno (*Campania*), dans la propriété d'un riche disciple. Ses traités – les

Ennéades, rassemblées et publiées par son élève Porphyre – exerceront une influence décisive sur la philosophie postérieure.

Porphyre (vers 234-305)

Originaire de Tyr (*Phoenicia I*), Porphyre suit les cours de Longinus à Athènes (*Achaia*) et de Plotin à Rome, de 263 à 268, dont il édite les textes en 300-301. Ses œuvres vont du commentaire d'Aristote et de Platon – dont il cherche à montrer la concordance, selon une approche qui sera ensuite adoptée par tous les néoplatoniciens – à l'exégèse homérique, des préceptes philosophiques aux traités. Porphyre sera l'un des premiers à faire des analyses systématiques sur le rôle des connaissances et des pratiques liées au culte des dieux (oracles ; statues ; sacrifices ; etc.). Il est également l'auteur d'un traité contre les chrétiens, mais son éventuelle implication dans les mesures antichrétiennes de Dioclétien du début du IV^e siècle est difficile à préciser. Des sources plus tardives affirment qu'il aurait été le maître de Jamblique : c'est incertain, mais ils ont effectivement eu des échanges (p. ex. le *Traité sur le précepte Connais-toi toi-même* ; la *Lettre à Anébon l'Égyptien* et la *Réponse de Maître Abamôn à Porphyre*).

Proclus (412-485)

Né à Constantinople, issu d'une famille de la *Lycia*, il étudie rhétorique, latin, jurisprudence et philosophie à Alexandrie (*Aegyptus*) et à Athènes (*Achaia*), en suivant Plutarque et Syrianus (guides de l'école néoplatonicienne). Après avoir succédé à son maître, Proclus mena le platonisme athénien à son apogée : combinant des spéculations élaborées, des analyses méticuleuses des textes et une justification des rites, il compose certains des ouvrages les plus influents de la philosophie tardive, attire des étudiants de toute la Méditerranée et tisse des liens avec l'aristocratie païenne. En raison de l'opposition des chrétiens d'Athènes, il se rend brièvement dans la province de *Lydia*. De retour dans la cité, il continue d'enseigner et de pratiquer les rites traditionnels, mais en adoptant un comportement plus réservé. La plupart des informations dont nous disposons sur sa vie proviennent de ses commentaires sur les œuvres de Platon et, surtout, du récit biographique que lui a consacré l'un de ses élèves, Marinus.

Procopé de Césarée (vers 500-vers 560)

Né à Césarée Maritime (*Palaestina I*) entre la fin du V^e siècle et le début du VI^e siècle, Procope a étudié la rhétorique et le droit à Gaza (*Palaestina I*), avant de déménager à Constantinople à l'époque de l'empereur Anastase (491-518), où il a exercé la profession d'avocat. Lorsque la guerre éclata entre l'empire romain d'Orient et l'empire sassanide (la guerre ibérique, 526-532), Procope devint secrétaire du général Bélisaire, qu'il suivit également dans la guerre subséquente contre le royaume vandale (533-534). Après un passage en Afrique, il retourne auprès du général byzantin, participant aux guerres contre les Goths. À partir de 540, il est de nouveau à Constantinople, où il assiste à la propagation de la peste. À partir de ce moment, il commence son activité d'historien, rédigeant son ouvrage le plus célèbre, l'*Histoire des guerres*, consacrée aux guerres menées sous le règne de Justinien.

Rufin d'Aquilée (345-410)

Originaire de Concordia, près d'Aquilée (*Venetia et Histria*), Rufin étudie à Rome, où il devient ami de Jérôme, avec lequel il partage une passion pour la vie ascétique. En 373, il

entreprend un voyage en Égypte où il visite plusieurs communautés monastiques et apprend la doctrine origénienne de Didyme l'Aveugle à Alexandrie (*Aegyptus*). Par la suite, il se rend à Jérusalem (*Palaestina I*), où il se consacre à la vie ascétique, ainsi qu'à l'étude et à la traduction en latin des œuvres d'Origène. L'intérêt pour le théologien d'Alexandrie lui vaut des accusations d'hérésie de la part d'Épiphane de Salamine et de Jérôme, dans le cadre de la première controverse origéniste. À ces accusations, Rufin répond en écrivant un traité *Sur la falsification des ouvrages d'Origène* et une *Apologie*, adressée à l'évêque de Rome, Anastase. Après avoir quitté Jérusalem, il retourne à Aquilée, mais suite à l'invasion des Visigoths, il se réfugie à Messine (*Sicilia*), où il meurt en 410.

Socrate de Constantinople (vers 380-vers 450)

Originaire de Constantinople, Socrate est avocat (gr. *scholastikos*) ; c'est pourquoi il est parfois nommé Socrate le Scholastique. Sa seule œuvre connue est une continuation de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée couvrant les années 305 à 439, date peu après laquelle il acheva sa rédaction. Son *Histoire ecclésiastique* est la seule de l'Antiquité tardive à avoir été rédigée par un chrétien laïc, c'est-à-dire qui n'était pas titulaire d'une fonction ecclésiastique. Le contenu des deux premiers livres, initialement largement fondé sur l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin d'Aquilée, fut révisé après la lecture des œuvres d'Athanase. L'œuvre de Socrate sert de source principale pour la composition des *Histoires ecclésiastiques* de Sozomène et de Théodoret de Cyr.

Sozomène (vers 400-vers 448)

Sozomène était originaire de Bethelia, près de Gaza (*Palaestina I*). Il exerçait la profession d'avocat (gr. *scholastikos*) à Constantinople. Son *Histoire ecclésiastique*, rédigée dans les années 440, est une continuation de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée qui couvre la période entre 324 et 415, époque pendant laquelle le christianisme est devenu majoritaire dans l'empire romain. En neuf livres, Sozomène se propose de raconter l'expansion du christianisme au détriment des païens et le développement bénéfique du monachisme. Bien informé, il puise dans une pluralité de sources historiques et juridiques.

Sulpice Sévère (vers 360-vers 420)

Sulpice Sévère était un avocat et orateur romain originaire de Bordeaux (*Aquitania I*), converti à l'ascétisme chrétien par sa belle-mère Bassula, qui venait d'une riche famille consulaire. À travers sa *Vie de saint Martin*, ses lettres et ses *Dialogues*, Sulpice a largement contribué à répandre en Occident le culte de ce saint moine et évêque. Il est également l'auteur d'une *Chronique* qui comprend l'histoire sacrée du monde à partir de la création jusqu'à son époque.

Symmaque (vers 340-après 402)

Aristocrate et homme politique de la Rome de la seconde moitié du IV^e siècle. En 365, il est gouverneur de *Lucania et Bruttii* ; en 373, proconsul d'Afrique ; en 384, préfet de Rome ; en 391, il couronne son parcours en devenant consul. Il nous a laissé une correspondance de plus de 900 lettres, adressées aux personnalités les plus importantes de son époque, et une série de rapports officiels rédigés lorsqu'il était préfet de Rome contenant les *relationes* (« rapports ») adressées aux empereurs et à la cour impériale, qui se trouvaient à cette époque à Milan (*Liguria et Aemilia*).

Synésios (vers 370-vers 413)

Né à Cyrène (*Libya Superior*), Synésios suivit l'enseignement de la philosophe Hypatie à Alexandrie (*Aegyptus*). Après avoir passé trois années à Constantinople comme ambassadeur de sa cité, il fut vraisemblablement baptisé en 402 puis nommé évêque de Ptolémaïs (*Libya Superior*) en 410. Il refusa d'abord d'endosser cette charge, citant son refus de divorcer et ses divergences avec la doctrine officielle de l'Église, mais accepta finalement sa nomination l'année suivante. On a conservé de lui 156 lettres, dont sept adressées à Hypatie, des *Hymnes* et une série de traités, parmi lesquels *Dion*, *De la royauté*, *De la providence* et *Des songes*.

Thémistios (vers 317-vers 388)

Originaire de Paphlagonie en Asie Mineure, il est un maître de philosophie et un homme politique. Vers 348-349, il devient le titulaire de la chaire de philosophie de Constantinople : dans ce cadre, il rédigea plusieurs paraphrases des œuvres d'Aristote qui auront un grand succès aux siècles ultérieurs. En 350, il rencontre pour la première fois Constance II à Ankyre (*Galatia*) et quelques années plus tard, en 355, devient sénateur de Constantinople. Si, sous le règne de Julien, il est probablement écarté du pouvoir, il continue sa carrière politique sous les Valentinien, jusqu'au règne de Théodose I^{er}, qui le nomme préfet de Constantinople en 384. Ses *Discours* sont pour la plupart des textes officiels prononcés dans ses fonctions politiques de sénateur.

Théodoret de Cyr (vers 393-vers 466)

Théodoret est un théologien chrétien majeur du v^e siècle et l'un des principaux historiens ecclésiastiques de l'Antiquité tardive. Né à Antioche (*Syria I*) vers 393, il est moine dans la région d'Apamée (*Syria II Salutaris*), près de sa cité d'origine, avant d'être élu évêque de Cyr (*Syria III Euphratensis*) en 423. Théodoret a laissé une œuvre importante. En plus de nombreux commentaires exégétiques, de traités doctrinaux et d'une *Histoire des moines de Syrie*, il est l'auteur d'une *Histoire ecclésiastique* qui couvre les événements intervenus entre le début du règne de Constantin et l'année 428. Très impliqué dans la polémique religieuse, notamment dans la lutte contre les ariens, il a écrit une réfutation des païens (*Thérapeutique des maladies helléniques*) ainsi que des hérétiques (*Résumé des fables hérétiques*). Théodoret a pris part à la controverse dogmatique sur la maternité de Marie qui opposa l'Église d'Antioche (*Syria I*) à celle d'Alexandrie (*Aegyptus*), à travers les figures des évêques Nestorius de Constantinople et Cyrille d'Alexandrie. Partisan de la position soutenue par Nestorius, selon laquelle Dieu ne pouvait pas avoir été engendré par une femme humaine, il est déposé par le concile d'Éphèse (449) puis réinstitué par le concile de Chalcédoine (451), avant de mourir vers 466.

Zosime (?-vers 510)

Nous disposons de très peu d'informations sur la vie de Zosime. Il a probablement vécu à Constantinople entre le v^e et le vi^e siècle où il a sans doute été avocat du fisc. Il est l'auteur d'une *Histoire nouvelle* qui représente la dernière œuvre historique rédigée par un auteur qui explicitement est un dévot des divinités traditionnelles de l'empire. Dans ce travail, Zosime parcourt l'histoire de Rome à partir d'Auguste en se concentrant notamment sur l'époque tardive. Son interrogation la plus importante concerne le déclin du pouvoir de Rome et son explication, que l'historien attribue notamment à la figure de Constantin et à l'abandon des cultes traditionnels de l'empire.

Sources littéraires

Gaetano Spampinato

[Cet index inventorie les textes littéraires analysées dans le volume.]

Ambroise

Lettres

17, 3 : 155 [→PAÏENS]
18, 8 : 105 [→DIEU(x)]
76, 1-2 ; 10-12 ; 19 : 598 [→DÉBATS]

Ammien Marcellin

16, 10, 13-15 : 345 [→ROME]
19, 12, 14 : 537 [→RITUELS MAGIQUES]
24, 2, 21 : 85 [→RELIGION]
27, 6, 6 ; 9 : 97 [→PIÉTÉ]
29, 1, 29-32 : 537 [→RITUELS MAGIQUES]

Anonyme de Valois

2, 14, 80-82 : 299 [→THÉODORIC] ; 400
[→RAVENNE]
2, 33, 60 : 296 [→THÉODORIC]

Artémidore

Oneirocriticon

dédicace : 476 [→DEVIN]

Athanase d'Alexandrie

Apologie contre les ariens

11 : 137 [→MYSTÈRES]

Premier discours contre les ariens

1-4 : 177 [→CHRÉTIENS]

Sur l'incarnation du Verbe

49 : 575 [→RIVALITÉS]

Vie d'Antoine

70, 1-3 : 452 [→HOMME DIVIN]

Augustin

Commentaires des Psaumes

135, 3 : 122 [→LITURGIE]

Confessions

4, 2, 3 : 474 [→DEVIN]
6, 2 : 412 [→ESPACES FUNÉRAIRES]
8, 12, 28-30 : 149 [→CONVERSION]

Contre Fauste

1, 2 : 189 [→MANICHÉENS]

La cité de Dieu

5, 15-17, 1 : 282 [→SAC]
10, 1, 3 : 81 [→RELIGION]

10, 1 : 95 [→PIÉTÉ]

18, 23 : 497 [→SIBYLLE]

Lettres

196, 9 ; 14 : 171 [→JUIFS]
234, 1 : 162 [→PAÏENS]

Lettre à Proba

24 : 128 [→PRIÈRE]

Sermon Dolbeau :

26, 3 : 218 [→IDENTITÉS]

Sur les hérésies :

préf. 7 : 210 [→HÉRÉSIE]

Basile de Césarée

Sur l'envie

PG 31, 380 : 530 [→MAUVAIS ŒIL]

Bède le Vénérable

Histoire ecclésiastique du peuple anglais

1, 30 : 114 [→SACRIFICE]

Callinicos

Vie d'Hypatios

33, 1-8 : 486 [→MOINE]

Cassiodore

Variae

2, 27 : 299 [→THÉODORIC]
3, 17 : 296 [→THÉODORIC]
4, 22 : 301 [→THÉODORIC]
5, 37 : 299 [→THÉODORIC]
10, 26 : 297 [→THÉODORIC]

Chronique du Pseudo-Denys de Tell-Mahré

a. 853 : 307 [→JUSTINIEN]

a. 874 : 310 [→JUSTINIEN]

Code de Justinien

1, 3, 54, 8 : 305 [→JUSTINIEN]
1, 11, 10 : 306 [→JUSTINIEN]
11, 7, 41 : 411 [→ESPACES FUNÉRAIRES]

Code théodosien

2, 8, 1 : 315 [→CALENDRIERS]
8, 8, 3 : 316 [→CALENDRIERS]
9, 16, 3 : 536 [→RITUELS MAGIQUES]
12, 1, 63 : 482 [→MOINES]

- 12, 5, 2 : 250 [→CONSTANTIN]
 16, 1, 2 : 219 [→IDENTITÉS] ; 238
 [→LÉGISLATION]
 16, 5, 6 : 182 [→CHRÉTIENS]
 16, 5, 13 : 82 [→RELIGION]
 16, 5, 59 : 269 [→ASCLEPIODOTUS]
 16, 5, 60 : 270 [→ASCLEPIODOTUS]
 16, 5, 66 : 220 [→IDENTITÉS]
 16, 2, 6 : 248 [→CONSTANTIN]
 16, 8, 4 : 249 [→CONSTANTIN]
 16, 8, 25 : 266 [→ASCLEPIODOTUS]
 16, 8, 26 : 267 [→ASCLEPIODOTUS]
 16, 8, 27 : 270 [→ASCLEPIODOTUS]
 16, 9, 5 : 268 [→ASCLEPIODOTUS]
 16, 10, 1 : 251 [→CONSTANTIN]
 16, 10, 11 ; 359 [→SÉRAPÉUM]
 16, 10, 12 : 240 [→LÉGISLATION]
 16, 10, 21 : 160 [→PAÏENS]
 16, 10, 22 : 269 [→ASCLEPIODOTUS]
 16, 10, 23 : 270 [→ASCLEPIODOTUS]
 16, 10, 24 : 271 [→ASCLEPIODOTUS]
 16, 10, 25 : 360 [→SÉRAPÉUM]
- Collatio legum Mosaicarum et Romanarum*
 15, 3, 3-4, 6, 8 : 232 [→LÉGISLATION]
- Conciles
- Ancyre
 4 : 287 [→CONCILES]
- Chalcédoine
 4 : 488 [→MOINE]
- Hippone
 37 : 291 [→CONCILES]
- Laodicée
 34-39 : 289 [→CONCILES]
- Nicée
 Exposition de la foi : 596 [→DÉBATS]
- Constitutions apostoliques*
 2, 36, 6-10 : 435 [→PRÊTRE]
- Cyprien
Sur l'oraison dominicale
 36 : 131 [→PRIÈRE]
- Damascius
Histoire philosophique
 fr. 77A-B : 383 [→CONSTANTINOPLE]
 fr. 89 : 446 [→MAÎTRE]
- Damase
Épigramme
 20 : 352 [→ROME]
- Épiphane de Salamine
Panarion
 29, 7, 1-5 : 561 [→JUDÉO-CHRÉTIENS]
 30, 7, 5-7 : 518 [→GADARA]
 48, 3, 11 ; 4, 1-3 ; 7, 3 : 462 [→PRO-PHÈTE]
- 66, 3, 12-14 : 456 [→HOMME DIVIN]
 80, 10, 3-5 : 209 [→HÉRÉSIE]
- Eunape de Sardes
Vies de philosophes et de sophistes
 4, 12 : 606 [→PUISSANCES]
 5, 17-21 : 516 [→GADARA]
 6, 107-111 : 361 [→SÉRAPÉUM]
- Eusèbe de Césarée
Démonstration évangélique
 1, 2, 2 : 157 [→PAÏENS]
Éloge de Constantin
 2, 14, 4-5 : 617 [→FIGURES PARTAGÉES]
Histoire ecclésiastique
 2, 25, 5-6 : 408 [→ESPACES FUNÉRAIRES]
 3, 13, 1 : 119 [→LITURGIE]
 6, 18, 1-4 : 208 [→HÉRÉSIE]
 7, 13 : 408 [→ESPACES FUNÉRAIRES]
 7, 17-18 : 339 [→CÉSARÉE PANÉAS]
 7, 31 : 186 [→MANICHÉENS]
 9, 9, 1-3 : 586 [→ALLIANCE]
 10, 5, 4 : 83 [→RELIGION]
Préparation évangélique
 1, 1, 3 : 94 [→PIÉTÉ]
 1, 5, 12 : 83 [→RELIGION]
 5, 17, 13 : 106 [→DIEU(X)]
 7, 6-8 : 170 [→JUIFS]
- Vie de Constantin*
 3, 18 : 320 [→CALENDRIERS]
 3, 27-28 ; 33 : 365 [→JÉRUSALEM]
 4, 71, 2 : 121 [→LITURGIE]
- Évagre le Pontique
Sur la prière
 3, 34 ; 55 : 129 [→PRIÈRE]
- Évagre le Scholastique
Histoire ecclésiastique
 3, 14 : 38 [→CONSTANTINOPLE]
- Firminus Maternus
L'erreur des religions païennes
 19, 1-3 : 578 [→RIVALITÉS]
- Grégoire de Nazianze
Discours
 4, 61 ; 96 : 262 [→JULIEN]
 4, 103 : 158 [→PAÏENS]
 39, 1 ; 3-4 : 138 [→MYSTÈRES]
- Grégoire de Nysse
Éloge de Grégoire le Thaumaturge
 92-93 : 607 [→PUISSANCES]
Sur la divinité du Fils et de l'Esprit et sur Abraham
 600 [→DÉBATS]
- Héliodore
Éthiopiennes
 3, 7, 2-5 : 526 [→MAUVAIS ŒIL]

Himérios

Discours

43, 5 : 576 [→RIVALITÉS]

Histoire Auguste

Vie de Saturnin

8, 1-4 ; 7 : 576 [→RIVALITÉS]

Jamblique

Protreptique

1 : 207 [→HÉRÉSIE]

Réponse à Porphyre

1, 15 : 130 [→PRIÈRE]

5, 23-25 : 103 [→DIEU(x)]

10, 1, 18 : 146 [→CONVERSION]

Jean Chrysostome

Homélies contre les chrétiens judaïsants

1, 1 : 565 [→JUDÉO-CHRÉTIENS]

4, 3 : 566 [→JUDÉO-CHRÉTIENS]

Homélie sur le tremblement de terre

PG 50, 714-715 : 420 [→ESPACES PUBLICS]

Jérôme

Commentaire sur Sophonie

1, 15-16 : 370 [→JÉRUSALEM]

Lettres

41, 2 : 466 [→PROPHÈTE]

112, 13 : 217 [→IDENTITÉS]

562 [→JUDÉO-CHRÉTIENS]

Julien

Au Sénat et au Peuple d'Athènes

13, 287d : 588 [→ALLIANCE]

Contre les Galiléens

fr. 3 : 180 [→CHRÉTIENS]

fr. 62 : 461 [→PROPHÈTE]

fr. 72 : 112 [→JULIEN]

258 [→SACRIFICE]

Lettres

79 : 147 [→CONVERSION]

84, 429c : 161 [→PAÏENS]

84, 430a : 120 [→LITURGIE]

114 : 259 [→JULIEN]

Kephalaion du maître

89 : 192 [→MANICHÉENS]

96 : 190 [→MANICHÉENS]

Lactance

Épitomé des institutions divines

5, 1 ; 3 : 476 [→DEVIN]

Institutions divines

2, 14, 1-4 : 200 [→IDOLÂTRIE]

2, 16, 1-3 : 200 [→IDOLÂTRIE]

4, 3, 1 : 80 [→RELIGION]

La mort des persécuteurs

34 : 234 [→LÉGISLATION]

48, 2-4 ; 6-7 : 235 [→LÉGISLATION]

Libanios

Discours

14, 65 : 139 [→MYSTÈRES]

15, 79-80 : 589 [→ALLIANCE]

30, 5 : 591 [→ALLIANCE]

30, 33 : 504 [→ORTHOPRAXIE]

30, 35-36 : 504 [→ORTHOPRAXIE] ; 358

[→SÉRAPÉUM]

30, 8-9 : 483 [→MOINES]

Lettres

112, 4-7 : 221 [→IDENTITÉS]

Liber de Nativitate Salvatoris

73, 3 ; 74, 1 : 641 [→BAIN]

Marinus de Néapolis

Vie de Proclus

7 : 455 [→HOMME DIVIN]

19 : 505 [→ORTHOPRAXIE]

Marius Victorinus

Contre Arius

1 B, 52-54.59 : 215 [→IDENTITÉS]

Sur la nécessité d'accepter l'homooousios

1 : 159 [→PAÏENS]

Martyre de Pionios

3, 5-7 : 419 [→ESPACES PUBLICS]

Maxim de Turin

Sermons

107, 2 : 511 [→PUR]

Michel le Syrien

Chronique universelle

9, 21 : 309 [→JUSTINIEN]

Midrash Rabbah

Genèse 63, 8 : 609 [→PUISSANCES]

Mishna

Avodah Zarah

4, 7 : 201 [→IDOLÂTRIE]

Moïse Maïmonide

Mishneh Torah

Lois sur l'idolâtrie 1 : 202

[→IDOLÂTRIE]

Nestorius

Livre d'Héraclide

1, 2 : 602 [→DÉBATS]

2, 1 : 603 [→DÉBATS]

Opus imperfectum in Matthaëum

19 : 179 [→CHRÉTIENS]

Oracles sibyllins

4, 1-22 492 [→SIBYLLE]

8, 359-378 494 [→SIBYLLE]

8, 143-152 496 [→SIBYLLE]

Origène

Contre Celse

4, 95 471 [→DEVIN]

- 5, 25 102 [→DIEU(x)]
 5, 30 102 [→DIEU(x)]
Sur la prière
 12, 2 131 [→PRIÈRE]
- Orose
Histoires (contre les païens)
 7, 39, 6-10 ; 15-18 : 280 [→SAC]
- Panegyriques
Panegyrique de Constantin
 21-22 : 246 [→CONSTANTIN]
- Passion des bienheureux martyrs de Capsa*
 16 : 389 [→CARTHAGE]
- Pèlerin de Plaisance
Itinéraire
 7, 5-7 : 519 [→GADARA]
- Plotin
Ennéades
 1, 2 [19], 4 : 144 [→CONVERSION]
- Plutarque
La disparition des oracles
 17, 419B-D : 106 [→DIEU(x)]
- Porphyre
De l'abstinence
 4, 20, 1 : 509 [→PUR]
Lettre à Marcella
 24 : 127 [→PRIÈRE]
Vie de Plotin
 16-17 : 441 [→MAÎTRE]
- Proclus
Commentaire sur le « Timée »
 I, p. 212, 30-213, 3 : 132 [→PRIÈRE]
Sur l'art hiératique
 133 [→PRIÈRE]
- Procopé de Césarée
Guerre des Goths
 2, 6, 18-19 : 84 [→RELIGION] ; 298
 [→THÉODORIC]
 4, 21, 10-19 : 474 [→DEVIN]
 4 (8), 22, 5-7 : 346 [→ROME]
La guerre contre les Vandales
 1, 21, 17-21 : 392 [→CARTHAGE]
- Protévangile de Jacques
 20, 1 : 638 [→BAIN]
- Pseudo-Athanase
Discours contre toutes les hérésies
 10 : 465 [→PROPHÈTE]
- Pseudo-Jean Chrysostome
Prologue du commentaire au livre de Jérémie
 471 [→DEVIN]
- Rufin d'Aquilée
Histoire ecclésiastique
 2, 23 : 360 [→SÉRAPÉUM]
- Rutilius Namatianus
Sur son retour
 1, 439-452 : 481 [→MOINE]
- Socrate de Constantinople
Histoire ecclésiastique
 6, 3, 1-5 : 443 [→MAÎTRE]
 7, 29 ; 32 : 379 [→CONSTANTINOPLE]
- Sozomène
Histoire ecclésiastique
 5, 21 : 340 [→CÉSARÉE PANÉAS]
 5, 22, 5-8 ; 11-13 : 367 [→JÉRUSALEM]
- Sulpice Sévère
Vie de saint Martin
 13, 1-9 : 453 [→HOMME DIVIN]
 14, 3-7 : 484 [→MOINE]
- Symmaque
Lettres
 1, 49 : 503 [→ORTHOPRAXIE]
Rapports
 3, 8 ; 10 : 104 [→DIEU(x)]
- Synésios de Cyrène
Lettres
 154 : 445 [→MAÎTRE]
- Talmud de Babylone
Abodah Zarah
 6a : 181 [→CHRÉTIENS]
 27b : 564 [→JUDÉO-CHRÉTIENS]
Berakhot
 17a : 111 [→SACRIFICE]
 55b : 527 [→MAUVAIS œil]
Hullin
 4b : 173 [→JUIFS]
Sanhédrin
 44a : 173 [→JUIFS]
- Talmud de Jérusalem
Kiddushin
 3, 14 : 523 [→GADARA]
Sanhédrin
 1, 2 : 318 [→CALENDRIERS]
Sota
 9, 12 : 464 [→PROPHÈTE]
- Tertullien
De l'idolâtrie
 3, 1-3 : 197 [→IDOLÂTRIE]
 4, 2 : 199 [→IDOLÂTRIE]
- Thémistios
Discours
 5, 7, 68a : 96 [→PIÉTÉ]
 5, 9, 70a : 86 [→RELIGION]
- Théodoret de Cyr
Histoire ecclésiastique
 2, 28, 2 : 121 [→LITURGIE]
 5, 31-32 : 377 [→CONSTANTINOPLE]

Tosefta

Demai

2, 2 : 510 [→PUR]

Victor de Vita

Histoire des persécutions des Vandales

1, 8-9 : 388 [→CARTHAGE]

Vie syriaque de Syméon le Stylite

130 : 272 [→ASCLEPIODOTUS]

Zosime

Histoire nouvelle

5, 41, 1-3 : 278 [→SAC]

Sources épigraphiques et numismatiques

Caroline Bridel

[Cet index inventorie les inscriptions analysées dans le volume.]

CIJ 1, 671 = *JIWE* 1, 191 – Inscription d’une stèle d’Augusta Auscorum : 529 [→**MAUVAIS ŒIL**]

CIJ 2, 741 = *IK Smyrna* 1, 295 – Inscription funéraire de Smyrne : 168 [→**JUIFS**]

CIL 5, 88 = *CIJ* 1, 642 = *JIWE* 1, 9 – Inscription funéraire latine de Pola : 98 [→**PIÉTÉ**]

CIL 6, 102 – Inscription de Prétextat, portique des Dieux conseillers : 351 [→**ROME**]

CIL 6, 1779 = *ILS* 1259 – Inscription funéraire de Prétextat : 430 [→**PRÊTRE**]

CIL 8, 23045a – Inscription funéraire de Iulius Honorius : 432 [→**PRÊTRE**]

CIL 10, 7112 – Inscription funéraire de Catane : 159 [→**PAÏENS**]

IAph 2.6 ; 2.8 ; 2.18 – Inscriptions de l’Odéon d’Aphrodisias : 422 [→**ESPACES PUBLICS**]

ICKarth 3, 299 – Inscriptions de la mosaïque du *Locus* des sept moines de Gafsa : 390
[→**CARTHAGE**]

ICUR 2, 4246 – Inscription de la stèle funéraire de Licinia Amias : 409 [→**ESPACES FUNÉRAIRES**]

IEphesos 304 – Inscription sur une base de statue honorifique, Éphèse : 624 [→**FIGURES PARTAGÉES**]

Inscription de l’autel de Pan Héliopolitain, [non publiée] : 338 [→**CÉSARÉE PANÉAS**]

Inscriptions grecques des bains de Gadara : 520 [→**GADARA**]

Inscription araméenne de la synagogue de Hammath : 522 [→**GADARA**]

[Cet index inventorie les monnaies analysées dans le volume.]

Monnaie posthume de Théodora (*RIC* 8 Treveri 65) : 92 [→**PIÉTÉ**]

Monnaie de bronze de Césarée Panéas (*RPC* VI, 9201) : 338 [→**CÉSARÉE PANÉAS**]

Sources iconographiques et archéologiques

Caroline Bridel

[Cette liste regroupe les figures du volume, qui correspondent aux images et plans analysés en tant que sources. Les références complètes (datation, numéros d'inventaires, crédits, etc.) sont détaillées à la fin de chacun des chapitres.]

- Fig. 1 : Plan général des fouilles de Doura Europos : 327 [→DOURA EUROPOS]
- Fig. 2 : Peinture murale de la synagogue de Doura Europos : 329 [→DOURA EUROPOS]
- Fig. 3 : Reconstitution du baptistère de Doura Europos : 330 [→DOURA EUROPOS]
- Fig. 4 : Peinture murale du temple de Bêl à Doura Europos : 331 [→DOURA EUROPOS]
- Fig. 5 : Falaise du Panion : 336 [→CÉSARÉE PANÉAS]
- Fig. 6 : Plan du Panion : 337 [→CÉSARÉE PANÉAS]
- Fig. 7a : Plan de la basilique de Maxence et de Constantin sur le Forum : 348 [→ROME]
- Fig. 7b : Reconstitution du plan de la basilique vaticane du IV^e siècle : 349 [→ROME]
- Fig. 8 : Porte de l'église de Sainte-Sabine : 354 [→ROME]
- Fig. 9 : Plan du complexe basilical constantinien de Jérusalem : 366 [→JÉRUSALEM]
- Fig. 10a : Jarre hexagonale en verre moulé, avec menorah : 372 [→JÉRUSALEM]
- Fig. 10b : Jarre hexagonale en verre moulé, avec croix : 372 [→JÉRUSALEM]
- Fig. 11 : Plan de l'ensemble épiscopal des ariens : 397 [→RAVENNE]
- Fig. 12 : Mosaïque du baptême du Christ, Ravenne, baptistère des orthodoxes : 399 [→RAVENNE]
- Fig. 13 : Mosaïque du baptême du Christ, Ravenne, baptistère des ariens : 399 [→RAVENNE]
- Fig. 14 : Mosaïque avec Justinien et sa suite, Ravenne, basilique Saint-Vital : 402 [→RAVENNE]
- Fig. 15 : Mosaïque avec Christ Cosmocrator, Ravenne, basilique Saint-Vital : 402 [→RAVENNE]
- Fig. 16 : Fresque avec scène de banquet, catacombes des Saints Pierre et Marcelin : 414 [→ESPACES FUNÉRAIRES]
- Fig. 17 : Amulette en cuivre de Smyrne : 531 [→MAUVAIS ŒIL]
- Fig. 18 : Figurine d'envoûtement du Musée du Louvre : 542 [→RITUELS MAGIQUES]
- Fig. 19 : Intaille en jaspe noir avec serpent cynocéphale : 551 [→INTAILLES]
- Fig. 20 : Intaille en agate avec Dioscures et autres divinités : 553 [→INTAILLES]
- Fig. 21 : Intaille en lapis-lazuli avec inscription chrétienne : 555 [→INTAILLES]
- Fig. 22a, b :
- Linéaux en basalte trouvé dans le village de Farj en *Palaestina II* : 568 [→JUDÉO-CHRÉTIENS]
- Fig. 23 : Panneau avec image peinte de Sarapis, Égypte : 581 [→RIVALITÉS]
- Fig. 24 : Détail du panneau du Christ pantocrator, monastère Sainte-Catherine du Sinaï : 581 [→RIVALITÉS]
- Fig. 25 : *Cubiculum* d'Orphée, catacombe de Domitille : 615 [→FIGURES PARTAGÉES]

- Fig. 26 : Fresque d'Orphée, catacombe de Priscille : 618 [→FIGURES PARTAGÉES]
- Fig. 27 : Mosaïque de David-Orphée, synagogue de Gaza : 619 [→FIGURES PARTAGÉES]
- Fig. 28 : Mosaïque de la voûte du Mausolée M, nécropole du Vatican : 621 [→FIGURES PARTAGÉES]
- Fig. 29 : Mosaïque de la synagogue de Hammath Tiberias : 623 [→FIGURES PARTAGÉES]
- Fig. 30 : Coffret de Projecta, British Museum : 625 [→FIGURES PARTAGÉES]
- Fig. 31 : Rome, Ancien oratoire du pape Jean VII : 630 [→BAIN]
- Fig. 32 : Rome, Restitution 3D de l'Ancien oratoire du pape Jean VII : 631 [→BAIN]
- Fig. 33 : Sarcophage d'enfant, München Glyptotek : 632 [→BAIN]
- Fig. 34 : Mosaïque de la maison de Thésée, Nea Paphos (Naissance d'Achille) : 634 [→BAIN]
- Fig. 35 : Sarcophage, Rome Museo Torlonia : 636 [→BAIN]
- Fig. 36 : Mosaïque de la maison d'Aiôn, Nea Paphos (Naissance de Dionysos) : 637 [→BAIN]
- Fig. 37 : Fresque de « l'église de la pierre oblique », Cappadoce : 639 [→BAIN]

Lieux

[Pour la localisation des provinces, nous renvoyons à la carte générale en début de volume. Les lieux sans indication de provinces sont extérieurs à l'empire romain]

- Abydos (*Thebais*) : 537
 Agrigente (*Sicilia*) : 222, 406
 Alexandrie (*Aegyptus*) : 37-38, 56, 136, 145, 166, 208, 227, 231-232, 238, 266, 281, 314, 357-362, 376, 380, 381, 419, 440, 504, 591
 Amiens/Samarobriva (*Gallia Belgica II*) : 452
 Ancyre (*Galatia I*) : 86, 96, 287-288, 377
 Andrinople/Hadrianopolis (*Haemimontus*) : 237, 275
 Antioche/Antakya (*Syria*) : 34, 38, 56, 57, 110, 117, 175, 180, 216, 222, 238, 258, 266, 272, 286, 309-310, 338, 343-344, 350, 375-376, 379, 380, 382-383, 391, 420-422, 434, 440, 443, 461, 464-465, 502, 504, 525, 537, 538, 562, 565-567, 589-590, 601
 Aphrodisias (*Caria*) : 422
 Aquilée (*Venetia et Istria*) : 316, 359, 537
 Arles/Arelate (*Gallia Viennensis*) : 285, 290
 Athènes (*Achaea*) : 46, 55, 117, 132, 145-146, 148, 156, 262, 277, 383, 439-440, 443, 446-447, 454-455, 505, 576, 587-588, 601
 Auch/Augusta Auscorum (*Novempopulania*) : 529
 Baies (*Campania*) : 515
 Bérée/Beroa (*Syria*) : 209, 484
 Beth Shearim (*Palaestina I*) : 406-407, 625
 Bethléem (*Palaestina I*) : 216, 370, 429, 562
 Beyrouth/Berytus (*Phoenice I*) : 439, 482
 Bosra/Bostra (*Arabia*) : 257, 259-261, 520-521
 Breika (*Palaestina II*) : 568
 Callinicus/Raqqa (*Osrohene*) : 232, 649
 Canope/Aboukir (*Aegyptus*) : 361
 Capraria (*Tuscia et Umbria*) : 480-481
 Capsa/Gafsa (*Byzacena*) : 389, 391
 Carnuntum (*Pannonia I*) : 577
 Carrhes/Harran (*Osrohene*) : 185, 232
 Carthage (*Africa proconsularis*) : 34, 85, 131, 172, 197, 210, 217, 250, 290-291, 293, 303, 344, 346, 385-395, 403, 407, 410, 432-433, 450, 473-474, 597
 Casae Nigrae/Negrine (*Numidia*) : 290
 Chalcédoine (*Bithynia*) : 220, 286, 303-304, 309-311, 375, 378, 380-381, 403, 434, 480, 486-488, 593, 594, 601
 Chalcis ad Belum (*Syria*) : 146, 147, 209, 516
 Chrysopolis (*Europa*) : 235
 Césarée en Cappadoce ou Néocésarée (*Cappadocia I*) : 530, 607
 Césarée Maritime ou Césarée de Palestine (*Palaestina I*) : 38, 119, 156, 335, 363-364, 440, 470, 585-586, 592, 595, 616
 Césarée Panéas ou Césarée Philippe/Banias (*Phoenicia I*) : 41, 227, 257, 335-342, 516, 574, 609-610
 Claros (*Asia*) : 469, 493
 Clipea/Kelibia (*Africa proconsularis*) : 172
 Constantinople (*Europa*) : 20, 53, 81-82, 84, 86, 93, 96, 121, 137, 139, 177, 182-183, 189, 219-221, 227, 236-238, 240, 244, 249-250, 255, 256-270, 277, 281, 285-286, 294, 295, 303-305, 309-311, 343-344, 346, 350, 364, 372, 375-384, 391, 395, 403, 420, 439, 440, 443, 476, 485-488, 593-595, 597, 600-603, 624
 Corinthe (*Achaea*) : 139, 481
 Crocodilopolis (*Arcadia*) : 167
 Ctésiphon : 232, 654
 Cyr (*Euphratensis*) : 658
 Dabbura (*Palaestina II*) : 440
 Damas (*Phoenicia II Libanensis*) : 126, 141, 329, 335, 446

Daphné/Harbiye (*Syria*) : 238, 538
 Delphes (*Achaea*) : 463, 469, 472, 526, 541
 Didymes (*Caria*) : 469
 Dodone (*Epirus Vetus*) : 469, 472
 Doura-Europos (*Osrohene*) : 18, 35, 38, 112, 227, 232, 313, 325-333, 344, 406, 613, 620

Égée/Aigéai (*Cilicia II*) : 484
 Égine (*Achaea*) : 139
 Eleuthernes (*Creta*) : 632
 Elvire (*Baetica*) : 288
 Éphèse (*Asia*) : 220, 265, 285, 375, 380-382, 470, 487, 538, 593-594, 601-603, 624

Farj (*Palaestina II*) : 568, 569

Gallinara, Île (*Alpes Cottiae*) : 453
 Gadara/Umm-Qais (*Palaestina II*) : 41, 228, 417, 420, 428, 450, 515-524, 580, 605, 608
 Gaza (*Palaestina I*) : 267, 619
 Gênes (*Alpes Cottiae*) : 298, 401
 Gergesa/Kursi (*Palaestina II*) : 519

Hadrumetum/Sousse (*Byzacena*) : 406
 Hammath Tiberias (*Palaestina II*) : 622, 623
 Héliopolis Baalbek (*Phoenice II Libanensis*) : 337, 632
 Hippone ou Hippo Regius/Annaba (*Africa pro-consularis*) : 80, 94, 122-123, 150, 162, 171-172, 210-211, 216-218, 279, 290-291, 385
 Hypaepa (*Lydia*) : 423

Ilion/Troas (*Hellespontus*) : 147-148
 Industria (*Liguria et Aemilia*) : 55
 Inmestar (*Syria*) : 266
 Intercisa/Dunaújváros (*Pannonia Valeria*) : 555

Jérusalem/Aelia Capitolina (*Palaestina I*) : 53, 113, 121-122, 167, 216, 227, 258, 266, 279, 303, 317, 344, 363-373, 378, 429, 519, 521, 560, 562, 587

Kaiseraugst/Augusta Raurica (*Maxima Sequanorum*) : 632
 Kokabè (*Palaestina II*) : 562
 Kotchanès : 602

Laodicée (*Phrygia I Pacatiana*) : 288, 290, 567
 Levroux/vicus Leprosum (*Aquitania I*) : 484-485
 Ligugé/Locaciacum (*Gallia Viennensis*) : 453
 Livias/Tel el-Hammam (*Arabia*) : 519

Martigny/Forum Claudii Vallensium (*Alpes Graiae et Poeninae*) : 55

Massalia/Marseille (*Viennensis*) : 246
 Milan/Mediolanum (*Liguria et Aemilia*) : 38, 83, 149, 155, 233, 235, 243, 298, 343, 401, 412, 440, 590, 597-599
 Mursa/Osijek (*Pannonia II*) : 587

Narni/Narnia (*Tuscia et Umbria*) : 278
 Naples/Neapolis (*Campania*) : 299, 406-407
 Naro/Hamman-Lif (*Africa proconsularis*) : 172
 Nazianze (*Cappadocia II*) : 652-653
 Nea Paphos (*Cyprus*) : 632-634, 637
 Neapolis/Naploue (*Palaestina I*) : 167, 454
 Nehardea : 174
 Nicée (*Bithynia*) : 62, 177, 182-183, 189, 219, 248, 285-286, 319-321, 364, 381-382, 385, 396, 593, 595-597, 599
 Nicomédie (*Bithynia*) : 343-344, 350, 595

Oea/Tripoli (*Tripolitana*) : 172
 Oinoanda (*Lycia*) : 493
 Orcistus (*Galatia II*) : 244-245

Palmyre (*Phoenice II Libanensis*) : 328, 332
 Pella (*Arabia*) : 562
 Pirisabora : 85
 Plaisance (*Liguria et Aemilia*) : 519-520
 Ptolémaïs (*Libya Superior*) : 445

Ravenne (*Flaminia et Piceum*) : 85, 276, 294-295, 298-300, 343, 395-404, 419
 Rome : 19-20, 29, 31-36, 38, 46-47, 53, 56, 77-79, 81, 84-85, 90, 92, 94, 98, 105-106, 119, 125, 144, 149, 155, 158-159, 177, 196, 201, 215, 221, 227, 231-232, 234-236, 238, 244-245, 251-252, 255-256, 259, 263, 269, 275-285, 290, 293-295, 298, 300-301, 303, 314-316, 326, 340, 343-356, 358, 363-364, 367, 376, 378, 380, 382-386, 391, 395, 400, 405-406, 408-411, 413, 418, 420, 428, 430-431, 439, 441-442, 450, 456, 460, 473-475, 480, 482, 487, 491, 495-496, 502-504, 509, 512, 537, 544, 546, 562, 575, 586, 588, 591-592, 602, 613, 621-622, 625, 633, 639

Salamine/Constantia (*Cyprus*) : 209, 321, 429, 517, 561
 Sardes (*Lydia*) : 516
 Sardique/Sardica (*Dacia mediterranea*) : 46, 136, 251
 Scillium (*Africa proconsularis*) : 386

Scythopolis/Beth Shean (*Palaestina II*) : 221-222, 517, 537
 Sébasté (*Cilicia*) : 429
 Smyrne/Izmir (*Asia*) : 168, 315, 418-420
 Spolète (*Tuscia et Umbria*) : 503
 Syracuse (*Sicilia*) : 406

Thamugadi/Timgad (*Numidia*) : 433
 Thessalonique (*Macedonia I*) : 137, 182-183, 219, 237-239, 257
 Thmuis (*Aegyptus*) : 119
 Tibériade (*Palaestina II*) : 173, 519, 528, 609-610
 Tours/Turonum (*Lugdunensis III*) : 453, 484-485
 Tomi/Constanza (*Scythia*) : 247

Trèves/Augusta Trevorum (*Belgica I*) : 93, 150, 245, 248, 343, 348
 Turin/Augusta Taurinorum (*Liguria et Aemilia*) : 511-512
 Tyr (*Phoenice I*) : 285, 335, 423

Uppenna/Henchir Chigarnia (*Africa proconsularis*) : 433

Venosa (*Apulia et Calabria*) : 406-407
 Vérone (*Venetia et Istria*) : 299-300, 400-401

Zoara (*Palaestina III Salutaris*) : 521

Puissances divines, héros et héroïnes, figures bibliques

Aaron : 428
 Abrasax : 540, 543, 546, 550
 Achille : 147, 277, 449, 632-635, 637-638
 Abraham : 165, 170, 527
 Adam : 150, 202, 211, 331, 462, 625
 Adónai : 540, 543, 555
 – Adónaios : 540
 Adonis : 328, 543
 Agabus : 460, 466
 Agathodaimon : 555
 Agliból : 332
 Akan : 173
 Aïon : 493, 540
 Ambrosia : 635, 637-638
 Amphiaraos : 469
 Ange(s) : 102-103, 107, 122, 196, 198-200, 202, 289, 456-457, 485, 540, 555, 609, 610, 629
 Anna Perenna : 546
 Anubis : 543, 549-550, 555
 Antinoos : 543
 Aphlad : 328
 Aphrodite (voir aussi Vénus) : 138
 Apis : 582
 Apollon : 245-247, 449, 476, 492, 532, 536, 538, 540-541, 552-554, 588-589
 Arès : 589
 Argintin : 609-610
 Artémis : 328, 552-554, 624
 Asclépios : 446-447, 455, 460, 573, 575, 582
 Athéna : 277, 449, 553-554
 – Pallas : 554
 Attis : 453
 Bêl : 328, 330-332
 Bellérophon : 481, 532

Bès : 537
 Cabires : 139
 Calliope : 589
 Cassandre : 469
 Causathan : 606
 Centaures : 613-614, 626
 Chnoubis : 549, 552
 Cronos : 634
 Cybèle / Mère des dieux / Mater Magna : 50-51, 161, 255, 351, 453, 505, 588
 Dagon : 329
 Daniel : 459, 472, 485, 616
 David : 450, 459, 461, 614, 619-620
 Déborah : 459
 Déméter : 138-139, 589
 Démodocos : 449
 Démon(s) : 103, 105-107, 109, 114-115, 138, 147, 158, 186-187, 195, 197-200, 203, 218, 263, 270, 282, 307, 339, 365, 451-452, 470, 472-475, 480, 512, 530-532, 574, 577, 589, 605-608, 610
 Dieu
 – contexte chrétien : 34, 39, 54, 62, 79-81, 91, 94-95, 105, 109-110, 114-115, 121-123, 128-129, 131-132, 141-142, 149-150, 155, 159, 169, 170-171, 175-176, 178-179, 182-183, 196-197, 199-201, 209-210, 216, 218, 220, 234, 243-244, 247, 262-263, 279-283, 289-290, 296-297, 304, 306-309, 335, 339-340, 368, 370, 379-382, 392, 409, 412, 429, 435, 445, 450-454, 455-456, 459-463, 465, 470-472, 475-476, 479-481, 485-486, 518, 530,

- 555, 561-563, 590, 593-601, 608, 616-617, 630, 638, 641
- contexte juif : 48, 90-91, 98, 111, 113, 118, 165-166, 169-173, 201-203, 317, 428, 450, 459-462, 464, 529, 583, 608-609
- contexte manichéen : 185-187, 190, 192-193
- contexte néoplatonicien (Dieu-Un) : 103-104, 127-128, 130, 143, 161

Dionysos (voir aussi Liber) : 34, 135, 138, 431, 573-577, 614, 620, 632-633, 636-641

Bacchus : 576

Dioscures (Castor et Pollux) : 552-553

Divus (empereur divinisé) : 31, 244, 250, 332

Écho : 337

Elôaios : 540

Élie : 293, 413, 453, 519, 521

Élisée : 519

Énée : 281

Énoch : 202

Énosh : 202

Ereshkigal : 543

Esther : 464, 561

Eurydice : 614

Ève : 150, 202, 331, 625

Ézéchiël : 459

Fortuna (voir aussi Tyché) : 222, 246, 332, 624

- *Fortuna publica* : 503

Gabriel (archange) : 540

Gaddé : 328

Genius : 85, 104-105, 107, 240, 246, 360-361, 431

Hagar : 527

Hécate : 139

Hélios (voir aussi Sol) : 96, 620-624

Héraclès : 246, 575, 614, 625

Hermanubis : 549

Hermès : 106, 583, 589, 632, 637

- Souterrain : 543

- Toth : 549

Horus : 532

Isaac : 165, 485, 625

Isaïe : 459

Isis : 142, 359, 532, 579, 581

Ismaël : 181, 527, 564

Janus : 217

Jean-Baptiste : 141, 398, 459, 466

Jérémie : 459, 471

Jésus : 34, 47, 107, 109, 121, 138, 141-142, 150, 156, 166, 170-171, 175, 179-181, 185, 187-191, 193, 205, 220, 257, 259, 281-282, 289, 308-309, 313-315, 317, 319-320, 328, 331, 335, 339, 340-341, 355, 363-366, 368, 370-371, 375, 382, 398, 409, 428, 435-436, 440, 450, 452, 459-462, 485, 497, 508, 515, 519, 555-556, 560-564, 567, 573-575, 577, 579, 581, 586, 593-594, 596, 601, 606-608, 614, 620, 629, 631-633, 636, 638-641

Jacob : 165, 167, 527-528, 564

Job : 281, 616

Jonas : 413, 529, 622

Judith : 485

Junon : 246, 363

Jupiter (voir aussi Zeus) : 246, 314, 503, 532

- Capitolin - *Optimus Maximus* - Tarpéien : 31, 345, 363
- *Dolichenus* : 50

Khépri : 556

Lazare : 616

Liber (voir aussi Dionysos) : 430-431

Lilith : 532

Malachie : 460, 463-464

Mânes : 409-410, 430

Mardochée : 464

Marie : 217, 303, 461, 563, 601, 629-630, 636-641

- *Theotokos* 379-380, 382, 594, 601

Marie Madeleine : 575

Mercure (voir aussi Hermès) : 314, 555

Michée : 616

Michel (archange) : 540, 555

Minerve (voir aussi Athéna) : 563

Mithra : 34, 50-51, 138, 233, 325, 328, 351, 406, 431, 456, 573-574, 576-578, 620

Moires : 634-635, 638

Moïse : 39, 48, 129, 157, 170, 180, 258, 355, 442, 461-462, 471, 519, 562, 584-587, 590, 616

Myriam : 463

Naaman : 519

Neith : 554

Némésis : 337

Noé : 493, 616

Nymphes : 337, 546, 614, 632, 637-638, 449

Obizuth : 531

Orphée : 138, 442, 454, 508-509, 573, 614-620

Osiris : 50, 545

- Ouranos : 634
- Pakerbêth : 540
- Pan : 106-107, 335-338, 453, 589
– Héliopolitain : 338
- Parques : 634, 636
- Paul : 47, 118, 126, 141-142, 150, 156, 166, 169, 180, 189, 196, 199, 205, 216, 218, 222, 339, 352-353, 355, 377, 379, 408, 428, 442, 459, 460, 470, 508, 511, 559, 601
- Pélée : 634
- Perséphone/Koré : 543
- Pierre : 119, 182, 216, 219, 238, 280-281, 335, 339, 349-350, 352-353, 355, 407-408, 413, 466, 559, 622
- Pietas : 92-93
- Poséidon : 139
- Pluton : 545-546
- Pythagore : 110, 206, 222, 442, 449, 508-509
- Quirinus : 281
- Rhyx : 531
- Rome (déesse) : 31
- Romulus : 283, 347
- Sabao/Sabaoth : 532, 536
- Sabazios : 406
- Salomon : 450, 531-532
- Sarah : 464, 527
- Sarapis : 34, 37, 357-361, 431, 504, 573-574, 579-582, 620
- Saturne : 314, 345, 351
- Satyre : 576, 613
- Sémélé : 632
- Seth/Typhon : 544-545, 550
- Shu : 553-554
- Sibylle(s) : 196, 227, 469, 475-476, 491-498
- Silène : 576, 632, 637
- Simon le Magicien : 220, 456, 550
- Sisinnios : 531-532
- Sol (voir aussi Hélios) : 246-247, 430, 577, 614, 620-623
- Sopdet : 551-552
- Tefnut : 553-554
- Télesphore : 454-455
- Thétis : 449, 634-635
- Thôth : 543
- Tirésias : 195, 469
- Titans : 576
- Tyché (voir aussi Fortuna) : 332
- Ulysse : 195, 449, 625
- Vénus (voir aussi Aphrodite) : 314, 614, 624, 626
- Vesta : 430
- Victoire : 155, 246-247, 344, 512, 591
- Virtus : 279
- Zacharie : 464
- Zeus (voir aussi Jupiter) : 138, 259, 326, 328, 540, 576, 582, 589-590, 625, 632, 634, 638
– Héliopolitain : 337

Noms propres

[Pour les noms des auteurs anciens, seuls ceux qui ne figurent pas dans la liste des sources littéraires sont cités ici]

- Abba bar Zavda : 173
- Ablavius : 248-249
- Acace de Constantinople : 294, 381, 382
- Adéodat : 149
- Aelius Julianus : 433
- Aérius : 429
- Agnellus : 398, 403
- Agrippa II : 335-336
- Alaric : 275-277, 279, 280, 282, 361
- Alexandre d'Abonouteichos : 460, 470
- Alexandre de Lycopolis : 185-186, 192, 233
- Alexandre (évêque d'Alexandrie) : 177-178, 595
- Alypius : 149
- Anan (rabbin) : 173-174
- Anaclet : 119
- Anastase I^{er} : 477
- Anatole : 487-488
- Anthémios : 383-384
- Antiochos Aspendios : 465
- Antoine : 451-452, 479
- Antonin le Pieux : 268
- Apollodorus : 432
- Apollonios de Tyane : 449, 470
- Aptus : 171
- Apulée : 535
- Arbogast : 239
- Arcadius : 82, 188, 240-241, 265, 270, 316, 376, 432, 502

- Areobindus : 166
 Arigerus : 301
 Aristophane de Corinthe : 139, 221
 Arius : 177-178, 183, 215, 396, 595-597
 Arnobe : 92, 135
 Arsace : 120, 161
 Asclepiodotus : 265-267, 269-272
 Asella : 544-545
 Astyrius : 339
 Athalaric : 299, 474
 Aurèle de Carthage : 290
 Aurèle Frougianos : 117
 Aurelia : 98
 Aurélien (empereur) : 246, 276, 430
 Aurelianus (préfet du prétoire d'Orient de 414 à 415) : 160
 Ausone : 344
 Auxence de Milan : 598

 Balbillus : 477
 Basile d'Alexandrie : 550
 Basiliscus : 381
 Bassus : 249, 536
 Bélisaire : 298-299, 392-393, 395, 403
 Ben Dama : 563-564
 Bennid : 529
 Bouddha : 185, 188

 Calcidius : 472
 Caligula : 349, 464, 477
 Candien : 602
 Caracalla : 32
 Célestin : 353, 602
 Cérinthe : 562
 Charlemagne : 408
 Chrysanthé : 516
 Chrysaphios : 380
 Cicéron : 31, 45, 47, 79-80, 90, 105, 199, 278, 282, 450, 473, 496-497, 580
 Clément de Rome : 459
 Conon : 332
 Constance Chlore : 45, 92-93, 234, 243, 584
 Constance II : 92-93, 139, 221-222, 243-244, 246, 250, 252, 256, 260, 268, 345-346, 375, 474, 537, 587-588, 594, 597
 Constant : 19, 62, 93, 243, 250, 473
 Constantia : 235, 575
 Constantin : 19, 32, 39, 45, 52-55, 62, 82-83, 92-93, 120-122, 156, 182, 186, 188, 195, 218, 220, 227, 233-236, 243-252, 256, 259, 262, 268, 276-278, 283, 285, 290, 315-316, 319-321, 343-345, 348-350, 352, 359, 363-366, 369, 372, 375, 379, 393, 432-434, 473, 484, 486, 517, 536-537, 575, 577, 584-588, 594, 597, 616-617, 624
 Crésus : 585
 Crispus : 251, 315, 537
 Cynégius : 82
 Cyrille d'Alexandrie : 180, 258, 304, 380, 382, 444, 461, 594, 601-603
 Cyrille de Jérusalem : 185, 188, 244, 587
 Cyrille (moine) : 376

 Dèce (Trajan Dèce) : 32, 45, 418
 Démocrite : 525
 Deuterius : 440
 Dioclétien : 18-19, 21, 45, 93, 185-188, 231-233, 237, 246-247, 263, 276, 287, 343, 358, 363, 417, 439, 578, 609-610
 Dominus de Larissa : 446-447
 Donatien : 171

 Ébion : 562
 Élie de Jérusalem : 293
 Éliézer ben Dama : 563
 Eudocie : 265, 378, 445, 515
 Eudoxie : 376
 Eugène : 54, 239, 587, 590
 Eulaios de Chalcédoine : 486-487
 Eunome de Cyzique : 183, 600
 Eusèbe de Nicomédie : 215, 597
 Eustathe d'Antioche : 597
 Eutharic : 300, 400-401
 Eutychès : 376, 380-382, 487
 Euzeïos d'Antioche : 286
 Évagrius : 359

 Felix IV : 353
 Festus : 294, 537
 Flavien de Constantinople : 293, 487
 Flavius Josèphe : 166, 205, 335, 463-464, 531, 585-586

 Gainas : 377
 Gaius (juriste) : 34, 417, 477
 Galère : 45-46, 53, 232-236, 243, 263
 Galla Placidia : 403
 Gallien : 408, 441, 495, 597
 Gamaliel I : 318
 Génériderus : 39
 Genséric : 385
 Georges de Cappadoce : 189, 532
 Gratien : 56, 97, 155, 183, 219, 237-238, 428, 432, 598

Grégoire le Thaumaturge : 607-608

Hadrien : 340, 363, 369, 579

Hama bar Hanina : 523

Hanina ben Dosa : 450

Hélène : 93, 243, 350, 363

Héliogabale : 338

Helpidius : 315

Héraclide de Damas : 602

Héraclius : 391

Hermas : 460

Hérodote : 101-102, 125, 472, 554

Hilarius : 537-538

Hillel II : 319

Homère : 125, 440, 481

Honorius : 160, 162, 188, 240, 266, 276, 279, 316-317, 350, 360, 395, 432-433, 502

Honorius, Iulius : 433

Hormisdas : 303, 309

Hunéric : 387, 389, 393

Hypatie : 440, 444-446

Hypatios : 486-487

Ignace d'Antioche : 34, 154, 169, 429, 459

Illus : 382-384

Innocent : 276, 278

Irénée de Lyon : 550, 641

Isaac : 165, 485, 625

Ismaël (rabbin) : 181, 527, 564

Ischyras : 136-137

Isouos : 619

Jacob de Kfar Sehanya : 564

Jean d'Antioche : 272

Jean d'Éphèse : 307-310

Jean de Jérusalem : 429

Jean Hyrcan/Yohahan : 465

Jean (préfet du prétoire) : 305-306

José ben Hameshullam : 369

Joseph (comte) : 517

Jovien : 85, 96

Judas Maccabée : 485

Juda Nesiah : 609-610

Julia Florentina : 159

Julianus, Aelius : 433

Julianus, Amnius Anicius : 185, 231-232

Julien : 39, 45, 85-86, 96, 112-113, 120, 130, 138, 142, 147-148, 157-158, 161-162, 176, 180-181, 188, 206, 221, 227, 245-246, 250, 255-264, 283, 340-341, 358-359, 367-369, 383, 420, 431, 440, 461-462, 474, 483, 502, 516, 538, 584, 587-590, 592, 594

Justin Martyr : 38, 141, 154, 171, 206, 221, 315, 369, 440, 508, 518, 567, 573-574, 577-578

Justin I^{er} : 303

Justin II : 311

Justine : 598-599

Justinien : 18-19, 55, 84, 146, 156, 166, 227, 241, 286, 297, 299, 303-311, 346, 376, 386, 391-393, 395-396, 401, 403, 474

Kirdir : 185

Laurent : 294

Léon I^{er} (empereur) : 383

Léon I^{er} (évêque) : 487

Léonce : 383

Léonce d'Ancyre : 377

Libère : 352

Licinius : 46, 52-53, 82-83, 186, 233-236, 243-244, 250, 585-586, 594

Macaire (évêque) : 121-122, 364-365

Macarios (presbytre) : 136

Macédonios I^{er} de Constantinople : 269, 293

Madalianus : 250

Magnence : 244, 345, 587

Majorien : 350

Mani : 185-193, 231, 233, 456

Marc-Aurèle : 129, 142, 146, 439, 492, 583

Marcella : 465

Marcelline : 598

Marcellinus : 383

Marcien : 378, 380, 487-488, 594

Marcion : 285

Martin de Tours : 452-454, 484-486

Maurice : 381

Maxence : 52, 54, 195, 234-236, 244, 276, 348-349, 584-586

Maxime d'Éphèse : 113

Maxime de Séleucie : 443-444

Maxime de Tyr : 129

Maxime (empereur) : 443, 484

Maximianus (évêque) : 403-404

Maximien : 45, 93, 232-234, 243, 246-247, 263

Maximille : 462

Maximin (vice-préfet de Rome) : 537

Maximin Daïa : 236, 243, 247, 263, 584, 586

Mélanie l'Ancienne : 479

Mélanie la Jeune : 479

Méliton de Sardes : 166, 366, 459, 576

Mellitus : 114-115

Modestus : 482

Montan : 269, 285, 462-463

- Narsès : 474-475
 Nazarius : 584, 586
 Néon : 398
 Néron : 280, 335, 349, 477, 584
 Nestorius : 220, 375, 378-380, 382, 486, 594, 601-603

 Odoacre : 293, 395
 Onias/Honi : 450
 Oreste : 444
 Oribase : 587-588
 Origène : 34, 38, 102-103, 127, 129, 131, 142, 157, 208, 440, 470-473, 519, 566, 576, 579, 583-584, 608

 Pamphile : 39, 440
 Pamprépios : 383-384
 Patricius : 537
 Paulina, Fabia Aconia : 430
 Pégase : 147-148, 532
 Philéas : 119
 Philon d'Alexandrie : 48, 90, 157, 197, 450, 460, 574, 585
 Philothée : 383
 Pierre d'Alexandrie : 238
 Pierre II de Ravenne : 300, 398, 400-401, 403
 Pionios : 315, 418-420
 Platon : 65, 89, 106-107, 125, 127, 132, 135, 144-146, 195-196, 206, 256, 441-442, 446, 449-450, 455, 469, 473, 575, 606
 Plutarque d'Athènes : 29, 106-107, 125, 165, 446-447, 463, 470, 491, 497, 525, 580
 Pompéianus : 278
 Ponce Pilate : 217, 355, 563
 Praetextatus, Vettius Agorius : 430, 503
 Principus : 316
 Priscille : 269, 462
 Priscus Attale : 276
 Projecta : 625-626
 Ptolémaïs : 543
 Ptolémée (devin) : 477
 Pulchérie : 265, 378

 Radagaise : 279
 Rav (rabbin) : 527
 Récarède I^{er} : 293
 Romanus : 359, 361-362
 Romulus Auguste (ou Augustule) : 19, 395
 Rufin (préfet du prétoire) : 240

 Samuel ben Nahman : 609-610
 Sarapammon : 543

 Séleucos (devin) : 477
 Sénèque : 29
 Servianus : 579
 Severus, Messius Phoebus : 383
 Shāpūr II : 585
 Sheshet (rabbin) : 111
 Shimon (grand-prêtre) : 464
 Simon (rabbin) : 464
 Simon ben Gamaliel : 318
 Simon ben Menasiah : 369
 Simon ben Jehudah : 523
 Simplicius : 145, 537
 Stilicon : 275, 480
 Syméon le stylite : 271-272
 Symmaque (évêque) : 294
 Syrianus : 132

 Tatien : 156, 473
 Tatianus : 240, 359
 Tahliphah bar Addimi : 181
 Térébinthe : 456-457
 Théodat : 297
 Théodora (épouse de Constance Chlore) : 92-93
 Théodora (épouse de Justinien) : 303, 309-310, 401
 Théodora d'Émèse : 446
 Theodorus : 537-538
 Théodoric : 83-85, 293-301, 350, 395-397, 400-401, 403, 418, 474
 Théodose I^{er} : 54-55, 82, 85, 92, 137, 176, 182, 195, 219, 231, 237, 239-241, 268, 270, 275, 286, 358, 362, 375-376, 465, 474, 483, 502, 504-505, 584, 587, 590, 594, 596-597, 600
 Théodose II : 32, 81, 92, 160, 218, 220, 236, 240-241, 265-266, 268-270, 272, 298, 317, 360, 363, 372, 378-380, 433, 440, 444, 486, 506, 515, 522, 594, 602
 Théodote (montaniste) : 456
 Théodote de Cyrène : 94, 169
 Théophile d'Alexandrie : 357, 359-362, 376
 Thrasyllus : 477
 Tibère II : 311, 372
 Titus : 119, 257, 351, 363, 367
 Titus de Bostra : 260-261
 Triwa : 300, 400-401

 Ulfilas : 597
 Unila : 377
 Ursin de Rome : 352
 Ursus de Ravenne : 397-398

 Vahram I^{er} : 185
 Valens : 188, 235, 237-238, 432, 482, 503, 530

Valentinien I^{er} : 97, 188, 295-296, 432, 482
 Valentinien II : 39, 56, 82, 105, 155, 183, 219, 316, 591, 597-598
 Valentinien III : 220, 238-239, 433
 Vespasien : 119, 351, 439, 477
 Viventius : 352, 432

Yannai (rabbin) : 318
 Yohanan bar Nafha : 523
 Yosé (rabbin) : 527-528

Zénon I^{er} : 293-294, 375, 380-383, 395, 594
 Zénon d'Alexandrie : 447
 Zoroastre : 185, 188, 441-442

Index général

Charges politiques

comte : 301, 359, 482, 517, 522, 598, 602
 comte des largesses sacrées : 265
 consul : 265, 303, 351, 383, 430-431, 537, 579, 590
curator
 – *operum publicorum* : 344
 – *aedium sacrarum* : 344
 – *rei publicae* (= *logistai*) : 418
 – *thermarum* : 344
 – *viarum* : 344
 décurions : 482
magister militum : 293, 377, 382
magister officiorum : 383
notarius : 381
praepositus sacri cubiculi : 300, 400
 préfet : 182-183, 237, 250, 295, 297, 486-487, 537

– du prétoire d'Occident : 316, 432
 – du prétoire d'Orient : 55, 82, 160, 166, 240, 248, 266, 305-306, 433, 444, 482, 505
 – de la ville de Rome : 278, 301, 351-352, 430, 439, 480, 536
 – de la ville de Constantinople : 220, 267, 270, 272, 487
 proconsul : 182, 185, 221, 231-232, 430-432, 497
 questeur : 237, 430
 sénateur
 – Constantinople : 86, 96, 221, 294, 380, 428, 441, 495, 512, 587-588
 – Rome : 29, 39, 77, 104-105, 155, 276, 278-279, 300-301, 303, 339, 473, 502, 591
 vicaire de Rome : 315

Charges religieuses et agents rituels

Ancien(s) : 422-423
 archisynagogue (*archisynagogos*) : 168, 249
 astrologue (*mathematicus*) : 289, 470, 474-475, 477, 535-536, 580
 augure : 200, 428, 430, 474, 536
 curiale d'Hercule : 430-431
 devin : 195, 469-471, 473-475, 535-538, 540, 580, 585, 614
 – Pythie : 463, 472
 évêque : 23, 53, 80, 94, 119-122, 131, 136, 139, 147-149, 156, 170-171, 177, 183, 186, 188-190, 209-210, 217, 219-220, 238, 256, 260-261, 269, 272, 285-287, 289-291, 293-295, 300, 309-310, 319, 344, 350, 352, 364, 376-377, 379-382, 385, 388, 392, 400, 403, 407-408, 410, 412, 420, 429, 434-435, 440, 443-444, 453, 460-462, 482, 484-488, 511, 517, 530, 561, 567, 579, 593-595, 597-598, 600-603, 607, 616
 flamine : 250, 281, 431-433
 grand-prêtre
 contexte païen : 39, 119-120, 161, 431, 435

contexte juif : 428, 464
 haruspice : 251-252, 473-475, 536, 580
 hiérophante : 158, 428, 430
 mage : 138, 536-537, 546, 550
 néocore : 430-431, 624
 patriarche
 – contexte juif : 167, 517-518, 580, 609-610
 – contexte chrétien : 220, 294, 309-310, 376-377, 379-381, 450
 pontife : 64, 219, 238, 251, 295, 430, 503
 – *pontifex maximus* (grand pontife) : 244, 428
 pontife du Soleil : 430-431
 père des pères (Mithra) : 430-431
 pères des synagogues : 249
 prophète, prophétesse : 57, 90, 170, 179, 186, 189, 193, 227, 231, 269, 365, 386, 413, 429, 435, 450, 453, 456, 459-466, 469-471, 474-475, 485, 491-493, 519, 539-540, 561, 578, 586
 quindécemvir : 428, 430
 rabbin : 57, 64, 110-111, 166, 169, 171-173, 181, 201-202, 216-217, 317-318, 370, 428, 440,

447, 465, 508, 510-511, 517, 523, 526-528,
559, 563-565, 609-610

septemvir : 428
vestale : 56, 241, 281, 428, 501

Éléments architecturaux et spatiaux

agora : 228
amphithéâtre : 326, 228, 417, 421
auditorium : 440
basilique (voir *infra*)
baptistère : 328, 330-331, 348, 397-399, 403
bouleuterion : 422
cirque : 117, 217-218, 227, 296, 349, 388, 417, 420, 423
curie : 222, 249, 257, 344-346, 482
forum : 55, 92, 227, 344-349, 351-353, 417, 440, 474-475, 624
martyrium : 358, 365
mausolée : 350, 405, 407, 575, 621-623
nécropole / catacombe / cimetière / hypogée : 172, 326, 349, 352, 405-409, 411, 413-414, 518,

541, 543, 555, 566, 575, 613, 615-616, 618, 621-623, 625
odéon : 422
port : 395, 421
rostrès : 345-346
statue : 103, 125-127, 147-148, 195-197, 199, 200, 240, 250, 279, 329, 332, 335-341, 349, 351, 357-358, 360-362, 446, 465, 480, 483-485, 511, 574, 577, 624
sarcophage : 353, 355, 405-406, 409, 411, 544, 615-616, 620-621, 625-626, 632, 635-638
théâtre : 92, 137, 217-218, 220, 227, 293, 303, 344-345, 386, 388, 417, 420-421, 486, 516, 518, 632

Lieux de culte

Abydos
– sanctuaire de Bès : 537
Aigéai
– temple d'Asclépios : 447
Alexandrie
– Sérapéum : 357-362, 580
Antioche
– église : 421
– synagogue : 423
– sanctuaire d'Apollon (Daphnè) : 238, 538
Athènes
– sanctuaire d'Asclépios (=Asclépiéion) : 446-447, 455
Autun
– temple d'Apollon : 246
Beth Alpha
– synagogue : 267
Carthage
– monastère de Bigua : 389-390
– basilique de Celerina : 388-390
– basilique de Cyprien : 388, 392
– temple de la mémoire : 388
Césarée Panéas
– sanctuaire de Pan (Panion) : 335-341
Chorazin
– synagogue : 267
Clipea
– synagogue : 172
Constantinople

– basilique Sainte-Sophie : 303, 375, 380
– église des Saints-Apôtres : 137
Crocodilopolis
– synagogue : 167
Doura Europos
– *domus ecclesiae* : 325-328, 330
– *mithraeum* : 325-328
– synagogue : 325-326, 328-329
– temple de Bél : 330-332
– temple de Zeus Kyrios : 326
Gaza
– synagogue : 267, 619-620
Hammath-Gader/Tel-Bani
– synagogue : 516, 521-522
Hammath-Tibérias
– synagogue : 622-623
Ilion
– sanctuaire d'Athéna : 147-148
– temple d'Hector : 147-148
Jéricho
– synagogue : 267
Jérusalem/Aelia Capitolina
– église du Saint-Sépulcre : 363, 366, 350
– temple juif : 47, 57, 109-113, 118, 125-126, 257-258, 317-318, 363, 365-368, 370, 407, 428, 464-465, 510, 521, 568, 622
– temple d'Aphrodite : 365
– temple(s) de Jupiter Capitolin, Junon et Minerve : 363

Madaba

- église des Saints-Apôtres : 521

Milan

- basilique « neuve » : 598-599
- basilique « ancienne » : 599

Naro

- Synagogue : 172

Peristrema

- église Egri Tas Kilisesi : 639

Pola

- église de San Vito : 98

Rome

- basilique du Latran : 348, 350
- basilique Sainte-Agnès-hors-les-Murs (=basilique sur la tombe de Sainte Agnès) : 406, 350
- basilique Sainte-Croix-de-Jérusalem : 350
- basilique Saint-Étienne-le-rond : 353
- basilique Saint-Laurent-hors-les-Murs (=basilique sur la tombe de Saint Laurent) : 350
- basilique Sainte-Marie-aux-Martyrs (anciennement le Panthéon) : 351
- basilique Sainte-Marie-Majeure : 353
- basilique Saint-Paul-hors-les-Murs (=sanctuaire sur le tombeau de Saint Paul) : 281, 350
- basilique Saint-Pierre (basilique vaticane) : 349-350, 621, 629-631, 639
- basilique Saint-Pierre-aux-Liens : 353
- basilique Sainte-Sabine : 353-354
- basilique Saint-Sébastien-hors-les-Murs : 353
- basilique Sainte-Cécile-du-Trastevere : 353
- basilique Saints-Cosme-et-Damien : 353
- catacombes (voir *supra*)

Objets rituels

amulette/*phylaktêria* : 125, 289, 531-532, 536-537, 540

autel : 113-114, 147-148, 155, 179, 240, 256-259, 263, 332, 338, 350, 352, 365, 483-485, 501, 539-540

calice : 136

couronne : 55, 246-247, 332, 389-390, 420, 474, 487, 521, 555, 621, 624

croix : 52, 107, 147, 244, 307, 335, 368-372, 390, 398, 407, 422-423, 433, 518-521, 528, 545, 554, 568-569, 587, 607-608

Fêtes

9 av : 267, 270

Calendes : 159, 217, 219, 232, 238, 249-251, 266, 316, 359, 482, 537

- église Santa Maria Antiqua : 353
- nécropole du Vatican : 575, 621-623
- Panthéon : 345-346
- portique des Dieux conseillers : 351
- sanctuaire de la Mater Magna sur le Caelius : 351
- sanctuaire « syriaque » du Janicule : 351
- temple de Jupiter Capitolin : 345
- temple de la Paix : 474
- temple de Pietas : 92
- temple de la déesse Rome : 345
- temple de Saturne : 345, 351
- temple de Vespasien et Titus divinisés : 351

Ravenne

- baptistère des ariens : 398-399
- baptistère des orthodoxes : 398-399
- basilique Saint-Apollinaire-le-Neuf : 399, 403
- basilique Ursienne : 397
- basilique Saint-Vital : 396, 401-403
- chapelle de Saint-André : 398
- chapelle de Saint-Apollinaire : 398
- église du Saint-Esprit : 397
- église de Saint-Jean-l'Évangéliste : 403
- synagogue(s) : 396, 400-401

Rehov

- synagogue : 267

Sinaï

- monastère de Sainte-Catherine : 581

Umm el-Qanatir

- synagogue : 267

Zoara

- église de Saint Lot : 521

fiolle de pèlerinage : 371-372

kernos : 431

lampe : 55, 240, 371, 519, 521, 539-540, 620, 625

lulav : 371-372, 529, 622

menorah/chandelier : 329, 371-372, 407, 409, 423, 529, 568-569, 622

shofar : 371, 372, 529, 622

Torah (rouleaux) : 328, 622

vase : 29, 280, 329, 421, 472, 542, 550, 632

Chavouot : 318, 371

Dies natalis : 245-246, 248, 393, 411

Dimanche : 182, 314-317, 319, 321, 609

Dionysies : 419

Fête des Lumières (= baptême du Christ) : 137

Fête de Cyprien : 392-393

Jeux olympiques: 220, 486

Jeux pythiques: 470, 526, 518

Lupercalia: 344

Pâques: 114, 269, 285, 319-321, 378, 598-599

Pessah: 289, 314, 318-319, 321, 567

Pourim: 419

Roch Hachana: 371, 565

Shabbat: 173, 313-315, 419, 523, 561-563, 566-567,
610

Souccot: 565-566

Vicennalia: 345

Yom Kippour: 371, 565-566

Planches

- Pl. I : Rome, plan du Forum et du Palatin à l'époque de Maxence
- Pl. IIa : Rome en 337
- Pl. IIb : Rome au v^e siècle
- Pl. III : Rome, restitution des emplacements des tituli chrétiens (v^e-IX^e siècles)
- Pl. IV : Alexandrie, reconstitution du plan de la ville
- Pl. V : Jérusalem durant l'Antiquité tardive
- Pl. VI : Constantinople, plan archéologique
- Pl. VII : Carthage durant l'Antiquité tardive
- Pl. VIII : Ravenne vers 600
- Pl. IX : Gadara, carte du site

Pl. I : Rome, plan du Forum et du Palatin à l'époque de Maxence

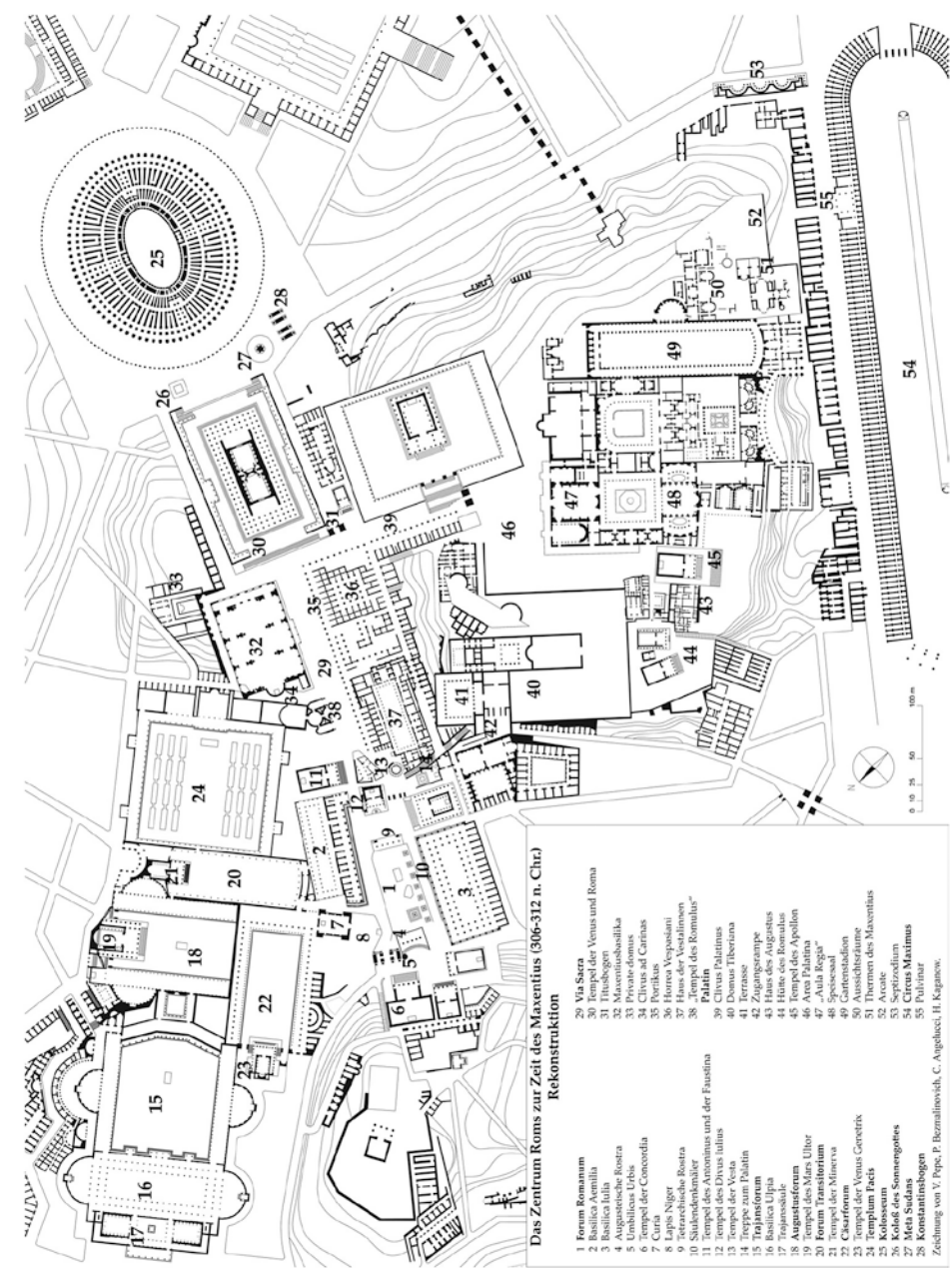
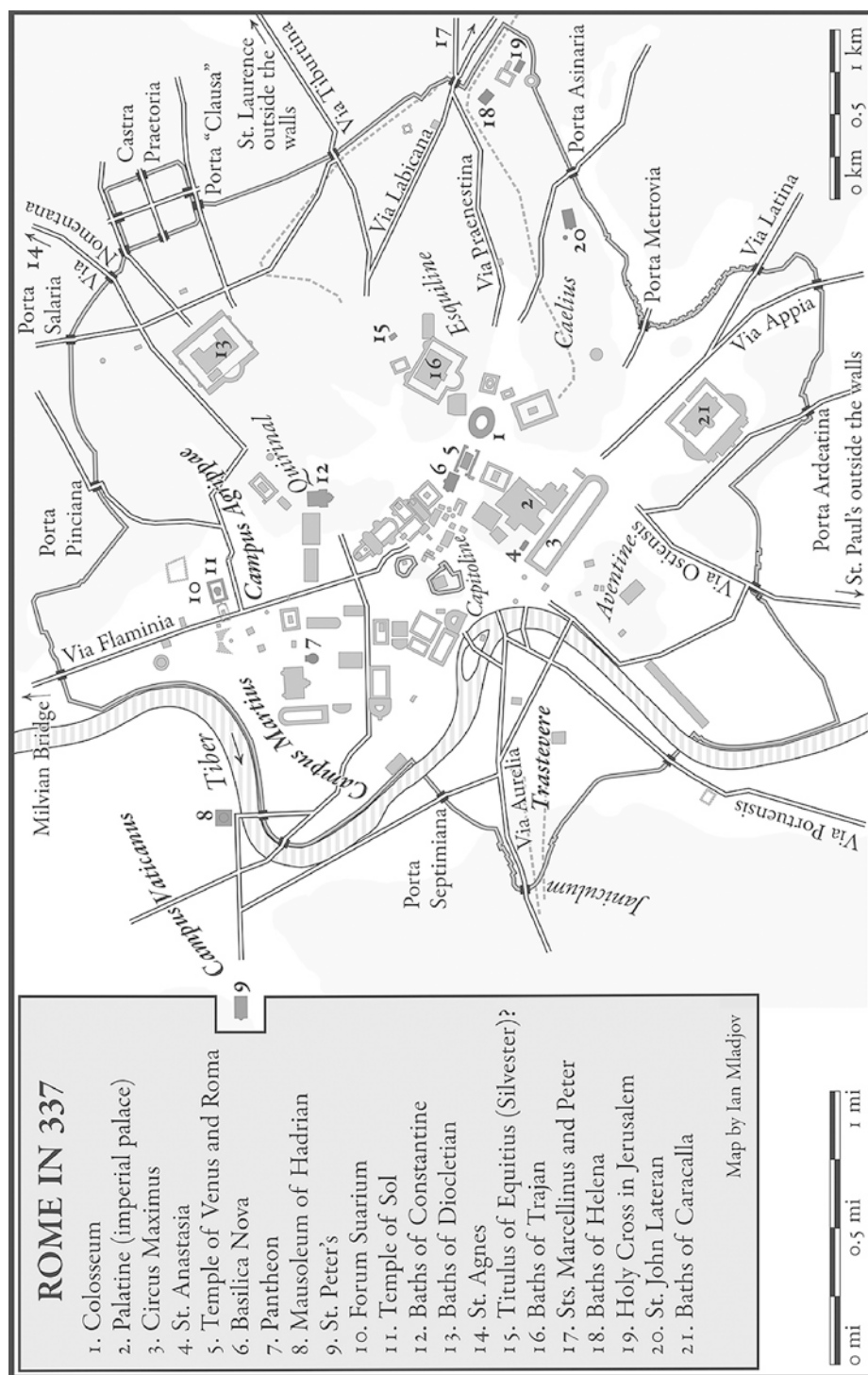


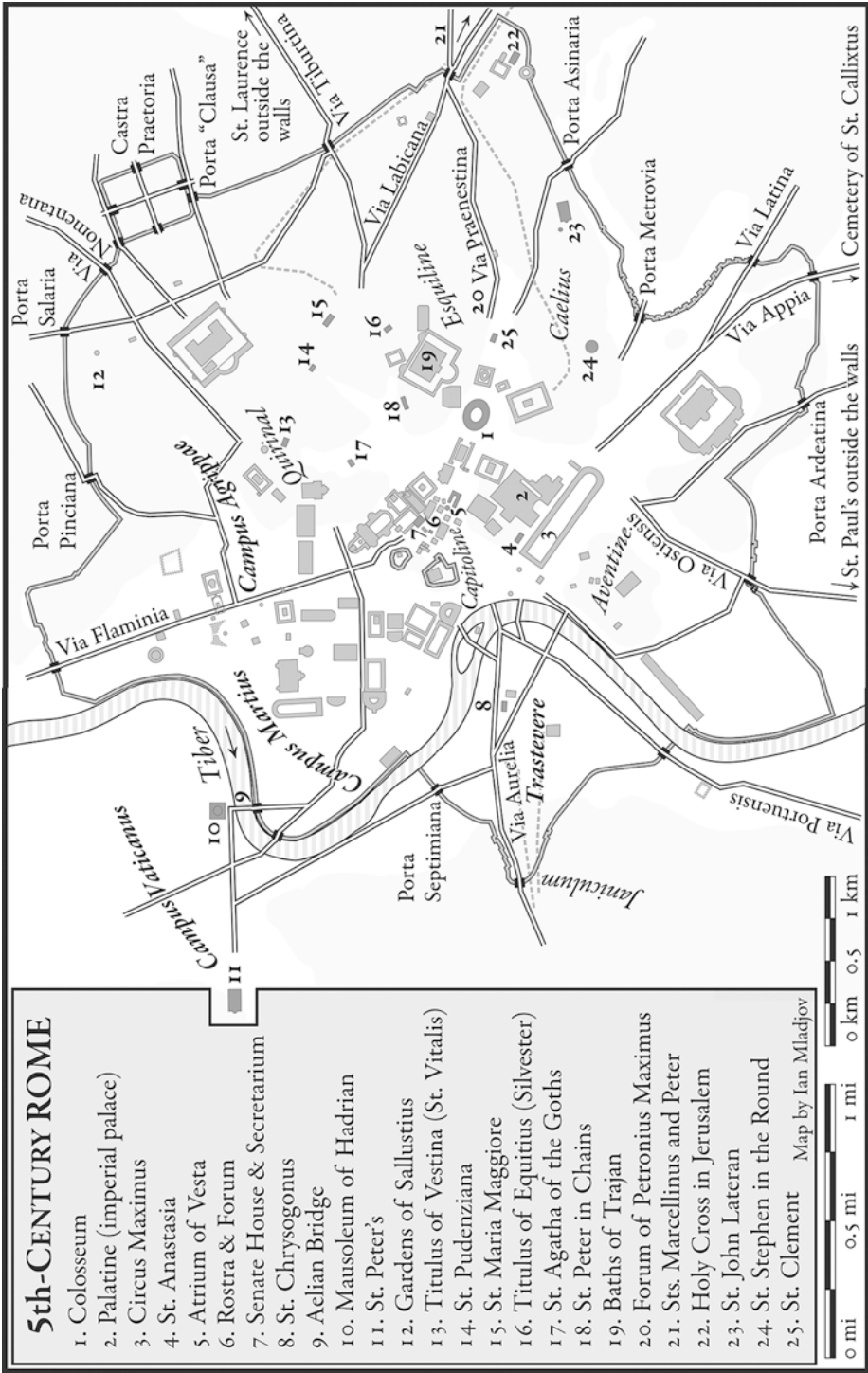
Abb. 4 | Der Palatin und seine Umgebung zur Zeit des Maxentius (H. Kaganow)
Th. Fuhrer, *Rom und Mailand in der Spätantike*, Abb. 4, p. 102. © Walter de Gruyter GmbH. Reproduit avec la permission de l'éditeur

Pl. Ila : Rome en 337



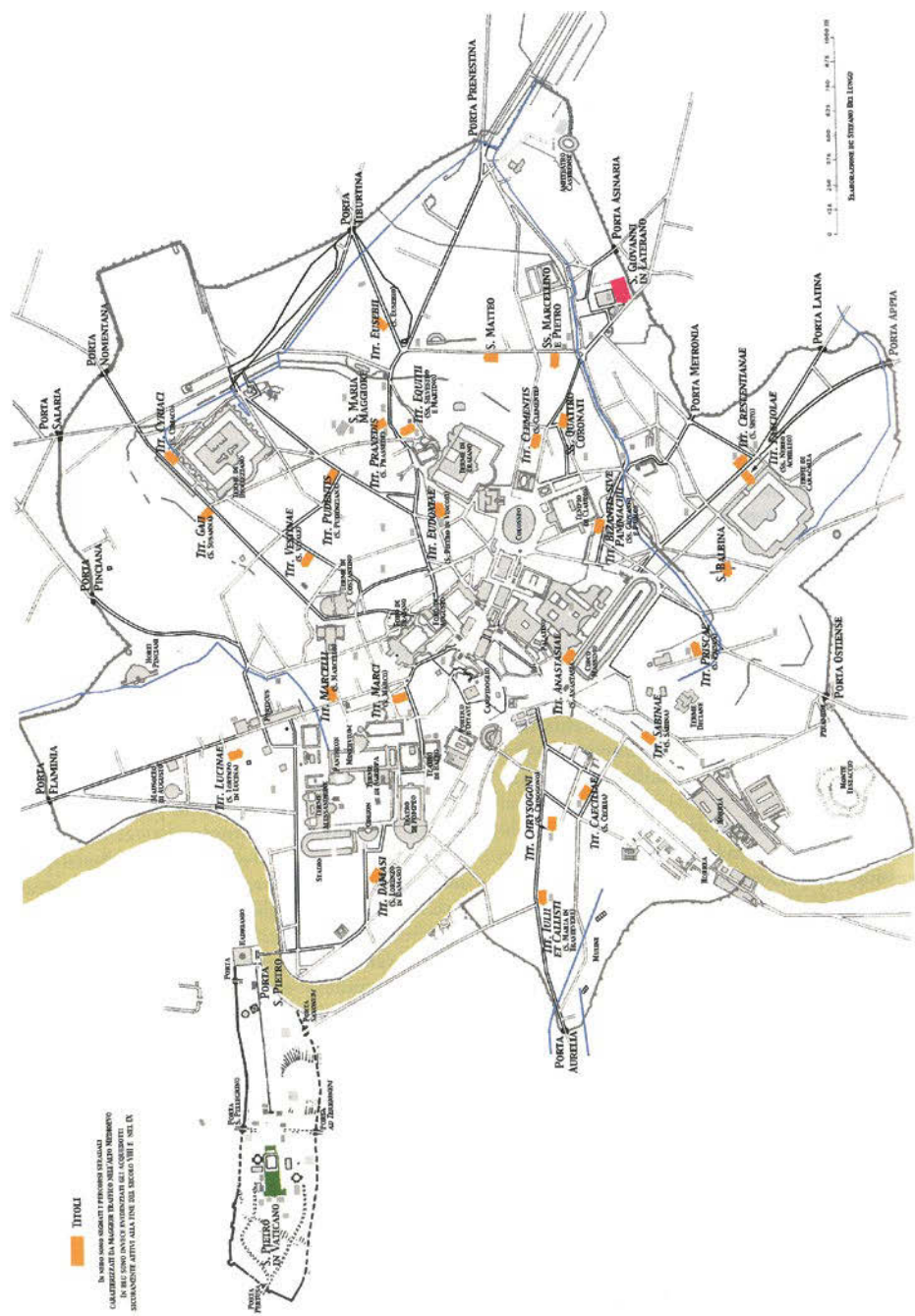
M. R. Salzman, *The Falls of Rome : Crises, Resilience, and Resurgence in Late Antiquity*, Cambridge, 2021, Map 3, p. 58-59. © Cambridge University Press.
Reproduit avec l'autorisation de l'éditeur par l'intermédiaire de PLSclear

Pl. IIb : Rome au V^e siècle



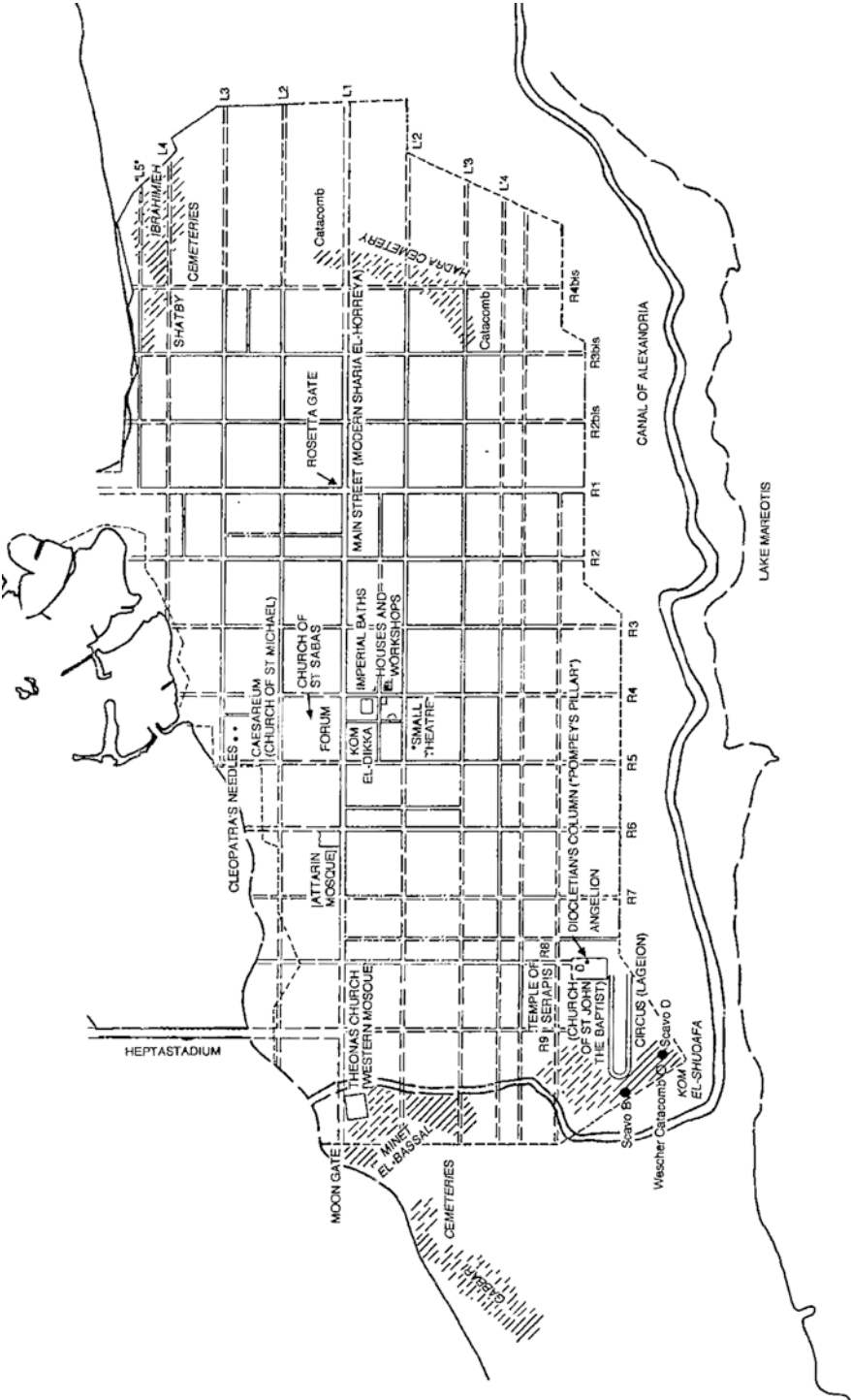
M. R. Salzman, *The Falls of Rome : Crises, Resilience, and Resurgence in Late Antiquity*, Cambridge, 2021, Map 1, p. 58-59. © Cambridge University Press.
Reproduit avec l'autorisation de l'éditeur par l'intermédiaire de PLSclear

Pl. III : Rome, restitution des emplacements des tituli chrétiens (v^e-ix^e siècles)



L. Pani Ermini (éd.), *Cristiana Loca. Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio*. vol. 1, Roma, 2000. Fig. 1, p. 126

Pl. IV : Alexandrie reconstitution du plan de la ville



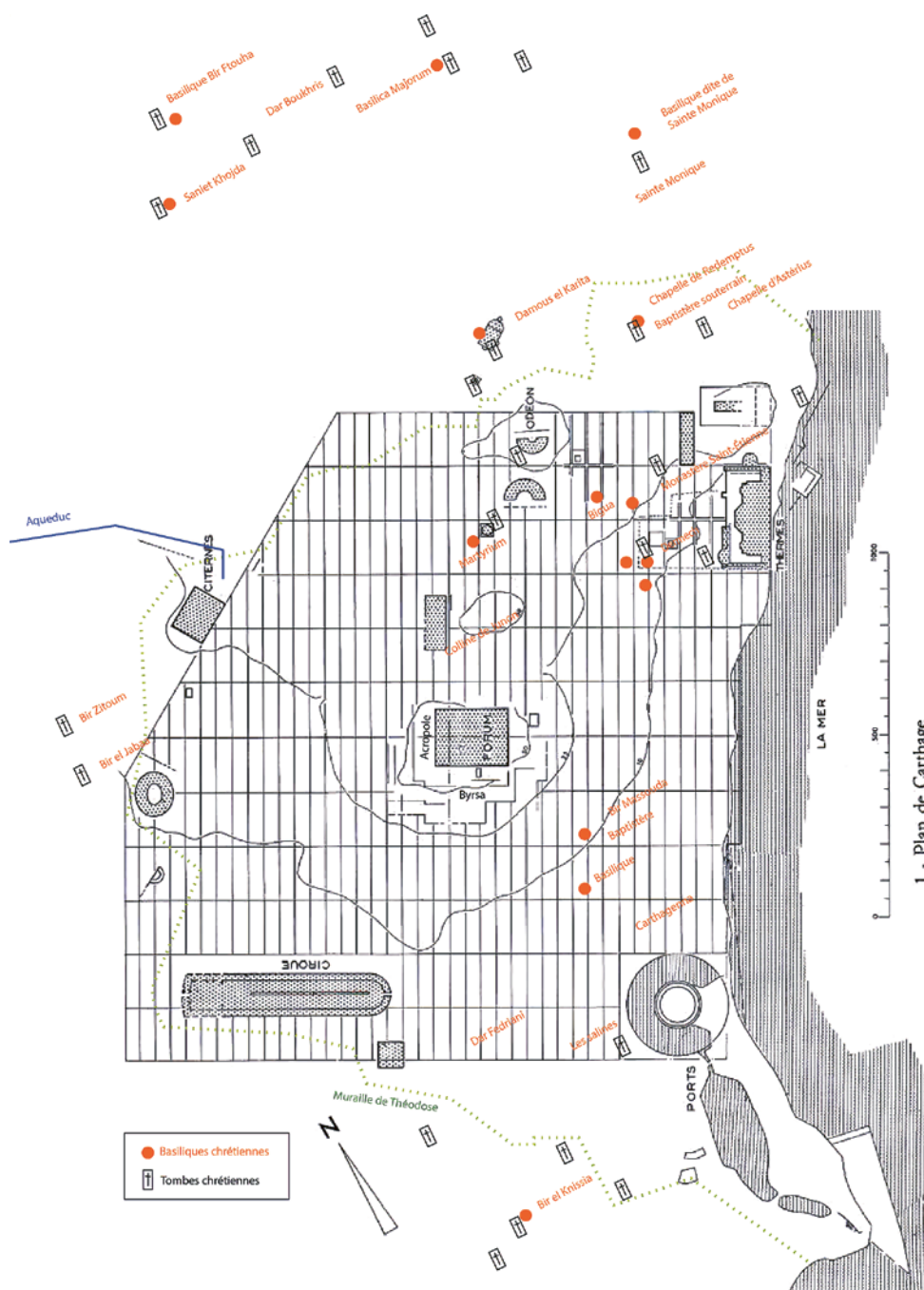
J. McKenzie, *The Architecture Of Alexandria And Egypt*, C. 300 B. C. To A. D. 700, fig.400, p. 236. © J. McKenzie, reproduit avec la permission de l'auteur

Pl. VI : Constantinople sous Constantin et ses successeurs



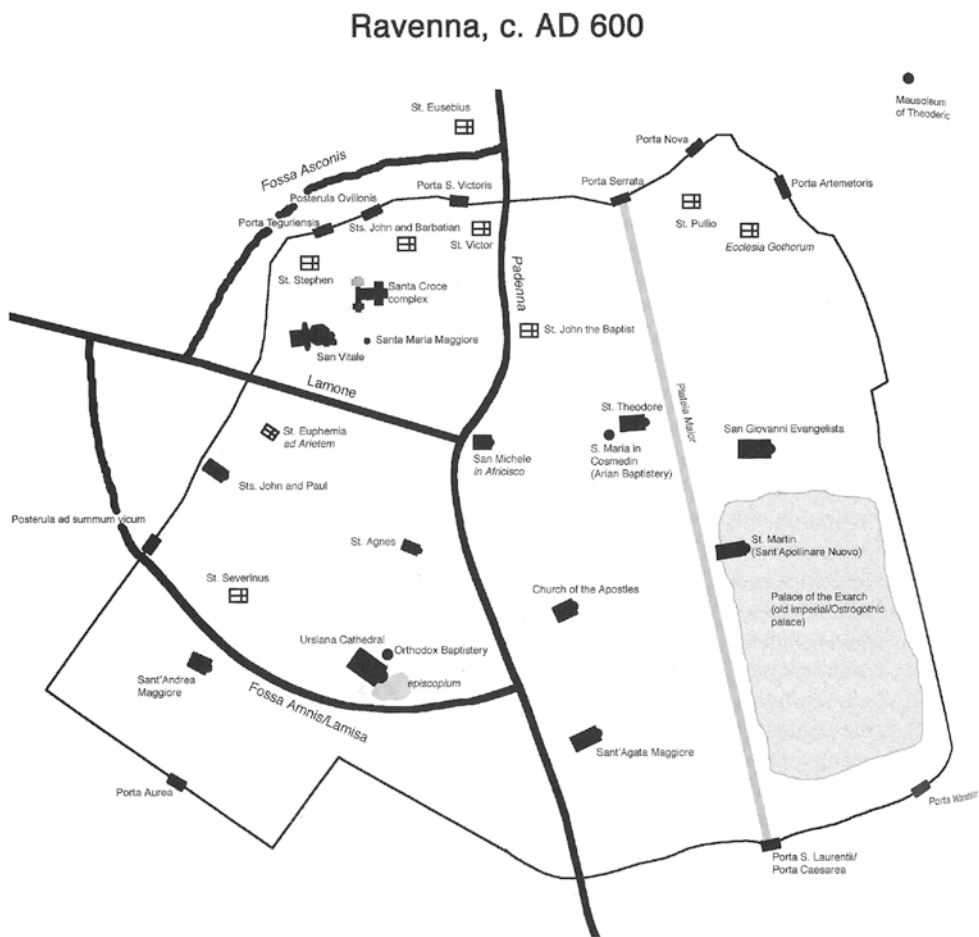
Vincent Puech, « La capitale de Constantin », *Les Collections de l'Histoire* n° 80, juillet-septembre 2018

Pl. VII : Carthage durant l'Antiquité tardive



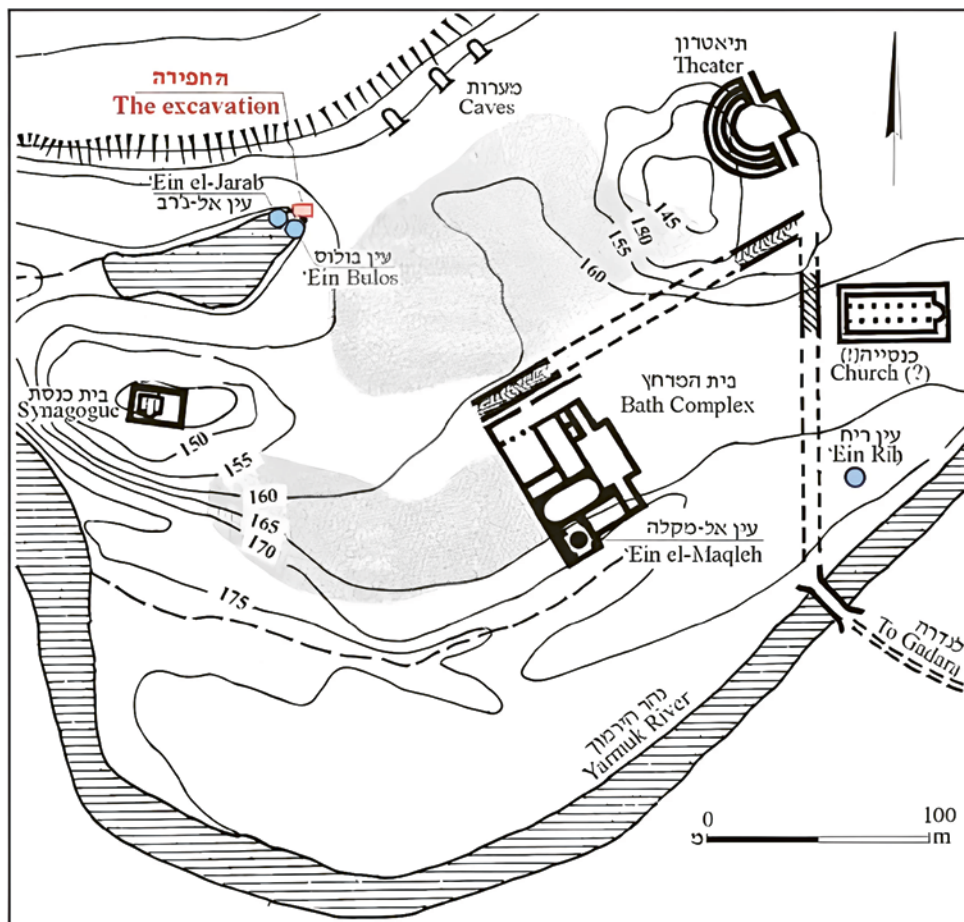
D'après le plan de la Carthage romaine (W. Arfaoui) © C. Bridel

Pl. VIII : Ravenna vers 600



D. Mauskopf Deliyannis, *Ravenna in Late Antiquity*, Cambridge, 2010, fig. 70, p. 202. © Cambridge University Press. Reproduit avec l'autorisation de l'éditeur par l'intermédiaire de PLSclear

Pl. IX : Gadara, carte du site



Y. Hirschfeld (éd.), *The Roman Baths of Hammat Gader : Final Report*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1997, p. 9. © Israel Exploration Society, reproduit avec la permission de l'auteur et de l'éditeur

Chapitres par ordre alphabétique

Alliance = Alliance avec la divinité (G. Chiari)	583
Asclepiodotus = Asclepiodotus et Théodose II (F. Massa)	265
Bain = Bain de Jésus nouveau-né (A.-F. Jaccottet)	629
Calendriers (M. Attali)	313
Carthage = Carthage à l'époque vandale (C. Bridel, G. Spampinato)	385
Césarée Panéas (M. Attali)	335
Chrétiens (M. Lenkaitytė Ostermann)	175
Conciles (M. Lenkaitytė Ostermann)	285
Constantin (D. Cellamare)	243
Constantinople (L. Mecella)	375
Conversion (D. Cellamare)	141
Débats = Débats sur la nature du Christ (M. Lenkaitytė Ostermann)	593
Devin (A. Timotin)	469
Dieu(x) (Ph. Borgeaud)	101
Doura Europos (C. Bridel)	325
Espaces funéraires (C. Bridel)	405
Espaces publics (M. Attali, F. Massa)	417
Figures partagées (C. Bridel, A.-F. Jaccottet)	613
Gadara = Pratiques thérapeutiques à Gadara (M. Attali)	515
Hérésie = Hérétiques et hérésie (G. Spampinato)	205
Homme divin (G. Spampinato)	449
Identités = Identités et collectivités religieuses (S. Bélanger)	213
Idolâtrie = Idolâtres et idolâtrie (D. Barbu)	195
Intailles= Intailles astrologico-magiques (F. Spadini)	549
Jérusalem (M. Attali)	363
Judéo-chrétiens = Pratiques judéo-chrétiennes (M. Attali)	559
Juifs (M. Attali)	165
Julien (D. Cellamare)	255
Justinien (S. Roggo)	303
Législation = Législation et transformations religieuses : de Dioclétien à Théodose I ^{er} (F. Massa)	231
Liturgie (G. Spampinato)	117
Maître = Maître et disciples (M. Attali, D. Cellamare, F. Massa)	439
Manichéens (A. Van den Kerchove)	185
Mauvais œil (M. Attali)	525
Moine (M. Lenkaitytė Ostermann)	479

Mystères (F. Massa)	135
Orthopraxie = Orthopraxie et sacrifices sanglants (F. Massa)	501
Païens (F. Massa)	153
Piété (M. Attali, F. Massa)	89
Prêtre (D. Cellamare, F. Massa, G. Spampinato)	427
Prophète (G. Spampinato)	459
Prière (A. Timotin)	125
Puissances = Puissances des bains (M. Attali)	605
Pur = Pur et impur dans les pratiques alimentaires (M. Attali, F. Massa)	507
Ravenne (A. Charrié-Benoist)	395
Religion (F. Massa)	77
Rituels magiques (Th. Galoppin)	535
Rivalités = Rivalités divines (F. Massa)	573
Rome (C. Bridel)	343
Sac = 410 : le sac de Rome (D. Cellamare)	275
Sacrifice (P. Lanfranchi)	109
Sérapéum = Alexandrie et la destruction du Sérapéum (C. Bridel)	357
Sibylle (M. Monaca)	491
Théodoric = Théodoric et l'Italie ostrogothe (T. Canella)	293

Contributrices et contributeurs

Maureen Attali

Université de Fribourg / Université Paris
10 - Nanterre
mattali@parisnanterre.fr

Daniel Barbu

Centre national de la recherche
scientifique (France)
Laboratoire d'études sur les
monothéismes
daniel.barbu@cnrs.fr

Steeve Bélanger

Faculté Universitaire de Théologie
Protestante de Bruxelles
steeve.belanger.qc@gmail.com

Philippe Borgeaud

Université de Genève
philippe.borgeaud@unige.ch

Caroline Bridel

Université de Berne
caroline.bridel@unibe.ch

Tessa Canella

Sapienza Université de Rome
tessa.canella@uniroma1.it

Dario Cellamare

Université de Padoue
dario.cellamare@unipd.it

Antonin Charrié-Benoist

École Pratique des Hautes Études (Paris)/
Université Ca' Foscari de Venise
antonin.charrie-benoist@lilo.org

Gianmarco Chiari

Universités de Naples et de Cantabrie
gianmarco.chiari@unina.it

Thomas Galoppin

Université Toulouse – Jean-Jaurès
thomas.galoppin@univ-tlse2.fr

Anne-Françoise Jaccottet

Université de Genève
Anne-Francoise.Jaccottet@unige.ch

Pierluigi Lanfranchi

Aix-Marseille Université
pierluigi.lanfranchi@univ-amu.fr

Manté Lenkaitytė Ostermann

Université de Fribourg
mante.lenkaityte@unifr.ch

Francesco Massa

Université de Turin
francesco.massa@unito.it

Laura Mecella

Université de Milan
laura.mecella@unimi.it

Mariangela Monaca

Université de Messine
mariangela.monaca@unime.it

Silvio Roggo

Université de Francfort
roggo@em.uni-frankfurt.de

Fabio Spadini

Université de Fribourg
fabio.spadini@unifr.ch

Gaetano Spampinato

Université de Berne
gaetano.spampinato@unibe.ch

Andrei Timotin

École pratique des hautes études (Paris)
andrei.timotin@ephe.psl.eu

Anna Van Den Kerchove

Institut Protestant de Théologie (Paris)
anna.van-den-kerchove@ipt-edu.fr



Le signet de Schwabe Verlag est la marque d'imprimeur de l'officine Petri, fondée à Bâle en 1488 et origine de la maison d'édition actuelle. Le signet se réfère aux débuts de l'imprimerie et fut créé dans le périmètre de Hans Holbein. Il illustre le passage de la Bible de Jérémie 23,29: « Ma parole n'est-elle pas comme un feu, dit l'Éternel, et comme un marteau qui brise le roc? »

RELIGIONS ET INTERACTIONS RELIGIEUSES DANS L'EMPIRE ROMAIN TARDO-ANTIQUE

Ce volume analyse les interactions religieuses de l'empire romain tardo-antique comme la cohabitation, le partage, la compétition, etc. La première partie de l'ouvrage propose une contextualisation de ces phénomènes au prisme des nombreux modèles historiographiques existants. La deuxième aborde la construction de notions fondamentales dans la conception des religions du monde tardif, telles que « religion », « liturgie », « païens », « juifs » ou « conversion ». La troisième partie met en lumière la richesse des interactions religieuses du monde romain tardo-antique à travers une sélection de sources textuelles et archéologiques portant sur des figures et structures institutionnelles, des lieux emblématiques de la période, des modes de représentations ou encore des pratiques religieuses.

Ce livre a été conçu dans le cadre du projet FNS Eccellenza « Religious Competition in Late Antiquity ».

Francesco Massa est professeur assistant d'histoire des religions à l'Université de Turin et travaille sur les religions de l'empire romain et leurs interactions

Maureen Attali est maître de conférences en histoire romaine à l'Université Paris Nanterre et travaille sur les relations entre les communautés juives et leurs voisins dans les mondes grecs et romains.

Caroline Bridel est post-doctorante FNS à l'Université de Berne (Projet « Co-Produced Religions ») et travaille sur l'iconographie et la culture matérielle des religions de l'Antiquité tardive.

Dario Cellamare est post-doctorant à l'Université de Padoue et travaille sur la religion publique romaine et le platonisme tardif.

Gaetano Spampinato est post-doctorant FNS à l'Université de Berne (Projet « Co-Produced Religions ») et travaille sur l'hérésiologie et les premières représentations des musulmans dans les sources chrétiennes.

Mantë Lenkaitytë Ostermann collabore au projet d'édition de l'*Opus imperfectum in Matthaëum* (FNS, Université de Fribourg) et travaille sur la littérature monastique latine et les canons des conciles grecs.

SCHWABE VERLAG

www.schwabe.ch

ISBN 978-3-7965-5310-3



9 783796 553103