

2019-2020

Master 1 Littératures, langues, patrimoines et civilisations
Spécialité Lettres

L'apparition et l'affirmation d'un *ethos* chrétien dans l'argumentation apologétique entre le II^e et le IV^e siècle

Anquetil Bobeau Garance |

Sous la direction Mme |
Colot Blandine

Membres du jury
Colot Blandine | Maître de conférences
en langue et littératures latines
Gourmelen Laurent | Maître de conférences
en langue et littératures grecques.

Soutenu publiquement le :
18 juin 2020

L'auteur du présent document vous autorise à le partager, reproduire, distribuer et communiquer selon les conditions suivantes :



- Vous devez le citer en l'attribuant de la manière indiquée par l'auteur (mais pas d'une manière qui suggérerait qu'il approuve votre utilisation de l'œuvre).
- Vous n'avez pas le droit d'utiliser ce document à des fins commerciales.
- Vous n'avez pas le droit de le modifier, de le transformer ou de l'adapter.

Consulter la licence creative commons complète en français :

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/>

Ces conditions d'utilisation (attribution, pas d'utilisation commerciale, pas de modification) sont symbolisées par les icônes positionnées en pied de page.



REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier Blandine Colot, ma directrice, qui a su me faire une totale confiance quant à l'élaboration de mon travail.

Un remerciement tout particulier également pour mes amis, mes camarades de BU et de bien d'autres choses avec lesquels j'ai pu partager cette année les moments de doutes et d'hésitations existentiels qui font partie, eux aussi, de l'élaboration d'un mémoire universitaire. Alors, merci à Célia, Coline, Justine, Caroline mais aussi à Pierre, Nicolas et Julie.

Un remerciement spécial pour Simon qui a eu la gentillesse de relire certaines de mes parties. Merci d'avoir pris le temps dans ton temps à toi. Merci d'être ce compagnon si expansif des journées d'angoisse.

Un autre remerciement tout spécial à Dylan qui a su absorber tous mes questionnements.

Je tiens également à remercier chaleureusement mes parents qui me soutiennent beaucoup, et plus particulièrement mon père qui a consenti à corriger des pages et encore des pages.

A Yves-Marie Evanno, pour ses conseils de dernière minute.

A tout ceux qui ont accepté de me relire d'ailleurs, merci.

Sommaire

Introduction

L'écriture apologétique : se défendre, éduquer, galvaniser.

1. L'apologie à destination des non-chrétiens :

1.1. Accuser et dénoncer l'iniquité romaine

- 1.1.1. La dénonciation du traitement des chrétiens dans l'Empire
 - a) *La gestion des chrétiens de l'Empire avant 250*
 - b) *La supplicatio générale de Dèce*
 - c) *Les persécutions de Dioclétien*
 - d) *L'hostilité populaire*
- 1.1.2. « Non licet esse nos » les chrétiens face à l'incompréhension de leur doctrine
 - a) *Les accusations à l'encontre des chrétiens : reflet de la crainte de la société romaine*
 - b) *L'exemple d'Octavius comme réponse logique à ces accusations*

1.2 Écrire contre la religion païenne : la dénonciation du culte des faux dieux

- 1.2.1. La dénonciation de la religion romaine comme d'un culte perverti
 - a) *La religion romaine des premiers temps du christianisme : piété et citoyenneté*
 - b) *Le culte à l'Empereur*
 - c) *La critique de la religion romaine par l'apologétique*
- 1.2.2. La proclamation du christianisme comme religion de vérité
 - a) *L'affirmation d'une unique vérité dans le monde romain*
 - b) *La vie éternelle et le salut*
 - c) *Le « veri dei » face aux idoles païennes*

2. L'apologétique pour éduquer et galvaniser

2.1 Écrire pour le non-chrétien lettré

- 2.1.1. L'opposition du non-chrétien lettré vis-à-vis du christianisme
 - a) *Le Logos Alethè de Celse*
 - b) *Le discours de Porphyre*
 - c) *La critique incrédule de Lucien de Samosate*
- 2.1.2. La volonté d'éduquer les non-chrétiens : l'exemple de l'enseignement de Lactance.
 - a) *La critique par Lactance de Tertullien et de Minucius Felix*
 - b) *Éduquer le non-chrétien au lieu de le critiquer*

3. Les destinataires chrétiens : donner foi à la foule, le message de Cyprien.

3.1 Cyprien, évêque de Carthage

3.2 Le message chrétien de Cyprien : une théologie de l'exhortation et de la réconciliation

L'affirmation d'un *ethos* chrétien dans l'apologétique

1. Le christianisme, des croisements avec le judaïsme, l'hellénisme et les cultes orientaux :

1.1. Le christianisme comme religion de l'« aboutissement » ?

- 1.1.1. Un aboutissement du culte juif ?
 - a) *Le judaïsme comme caution de l'ancienneté du christianisme*
 - b) *Le christianisme, la religion juive « révélée »*
 - c) *Le Dieu des chrétiens est-il le Dieu des Juifs ?*
- 1.1.2. Les cultes « à mystères », un terrain propice à l'expansion chrétienne ?
 - a) *Le culte à Isis*
 - b) *Le culte à Orphée*
 - c) *La vision de la mort dans les cultes à mystères*

1.2. L'apport philosophique de l'hellénisme dans l'élaboration de la pensée apologétique chrétienne

- 1.2.1. Le stoïcisme et le platonisme
 - a) *Le stoïcisme*
 - b) *Le platonisme et le néo-platonisme*
- 1.2.2. Le christianisme comme courant philosophique ?
 - a) *Le christianisme comme mode de vie et de pensée*
 - b) *Une philosophie de l'Amour ?*
 - c) *La double dimension de la philosophie chrétienne : entre hellénisme et droit civil romain*

2. L'apologétique face aux épreuves endurées dans l'affirmation de l'*ethos* chrétien

2.1. Les martyrs : la transformation du rituel sacrificiel romain par la doctrine chrétienne

- 2.1.1. Le Christ comme dernier des sacrifices sanglants
 - a) *Les rites sacrificiels sanglants dans le monde romain*
 - b) *La fin des sacrifices par la venue du Christ*
 - c) *Le rite chrétien comme sacrificiel*

2.1.2. Le paradoxe du martyre : honnir les sacrifices, devenir un sacrifice.

- a) *Mourir en martyr, marcher dans les pas du Christ*
- b) *Le martyr face à la mort : devenir un sacrifice*

2.2. Cyprien et la querelle des *lapsi*

2.2.1. La persécution de Dèce et les apostasies

2.2.2. La pensée de Cyprien en proie au schisme

3. Du *tertium genus* à la *religio*, le renversement doctrinal et conceptuel du christianisme

3.1. La dénonciation du *tertium genus* : la place ambiguë des chrétiens dans la société antique.

3.1.1. Le *tertium genus* : les chrétiens perçus comme une nouveauté qui interpelle

3.1.2. Le Christ et l'Empereur, une concurrence ?

3.2. Le christianisme comme *religio* et le renversement doctrinal du statut de la foi chrétienne

3.2.1. La notion de *religio* dans l'Empire romain et l'apport de Tertullien

3.2.2. L'affirmation de l'ethos chrétien par la *religio*, un monde romain en mutation ?

Conclusion

Bibliographie

Introduction

« *Magistrats de l'Empire romain, qui présidez, pour rendre la justice, dans un lieu découvert et éminent, presque au sommet même de la cité, s'il ne vous est pas permis d'examiner devant tout le monde et de peser sous les yeux de tous la cause des chrétiens pour la tirer au clair ; si dans cette espèce seule, votre autorité craint ou rougit d'informer en public avec une attentive justice ; si enfin, comme il est arrivé naguère, la haine pour notre secte, trop pressée d'accueillir les délations domestiques, ferme la bouche à la défense : qu'il soit du moins permis à la vérité de parvenir à vos oreilles, silencieusement, par la voie secrète du plaidoyer muet* »
Tertullien, *Apologeticum*, I,1.

L'écriture apologétique a une place très prépondérante dans les études du christianisme que l'on appelle « ancien ». Établir avec certitude un commencement à cette étape dans le christianisme relève d'une grande complexité. Certains historiens, à l'instar de Marcel Simon l'établit en 135, lorsque le judaïsme et le christianisme se séparent tout à fait¹, d'autres considèrent qu'avant cette période on peut déjà parler de christianisme « ancien » en opposition avec le christianisme « primitif » qui traite plutôt des pères apostoliques. De même, pour évoquer la fin de cette période, plusieurs dates sont annoncées : 325 et le concile de Nicée, parfois même 425 pour Marcel Simon.

Par souci de clarté, nous délimiterons notre période d'étude grâce aux auteurs que nous traiterons. Elle s'établit donc dans la diachronie suivante : de 197 à environ 313, date supposée de la fin de l'écriture des *Divinae Institutiones* de Lactance.

Ce propos liminaire tend à monter la structure de notre étude, les problématiques qu'elle soulève ainsi que le déroulement qu'elle propose. Il s'agit tout d'abord de rappeler quelques définitions propres à cette étude, puis de les lier avec le contexte qu'est celui de l'apologétique durant notre période. Nous procéderons également à une présentation des auteurs, un état des lieux de la recherche sur la question apologétique chrétienne. Il sera important, nous le croyons, d'aborder dans cette introduction les enjeux, mais aussi les limites de notre étude, avant d'en développer le déroulement contextuel et thématique.

1. Quelques définitions liminaires et enjeux sémantiques

Afin d'harmoniser la lecture de notre étude, il faut en éclaircir quelques définitions, et mettre en lumière certains enjeux sémantiques. Tout d'abord, rappelons que le terme d'apologie et celui d'apologétique ne peuvent pas être utilisés dans le même sens. L'apologétique est ce qui procède de l'apologie. On appelle « apologétique » un ouvrage qui contient une apologie.

¹ Il s'agit de l'exil de l'école de Yavné, un district du centre d'Israël, pour une ville de Babylonie appelée Poumbedita.

Dans la vision chrétienne des choses, l’apologétique possède deux versants : on appelle « apologétique négative » celle qui consiste à se défendre contre les attaques subies, et « apologétique constructive » celle qui vise à convaincre de la véracité du christianisme, afin d’aboutir à une véritable adhésion à la foi. Les auteurs de notre étude, les apologistes, peuvent tous correspondre à ces deux définitions, certains ayant toutefois une inclinaison nettement supérieure dans l’une des deux.

Pour ce corpus, nos quatre auteurs principaux sont des auteurs de langue latine. Pour autant, nous avons choisi également certains auteurs s’exprimant en langue grecque, quand ils faisaient partie de notre période, c’est le cas de Celse par exemple, ou encore de Porphyre. Nous souhaitons ainsi marquer la différence qui s’établit entre les philosophes romains, pensant encore dans la langue grecque et le christianisme, qui s’exprime de plus en plus en langue latine. Il existe encore quelques exceptions, comme la critique qu’Origène émet contre Celse, qui est en langue grecque. Origène fait donc le choix de s’exprimer, à l’égal de son opposant, dans la langue des philosophes romains.

Nous nous défendrons bien entendu du terme de « catholiques » qui n’a pas encore de sens dans notre période, nous préférerons le terme « chrétiens » qui englobe alors l’ensemble de cette population. Le terme de « païen » quant à lui est dû à la littérature chrétienne. Les Romains n’utilisent jamais cette expression pour se caractériser, puisque dans leur conception des choses, le terme « romain » encadre déjà toute la vie religieuse. De ce fait, nous n’utiliserons pas ce terme dans notre étude. Nous lui préférerons les termes de « non-chrétiens », de « religion romaine » ou encore de « romain ». Toutefois, ce dernier terme sera utilisé pour désigner globalement les citoyens de l’Empire qui ne sont ni Juifs, ni chrétiens. En outre, nous verrons au sein du développement, que les chrétiens peuvent se considérer comme des citoyens romains, créant une contradiction de sens pour l’époque. Nous aurons soin de préciser à chaque fois à quelle tendance cultuelle nous faisons allusion.

Le terme « *ethos* » quant à lui a retenu notre attention afin d’exprimer au mieux l’état d’esprit, la manière d’être des chrétiens. L’*ethos* forme les caractères communs qui forment une même société et établit la construction de la manière d’agir d’un groupe en particulier. Ainsi, il nous semble pertinent d’évoquer un « *ethos* » chrétien, en formation durant la période, puisque c’est bien la manière d’être, de penser et de vivre des chrétiens qui s’affirment durant les premiers siècles de notre ère.

Avant de considérer le contexte de l’écriture apologétique, il faut s’arrêter sur le terme de « religion » que nous éviterons de lier au christianisme dans notre étude. Cette décision est en lien direct avec l’idée de « *religio* » que nous aurons l’occasion d’évoquer. Si nous choisissons

d'évincer ce terme, c'est qu'il ne correspond pas tout à fait à la réalité chrétienne de l'époque. Nous lui préférerons le terme de « secte », plus adapté à ce qu'il représente alors dans la société. En effet, le christianisme tel que nous allons en parler de correspond en rien à la notion de « *religio* » romaine. Le terme est cependant utilisé par Tertullien dès la fin du II^e siècle et il porte aujourd'hui un sens connu, lisible par tous. Pour autant, il ne correspond pas à la définition que nous pourrions faire de la religion de nos jours, et nous pensons que l'approche serait trop téléologique si nous faisions référence au christianisme comme « religion » dès le II^e siècle.

2. Contexte de l'écriture apologétique du II^e au IV^e siècle de notre ère

Notre étude pourra, par bien des égards certainement, paraître passablement historique. Néanmoins, il nous semble particulièrement important lors de l'étude du christianisme ancien de prendre en compte le contexte d'écriture des récits apologétiques. L'apologie ne peut, nous le croyons, être détachée de son contexte historique. En effet, la période qui s'étale entre le II^e et le IV^e siècle voit naître de nombreux événements historiques en rapport avec l'émergence de la secte chrétienne. Les autorités romaines et le christianisme tendent à s'affronter sur plusieurs fronts à la fois. Sur le plan religieux d'abord, évidemment. La période de notre étude voit l'apparition de nombreuses persécutions, sporadiques dans un premier temps, institutionnelles ensuite, lorsqu'en 250 Dèce accède à la pourpre impériale. Ces persécutions sont des phénomènes très relatés par les apologistes, mais elles ont également un ancrage historique très fort. Ainsi, nous traiterons plusieurs parties ayant détaillant la pensée romaine de l'époque, dans le but de mieux comprendre la réaction des chrétiens vis-à-vis de celle-ci. Nous étudierons aussi de près un contexte religieux qui pourrait, dans certaines conditions, être favorable à l'émergence du christianisme et à sa consolidation. Le monde religieux romain connaît un certain mouvement dans l'état d'esprit spirituel d'un certain nombre de Romains. Au même moment, le monde juif se remet également en question. Le nouveau modèle sociétal proposé par les chrétiens séduit une partie de la population. La conversion, le choix, deviennent le ciment de l'ethos chrétien : on ne naît pas toujours chrétien, mais on peut le devenir en en faisant le choix conscient. Un choix qui peut concerner toute la société, du plus pauvre au plus riche. Cette conception chrétienne des choses va de pair avec le mode de vie marginal qu'elle impose, et ainsi, le christianisme se heurte à la philosophie, très implantée dans la vie romaine surtout chez les élites. Dans la même optique, un point sur l'état de la philosophie gréco-romaine, sur ses héritages, parfois très proches de la pensée chrétienne nous semble absolument nécessaire à la compréhension de cette étude. D'une manière générale, la pensée chrétienne et

la pensée non-chrétienne se côtoyant dans la même société, il est presque impossible d'évoquer l'une sans l'autre, sans quoi cette étude perdrat de sa clarté. Ainsi, une très grande attention sera portée au contexte dans notre étude. La pensée romaine prendra sa place d'observatrice et de critique, voire de persécutrice, de la pensée chrétienne. Nous traiterons de Celse, de Porphyre ou même de Lucien de Samosate comme des obstacles nécessaires. En effet, afin de comprendre la formation de l'*ethos* chrétien, il nous paraît primordial d'en observer les principaux détracteurs. En effet, il est intéressant de constater que certains questionnements très importants naissent à cette époque et ne peuvent être écartés du contexte. Avant l'arrivée du christianisme, les Romains ne s'étaient jamais souciés de savoir quelle était leur culture : être un Romain, signifiait à la fois avoir les références culturelles propres à un romain, le langage qui allait avec et par-dessus tout, la religion qui correspondait à la culture romaine. Ce qui ne répondait pas à ces trois éléments n'était pas romain. Toutefois, l'émergence du christianisme pose de grandes questions sociétales : peut-on être de culture romaine, sans être de religion romaine ? Personne n'avait jamais pensé que cela aurait pu être possible, mais les chrétiens n'appartenant à aucun peuple et naissant au sein de la citoyenneté romaine remettent en cause le fonctionnement entier de l'Empire. Ainsi le contexte dans lequel émerge le christianisme, la structure même de l'Empire à cette période sont des points très importants desquels il ne faut surtout pas, nous le pensons, se départir. L'apparition d'un *ethos* chrétien est un processus qui ne s'observe pas sans oppositions, persécutions, incompréhension de la part d'une société qui voit son fonctionnement bouleversé par cette secte venue d'Orient.

Si ces parties contextuelles peuvent parfois apparaître très historiques, il faut rappeler que les auteurs, surtout ceux qui écrivent de l'apologie afin de se défendre, sont profondément liés à leur période. Ainsi, l'écriture de la correspondance de Cyprien ne saurait faire fi du contexte des persécutions de Dèce, par exemple. Il nous paraît donc primordial de présenter à notre lecteur un contexte très bien établi, très développé afin que la compréhension de l'évolution rhétorique de nos auteurs soit facilitée.

3. De Tertullien à Lactance, une évolution de la rhétorique de l'apologie chrétienne

Le choix de notre corpus dénote une diachronie plutôt large, d'autant plus si l'on considère que le troisième siècle après Jésus-Christ est plutôt prolifique en matière d'apologétique chrétienne, mais aussi de réactions romaines à ces écrits. Nous avons choisi pour cette étude quatre auteurs, séparés parfois de plusieurs dizaines d'années, mais vivant tous au même

endroit : Carthage. Cela n'est pas un hasard, en effet, l'apologétique chrétienne telle qu'on la qualifie dans cette étude est née en Afrique du nord, et presque tous les auteurs appartiennent à cette étendue géographique. Tertullien est l'auteur le plus ancien que nous aborderons avec son *Apologeticum*, écrite vers 197 de notre ère. Il dresse dans cette œuvre un réquisitoire acerbe contre la religion romaine, tout en défendant avec ferveur la foi chrétienne. Tertullien, comme beaucoup d'autres chrétiens, est né Romain, de religion romaine. Sa conversion a lieu autour de sa quarantième année. Les plus récemment convertis sont très souvent des défenseurs très vifs du christianisme, et Tertullien n'échappe pas à cette règle. On ressent dans son œuvre un caractère incisif et belliqueux que Lactance pourra d'ailleurs lui reprocher, près de cent ans plus tard *L'Apologeticum* n'est pas la première « apologie » au sens stricte du terme, puis que celle de Justin intervient quelques années avant celle de Tertullien. Néanmoins elle est la première œuvre de ce genre écrite en latin. Elle fonde ainsi une nouvelle manière de concevoir le christianisme, en évinçant la langue grecque et en privilégiant une langue parlée par tous à cette époque. De plus, en instituant le premier le christianisme comme *religio*, Tertullien pose les jalons d'une construction nouvelle de l'*ethos* chrétien dans l'apologétique. Ce qualificatif donné au christianisme est d'ailleurs repris par le deuxième auteur dans la diachronie de notre corpus, Minucius Felix. S'il est moins connu que Tertullien, son apologie comporte des caractéristiques très intéressantes. *Octavius* est une œuvre du premier quart du III^e siècle dont la datation imprécise nous informe seulement qu'elle précède Tertullien car on y retrouve notamment la notion de *religio*, mais aussi de nombreuses reprises de l'autre apologiste. L'œuvre propose un dialogue entre un Romain, Cecilius Natalis et un chrétien, Octavius. Minucius Felix se pose lui-même en arbitre du débat. L'apologiste établit dans cette œuvre une contre-offensive chrétienne. Octavius, intervenant après Cecilius se défend de toutes les accusations, toutes les diffamations dont les chrétiens sont la cible. Minucius Felix n'est pas d'un caractère aussi incisif que Tertullien, son œuvre témoigne plutôt d'une volonté de s'expliquer, d'argumenter en faveur des chrétiens. Bien que nous puissions constater que beaucoup de cynisme et d'ironie sont à remarquer dans la manière dont Minucius Felix donne la parole au non-chrétien Cecilius, le fait même qu'il lui laisse une certaine place locutoire prouve que l'apostol est un bon observateur de son temps.

Au milieu du III^e siècle, en 250, Dèce accède à l'Empire. Cyprien, alors évêque à Carthage, se montre lui aussi comme un observateur exemplaire des bouleversements de l'Église de son époque. Nous avons choisi de traiter de sa correspondance, car nous voulions vraiment concevoir Cyprien comme un évêque au sein de son Église et de son siècle. Dans ses lettres, il donne non seulement des conseils pragmatiques sur la vie quotidienne de ses fidèles, mais il

étaie également les grandes lignes de sa pensée religieuse. Durant les persécutions de Dèce, Cyprien est en exil, mais il ne cesse d'exhorter son Église à tenir. L'évêque de Carthage fait face à son retour à l'une des querelles religieuses les plus importantes du troisième siècle, celle des *lapsi* : des chrétiens ayant apostasié durant les persécutions et qui souhaitent se repentir. Cyprien devient alors l'évêque en première ligne dans les tentatives de réconciliations avec les *lapsi*. Il est aussi en proie au schisme, celui de Novatien, lequel, on le verra, aurait souhaité être pape à la place du favori de Cyprien, Cornelius. Les *Epistuale* de Cyprien semblent donc être, dans la construction de notre propos, un véritable atout : elles sont le témoignage direct de la conception de l'*ethos* chrétien en 250. Elles en montrent aussi la fragilité. Les discussions autour de la querelle des *lapsi*, mais aussi de la question des confesseurs et des martyrs que nous aborderons prouvent comme l'apparition de cet *ethos* peut à tout moment être remis en question. Cyprien sait galvaniser la foule de ses fidèles, il sait les exhorter à se transcender pour leur foi ; il est à la fois un évêque convaincu, et un chef déterminé face à une crise religieuse, bien que ses choix, bien sûr, peuvent être contestés.

Le dernier auteur dont nous parlerons est un peu différent des trois autres. Il s'agit de Lactance, qui écrit les *Divinae institutiones* entre 303 et 313, ou 321 selon les sources. Cet ouvrage est une très grande apologie de sept tomes, extrêmement bien construite, et reprend, en ajoutant des éléments très importants, tout ce qui été dit et fait au III^e siècle. Lactance n'écrit pas dans une période de paix. Les persécutions de Dioclétien font rage au début du IV^e siècle, mais pour autant, les *Divinae institutiones* ne sont pas aussi acerbes que l'ont été les œuvres de Tertullien par exemple. Lactance choisit une voie plus explicative, à l'instar de Minucius Felix près d'un siècle plus tôt. L'œuvre de Lactance procède bien entendu d'une critique, très vive parfois, de la religion romaine. Mais l'on y voit aussi une réelle explication de ce qu'est le christianisme. Lactance sait combien l'ancienneté de toute chose prévaut pour les Romains. Ils ne savent considérer une chose avec respect que s'ils savent qu'elle est ancienne. Lactance est donc l'apologète qui donne au christianisme des racines plus anciennes encore que celles de la religion gréco-romaine, grâce aux grands personnages bibliques de l'ancien Testament. Son tour de force résulte donc dans le fait de considérer la religion romaine, les Juifs et les chrétiens comme étant tous issus de la même culture, une culture biblique qui plus est. Les apologistes avant lui ne font qu'effleurer l'idée d'une culture qui serait commune, donnant à la Révélation que constitue le christianisme une primauté absolue sur toute chose. Lactance, plus éloigné dans la période, pose la réelle question de la culture romaine vis-à-vis du christianisme. La réponse est complexe, elle se perpétue d'ailleurs après Lactance, mais l'apparition et l'affirmation de l'*ethos* chrétien se concrétise nettement dans la pensée d'apologète.

Ces quatre auteurs dans leurs œuvres permettent tous de défendre le christianisme mais aussi de construire l'*ethos* chrétien. Si le nom même de chrétien est un crime chez Tertullien, nous verrons que l'évolution de ce que signifie ce nom est très intéressante durant notre période. L'apologétique est à la fois le témoin, mais aussi le commentateur et l'argumentateur de ces siècles, elle donne aux chrétiens la possibilité de se reconsiderer vis-à-vis de la religion romaine, et à celle-ci, des clefs pour comprendre ces croyants, voire pour adhérer eux-mêmes à la secte.

4. État de la recherche sur l'apologétique chrétienne des premiers siècles

Le dynamisme de l'historiographie en ce qui concerne le christianisme ancien est relativement récent. Depuis les années 1960, certains chercheurs s'intéressent à la question des premiers siècles chrétiens, mais il faut attendre les années 1980 et le début du XXI^e siècle pour que des études sur le sujet émergent réellement. Cela peut s'expliquer par une certaine mise de côté du III^e siècle, éclipsé parfois par le siècle suivant où l'Église chrétienne se renforce.

Dans les ouvrages qui ont été publiés avant les années soixante, certains ont néanmoins inspiré notre recherche, notamment l'ouvrage d'Adhémar d'Alès sur Cyprien écrit en 1922. Nous voulons dissiper le moindre doute quant à cet ouvrage d'un ecclésiastique au sujet d'un saint, lequel évoque des aspects théologiques que nous n'aborderons pas. D'ailleurs, rappelons que dans un souci d'objectivité, nous n'évoquerons pas « saint Cyprien » mais bien « Cyprien » afin d'évincer toute subjectivité judéo-chrétienne. L'ouvrage d'Alès nous a paru cela dit suffisamment objectif sur certains points, notamment sur celui de la querelle des *lapsi*, très bien référencé, pour figurer en bibliographie et en rappel de notes. Nous ne nous sommes pas intéressés aux perspectives théologiques de Cyprien, mais plutôt aux éléments factuels qui englobent la querelle des *lapsi* et qui sont retranscrits avec précision dans le travail d'Adhémar d'Alès. Dans cette même optique, nous avons également choisi de retenir l'œuvre de Jean Daniélou dans son ouvrage de 1985, *l'Église des premiers temps, des origines à la fin du III^e siècle*. Prêtre jésuite, à la formation d'historien, l'œuvre de Daniélou semble néanmoins avoir recours à une objectivation qui a semblé utile à cette étude. Nous prenons toutefois en compte les réserves qu'émet à son sujet Guy-George Stroumsa, lequel affirme dans *Le rire du Christ, essai sur le christianisme antique* en 2006, que Jean Daniélou a fait l'erreur de concevoir d'une

manière trop large le judéo-christianisme, notamment d'un point de vue diachronique, ce qui a faussé ses intuitions².

De la même manière, nous retenons dans cette étude l'ouvrage de Marcel Simon et d'André Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus d'Épiphanie à Constantin* publié en 1968. C'est Marcel Simon qui lors de sa thèse en 1938 sur le *Verus Israël* a introduit le premier l'idée d'un « judéo-christianisme », un terme plutôt contesté aujourd'hui, mais qui sort des limites diachroniques de notre étude. Toutefois, certaines remarques de cet ouvrage, notamment sur le *Tertium Genus* que représentent les chrétiens nous ont paru pertinentes.

Un autre ouvrage que nous citerons dans cette étude mérite peut-être un éclaircissement, il s'agit de l'ouvrage emblématique de l'irlandais Eric Robertson Dodds, *paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, publié en 1965. Il est vrai qu'aujourd'hui, étant donnée l'avancée de la recherche sur le christianisme de l'antiquité tardive, l'ouvrage de Dodds peut paraître, à bien des égards, un peu dépassé. Nous pouvons notamment retenir à ce sujet ce que John Scheid constate en 1982 : « son exposé reste lacunaire dans la mesure où l'homme antique est nettement plus complexe qu'il ne l'admet³ ». Nous avons pour autant choisi d'inscrire son œuvre dans en bibliographie et en rappels de notes, car par certains aspects, reconnus par John Scheid également, l'œuvre d'Eric Robertson Dodds possède de grandes qualités, notamment dans les mises au point qu'elle permet sur « les systèmes de pensée majeurs des II^e et III^e siècles⁴ ». La recherche menée dans les années quatre-vingt a donc pu contester certaines théories de Dodds, ou en tout cas, les surpasser, mais la qualité première de son ouvrage reste une base pertinente pour notre étude.

Les recherches sur l'apologétique chrétienne prennent une acceptation nouvelle lorsque Maurice Sachot publie un article en 1985 intitulé « Comment le christianisme est devenu religio » dans la *Revue des Sciences religieuses*. Il met alors en évidence la notion de *religio* chez Tertullien, dont nous aurons l'occasion de reparler dans le développement de cette étude grâce à son ouvrage *Quand le christianisme a changé le monde*, publié en 2007 et dans lequel il expose cette hypothèse avec pertinence. Il considère qu'avant le terme employé par Tertullien, le christianisme n'était qu'une secte, mais qu'elle prend une vraie valeur que lorsqu'elle est qualifiée par le terme latin de *religio*. Cette théorie de Maurice Sachot change le paradigme avec lequel l'émergence du christianisme est alors étudiée. Pour notre étude, cette nouvelle conception du christianisme est fondamentale : l'*ethos* chrétien en formation inclut également

² Guy-Georges Stroumsa, *Le rire du Christ, essai sur le christianisme antique*, Paris : Bayard, 2006, p56.

³ John Scheid, *Revue de l'histoire des religions*, 1982, n°199-4, p444.

⁴ *Ibid*

une lutte institutionnelle, à savoir la confrontation de la *religio* romaine avec le christianisme se considérant comme tel. Cette lutte dure longtemps, il ne s'agit pas de poser un terme sur une conception pour que ce terme soit acceptable par la société romaine.

Au sujet de cette dernière, nous avons choisi de mettre en lumière les thèses de Ramsay MacMullen, mais aussi de Paul Veyne. Ces deux éminents auteurs dressent l'histoire de l'Empire et de sa religion. Ramsay MacMullen écrit en 1987 son ouvrage *Le paganisme dans l'Empire romain*, qui reste encore de nos jours une référence dans la recherche sur le sujet. Il y développe notamment le rapport qu'entretiennent les Romains avec les dieux, tout en rappelant l'apport de la philosophie grecque dans la conduite romaine. Il dresse une fresque très éminente de la représentation du divin chez les non-chrétiens, qui nous a permis dans cette étude d'avoir une vision très claire du monde auquel le christianisme s'oppose. Plus récemment, Paul Veyne, dont les ouvrages ont marqué l'historiographie de l'Antiquité, publie deux œuvres fondamentales à notre étude : *L'Empire gréco-romain* en 2005, et *Quand notre monde est devenu chrétien* en 2007. Dans ces deux éditions, Paul Veyne développe sa pensée sur l'Empire, sur la fragilité aussi de la mise en place du christianisme, ses principaux freins mais aussi ses petites victoires. La pensée de Paul Veyne s'articule autour du fait qu'il ne considère pas que la religion soit la matrice d'une civilisation, mais plutôt une composante essentielle. Ainsi a pu s'opérer, au fil du temps et précautionneusement, un glissement entre la *religio* romaine, et une *religio* chrétienne en formation.

Dans la lignée dynamique qui s'annonce au début du XXI^e siècle, l'œuvre de Guy-George Stroumsa, *La fin du sacrifice, les mutations religieuses de l'antiquité tardive*, publiée en 2005 témoigne d'une réelle volonté de s'inscrire dans la dialectique énergique des études sur l'apologie chrétienne et l'antiquité tardive. Dans cet ouvrage particulièrement éminent Guy-George Stroumsa relie le christianisme à la fin du sacrifice sanglant. Il permet aussi, à l'instar de Pierre de Labriolle la même année dans son ouvrage *La Réaction païenne, étude sur la polémique anti-chrétienne du I^{er} au V^e siècle*, de laisser la parole aux détracteurs du christianisme, et ainsi, de laisser la secte chrétienne se défendre. Il montre ainsi l'opposition entre deux sociétés qui s'affrontent, l'une en formation, l'autre installée depuis plusieurs siècles.

Dans la même optique, Geird Theissen, un bibliste allemand protestant, publie deux ouvrages à la portée socio-historique particulièrement intéressante pour notre étude : *La religion des premiers chrétiens* en 2002 et *la psychologie des premiers chrétiens, héritages et ruptures* en 2011. Il développe notamment avec une grande pertinence le cadre socio-culturel dans lequel les premiers chrétiens ont évolué. Geird Theissen émet des remarques très judicieuses sur les

rituels sacrificiels juifs et ceux provenant du culte romain que l'on retrouve dans le christianisme, d'une manière plus métaphorique. Son étude est très intéressante pour notre sujet, elle permet de considérer les premiers chrétiens tout en englobant l'intégralité de la société romaine autour d'eux.

Ainsi, nous pouvons constater qu'un grand nombre d'ouvrages au sujet de l'apologétique et des premiers chrétiens témoignent d'une recherche plutôt récente et très dynamique. Notre étude s'axera donc autour des différents paradigmes de la recherche la plus récente.

5. Enjeux et limites de cette étude

Nous vivons aujourd'hui dans un monde fortement judéo-chrétien. L'Occident s'est forgé du lien entre la culture romaine, le judaïsme et le christianisme. Nous sommes baignés de cette triple culture qui forme la clef de voûte de nos fêtes, nos croyances, nos monuments. Le principal écueil de notre étude réside donc dans le danger qu'il y a à tomber dans la télologie. Nous savons bien entendu quel sera le « triomphe » lorsque l'empereur Théodose, en 380, déclarera le christianisme comme seule et unique religion de l'Empire. Nous connaissons, bien entendu, l'évolution qu'aura le christianisme dans l'Occident médiévale, à l'époque moderne jusqu'à la Révolution française. Aujourd'hui encore, le christianisme, même si cela n'est plus toujours vrai dans les croyances de chacun, se ressent encore dans une culture occidentale commune. Pour autant, il faut bien garder une chose fortement à l'esprit : nos quatre auteurs, les Empereurs, les autres apologètes, la population, tout le monde ignore alors ce qu'adviendra du christianisme. Comme l'affirme Paul Veyne lui-même, si le règne de Julien dit « l'Apostat » s'était prolongé, peut-être que le christianisme n'aurait jamais perduré. En effet, à l'instant même où Constantin revêt la pourpre impériale, les chrétiens de son Empire sont certes nombreux, mais loin d'être majoritaires. Il ne faut donc pas voir dans notre étude une quelconque ascendance du christianisme sur la religion romaine, puisque ce n'est pas le cas dans les chiffres. Mais plus encore, cette étude n'a pas lieu d'essayer de « prouver » une domination du christianisme, tant par la vertu que par la pensée sur la religion romaine, mais bien d'exposer le fonctionnement singulier d'une période de mutation religieuse. Il ne sera jamais question de prendre parti pour les chrétiens, plus que pour les non-chrétiens, ni d'évoquer le christianisme comme plus fondé ou vérifique. Notre étude prendra en compte la pensée des apologètes, mais tout en rappelant bien qu'il s'agit de leur manière de considérer les choses et le monde. Nous examinerons les faits, les actes de parole des apologètes, la confrontation de leur pensée, tout en objectivant le plus possible leur discours. Pour tout le

reste, la vérité ou non de la croyance romaine, du judaïsme ou du christianisme, il s'agit du domaine de la foi qui ne peut intervenir, nous le pensons, au sein d'une démarche scientifique. La difficulté première est évidemment de ne pas assimiler les informations reçues par le prisme de notre pensée d'aujourd'hui et par tout ce que nous savons de l'avenir du christianisme.

En effet, le but de notre étude est bien de montrer un *ethos* chrétien en formation durant la période, dont l'apologétique serait à la fois le réceptacle par l'observation de la conduite des chrétiens, le défenseur, mais également un pilier. Il faut remarquer que l'apologie n'est, la plupart du temps, pas à destination des chrétiens. Elle écrite pour les Romains, et en cela, sert à montrer la vérité du christianisme d'une part, mais également la puissance de sa communauté. Ainsi, l'apologétique affirme d'autant plus l'*ethos* chrétien en construction.

Le christianisme, lors de son émergence, procède d'une grande nouveauté. La relation des chrétiens à leur Dieu ne se conçoit pas encore dans le monde romain. Bien qu'il soit un monothéisme, à l'instar du judaïsme, il se sépare rapidement de celui-ci afin d'affirmer des caractéristiques propres. Il ne faut jamais perdre de vue cette nouveauté. Mais pour autant, il faut bien considérer également que le christianisme naît dans une époque, dans un état d'esprit particulier. Nous avons déjà évoqué la recherche de spiritualité accrue dans la société romaine. Le christianisme prend donc son essor dans une brèche ouverte avant son existence et touchant à la plus stricte intimité de l'individu sous l'Empire. La nouveauté dont il fait preuve n'est pas pour autant séparée de tout le contexte socio-culturel dans lequel le christianisme naît et s'affirme. C'est pour cela qu'il ne faut pas nier l'apport du judaïsme dans l'essor de la pensée chrétienne, et c'est pour cela que nous traiterons aussi des autres cultes, venus d'Orient pour la plupart. Ceux-ci n'ont pas précédé le christianisme, ce serait une erreur que de le penser, mais ils sont institués un état d'esprit propice à une certaine forme de conversion vers la spiritualité chrétienne.

6. Déroulement contextuel et thématique de notre étude

Nous avons fait le choix d'orienter cette étude autour de deux grandes idées majeures en ce qui concerne l'apologétique. La première vise à évoquer les diverses utilités de l'écriture d'une apologie chrétienne dans notre période. Nous tenterons de comprendre l'utilité de l'apologétique, comment elle s'organise vis-à-vis de l'autorité impériale et de la société romaine. Ainsi, nous verrons que l'apologie a pour caractéristique première d'être une rhétorique de la défense. L'apologétique chrétienne sert à dénoncer les traitements que les chrétiens subissent, les persécutions, l'illégalité de leur foi. C'est pourquoi nous prenons le

parti, certes historique, mais nécessaire, de traiter des différentes persécutions dont il est question dans l’apologétique, comme les persécutions de Dèce ou de Dioclétien par exemple. Toutefois, l’apologétique sert aussi à dénoncer la religion romaine pour ce qu’elle représente. Un discours très acerbe est lancé contre les divinités du panthéon romain, afin bien entendu de considérer le christianisme comme une unique vérité. Une conception qui ne manque pas d’affirmer un paradoxe, le monde romain étant par essence, multiple. Nous nous intéresserons donc au culte romain et sa multiplicité de vérités, afin d’y opposer le culte chrétien. Nous déterminerons ainsi ce qu’il est convenu de nommer les échos et les écarts, nous tenterons de comprendre ce que représente la piété non-chrétienne pour les apologistes.

Toutefois, la défense n’est pas la seule utilité de l’apologétique chrétienne. Sur son autre versant, elle est aussi un très bon medium afin d’éduquer les non-chrétiens, et de galvaniser la foule. Cette face plus positive de l’apologétique montre qu’elle peut aussi être adressée à un lectorat non-chrétien lettré. Lactance en est un excellent exemple, comme nous l’avons déjà évoqué, son écriture tend à expliquer le bien fondé du christianisme à un lectorat intéressé. Dans la même optique, Minucius Felix use des mêmes arguments didactiques. Bien sûr, nous traiterons aussi des détracteurs de l’apologie chrétienne et du christianisme. Celse, Porphyre ou encore Lucien de Samosate ironisent, critiquent, ridiculisent même parfois la croyance chrétienne. Pour autant, connaître la pensée de ces auteurs contre le christianisme nous paraît très important, afin de mettre en relief l’affirmation d’une pensée dans une société qui lui était, au mieux, indifférente, au pire, hostile. Il fallait donc aux chrétiens de très vives exhortations afin de pouvoir tenir dans les temps de persécutions. C’est pour cela que nous avons choisi d’évoquer Cyprien, lequel dans ses correspondances montre l’action d’un évêque, certes en exil, mais dont la plume permet de soulever la masse de ses fidèles. Bien entendu, les martyrs et les confesseurs ne sont pas les plus majoritaires. Mais l’écriture de Cyprien permet de comprendre comment s’organise la vie quotidienne des chrétiens sur place, comment ils résistent aux persécutions, ou comment ils n’y résistent pas.

La deuxième grande idée que nous avons choisi d’exposer dans cette étude est directement liée à la première. Il s’agit de tenter de comprendre comment l’*ethos* chrétien se construit et s’affirme dans l’apologétique. Il est donc primordial dans un premier temps de comprendre comment le christianisme se pense et s’interprète vis-à-vis de la société dans laquelle il évolue. Dans un premier temps, il faut bien considérer que le christianisme se pense comme une croyance de « l’aboutissement ». Un aboutissement du culte juif, d’abord. Les chrétiens pensent en effet que la Révélation, qui constitue le pilier de leur croyance est le témoignage direct d’une meilleure lecture des Écritures que celle qu’ont pu faire les Juifs. Pour eux, les Juifs n’ont pas

su voir en Jésus le Messie tant attendu. Les chrétiens vont dès lors croire en une supériorité de leur foi sur la foi juive, appuyée bien entendu par la mise à mort du Christ par le peuple de Jérusalem. Pour autant, les deux croyances monothéistes répondent bien du même Dieu. Nous tenterons de nous interroger sur ce Dieu unique, qui paraît différer entre la conception juive et la conception chrétienne.

Nous verrons également le christianisme, dans une certaine mesure, comme l'aboutissement des cultes dits « à mystères » venus d'Orient pour la plupart. Ces cultes sont souvent implantés depuis très longtemps dans la société romaine. Si l'on ne peut pas parler de continuité entre ces cultes et le christianisme, il est pourtant admissible que des ressemblances peuvent avoir lieu. Dans la manière de concevoir la mort notamment, bien qu'à cet égard, nous pouvons considérer que le christianisme apporte une nouveauté, en alliant la résurrection du dieu à une véritable transcendance de l'individu.

Toutes ces grandes notions qui rythment la pensée chrétienne ont une empreinte très forte dans la philosophie. Le christianisme semble en effet pouvoir, à bien des égards, y être comparé. Véritable mode de vie ayant des caractéristiques précises, le christianisme s'impose aussi comme un mode de pensée très à part dans la société romaine. Bien que l'apologétique rejette généralement l'ascendance philosophique de la pensée chrétienne, on peut retrouver dans son discours des traces stoïciennes mais surtout néo-platoniciennes pertinentes. Ces deux courants s'approchent parfois très près de la pensée chrétienne, toutefois celle-ci conserve ses particularités, notamment l'affirmation d'une véritable philosophie de l'Amour dont nous aurons l'occasion de reparler et dont les apologètes font de diverses mentions.

L'affirmation de l'*ethos* chrétien passe donc par la volonté d'être un aboutissement, et par l'élaboration d'une vie marginale, à part dans la société romaine. Cette manière de vivre et de penser, nous l'avons compris, bouleverse la société romaine. Il ne faut pas oublier que les convertis viennent de cette même société. Certains Romains, donc, sont séduits par le message chrétien. Le christianisme est l'une des premières croyances pleinement associées au choix personnel. On entre dans le christianisme par conviction personnelle, ce qui n'est pas le cas de la religion juive, ou du culte civil romain. En se convertissant, le chrétien sait qu'il devra faire face à des difficultés, des persécutions et des moqueries. En effet, comme nous l'avons déjà évoqué, les premiers temps chrétiens ne vont pas sans de nombreux obstacles. Notre étude se penchera dans cette optique sur la question du martyre, lié à la question de la conversion puisqu'il touche très souvent une population de nouveaux convertis. Nous observerons le cas des martyrs durant notre période par le prisme du sacrifice. Nous établirons un lien entre le sacrifice du Christ et celui des martyrs. La mort du Christ marque pour les chrétiens la fin du

sacrifice sanglant, pour autant le martyr, certes par choix ou plutôt par vocation, devient un sacrifice sanglant. Nous verrons que les apologistes chrétiens insistent beaucoup sur la bravoure des martyrs, car ils représentent une sorte de caution de la puissance de la foi chrétienne, mais également une assurance de sa véracité. Les non-chrétiens peinent en effet à saisir l'idée de martyr, de ceux qui sont prêts à mourir pour un dieu, mais ils sont parfois admiratifs.

Cela dit, il ne faut pas majorer le nombre de martyrs durant notre période. Pendant les grandes persécutions, comme nous le savons, il y a plus d'apostasies que de confessions. A la suite de la grande persécution de 250, le cas des *lapsi* devient une crise très importante dans l'Église en formation : faut-il leur pardonner afin de préserver le nombre de fidèles ? Nous verrons l'importance majeure de Cyprien dans cette querelle et les difficultés que l'évêque de Carthage traverse alors.

Enfin, nous traiterons de la question de l'ambigüité de la formation d'un *ethos* chrétien dans le monde romain. Si dans l'*Apologeticum*, Tertullien institue déjà la notion de *religio* en 197, cela ne signifie pas que le terme est appliqué dans la société romaine. Au contraire même, l'acceptation du christianisme comme *religio* prend plus d'un siècle. La secte chrétienne reste très longtemps associée à l'idée de « *Tertium genus* », de troisième genre, ni du judaïsme, ni de la religion romaine. Cette place très controversée du christianisme fait partie intégrante de la fondation de son *ethos*, qui se construit davantage face à l'opposition que face à l'acceptation. Ainsi, nous verrons que la notion de *religio* permet aux chrétiens d'affirmer peu à peu leur *ethos*. Entre les lignes de l'apologétique chrétienne, c'est toute la mutation d'une société que l'on entrevoit. Deux conceptions du monde s'appréhendent, se rencontrent et entrent finalement en collision.

L'écriture apologétique : se défendre, éduquer, galvaniser

L'émergence dès le I^{er} siècle de l'écriture de l'apologie témoigne d'une nécessité des auteurs chrétiens d'organiser une contre position vis-à-vis de l'Empire. Le peuple non-chrétien reste donc le principal destinataire de l'apologétique, car il constitue une source d'opposition constante au christianisme. De l'homme du peuple à l'homme lettré, les chrétiens font face à une vague de désaccords quant à leurs agissements et leur doctrine. L'apologétique sert donc dans un premier temps à dénoncer l'injuste traitement des chrétiens dans l'Empire, à faire état des points d'incompréhension entre les chrétiens et les Romains de l'Empire. Mais elle sert aussi dans un second temps à émettre une vive critique de la religion romaine, proclamant par un jeu de miroir inversé, parfois contestable, le christianisme comme la « *vera religionem veri dei*⁵ » pour reprendre le terme de Tertullien.

Il faut attendre quelques années après l'*Apologeticum* pour que les auteurs chrétiens émettent une littérature plus didactique, à l'attention d'un non-chrétien lettré. Minucius Felix ou encore Lactance transmettent par leur écriture tout un système de valeurs et de pensée propres au christianisme, afin d'amener le lecteur romain à s'interroger sur la nature de ses croyances. L'écriture apologétique peut également dépasser le cercle des lecteurs non-chrétiens, afin de galvaniser une foule chrétienne convertie. Ainsi, Cyprien dans ses *Epistulae* donne à lire le message qui galvanise, dans une période de persécutions particulièrement complexe dans l'histoire du christianisme naissant.

1. L'apologie à destination des non-chrétiens

L'émergence du christianisme entraîne, pour les non-chrétiens, la prise en compte de cette nouvelle secte⁶, qui prend de plus en plus d'ampleur au fur et à mesure que les années passent. Des persécutions contre ce culte incompris sont endurées dès le règne de Néron au premier siècle, et deviennent institutionnelles en 250 durant le règne de Dèce. L'apologie chrétienne a donc pour but la dénonciation du traitement des chrétiens dans l'Empire, mais aussi la défense face à une incompréhension totale de leur doctrine du point de vue romain. Cette défense sert également à mettre en lumière les cultes romains comme étant pervertis, ne relevant que d'une

⁵ Tertullien, *Apologeticum*, XXIV,2 : « vraie religion du vrai Dieu ».

⁶ Il faut y voir ici le latin « secta » c'est-à-dire « séparé de », employé pour désigner un groupe religieux distinct de la religion civile majoritaire. Une secte désigne aussi bien les chrétiens que les cultes isiaques par exemple.

adoration des idoles. Le christianisme apparaît dès lors comme la croyance la plus proche d'une vérité universelle.

1.1 Accuser et dénoncer l'iniquité romaine

Si l'apologétique sert à se défendre dans son ambition la plus essentielle, c'est d'abord afin de dénoncer les conditions de vie et le traitement des chrétiens de l'Empire dès les premières années d'implantation visible du christianisme. Persécutés à de nombreuses reprises dans la société romaine, on les considère comme « *religio illicita* », c'est-à-dire un culte interdit et réprimandé. Les chrétiens sont la cible de beaucoup d'accusations, de la part des autorités. Ils sont également les victimes des répressions populaires. Les chrétiens font face à une incompréhension globale de leur doctrine qui ne correspond pas à la pensée romaine de l'époque.

1.1.1. La dénonciation du traitement des chrétiens dans l'Empire

Le christianisme n'inquiète pas tout de suite les autorités romaines. Dans ses premières années d'existence tangible, le christianisme se confond souvent dans l'esprit des Romains avec l'autre grande religion monothéiste connue : le judaïsme⁷. Il faut attendre le milieu du I^{er} siècle pour que les chrétiens ne soient plus considérés comme des Juifs, mais bien comme une secte à part entière. Dès lors, des persécutions, qui s'apparentent plutôt à des pogroms ont lieu, sporadiquement. On observe généralement dans l'histoire du traitement des chrétiens dans l'Empire une nette distinction entre la période avant 250, et celle instituée par Dèce.

a) La gestion des chrétiens de l'Empire avant 250

Il ne faut pas toujours se fier avec ferveur à ce que disent les récits chrétiens vis-à-vis de leur traitement dans l'Empire. Dans l'*Apologeticum* par exemple Tertullien affirme que l'empereur Néron, très hostile aux chrétiens qu'il considère bien vite comme de véritables boucs-émissaires, serait le premier des grands persécuteurs. Il dit à ce sujet : « Néron le premier sévit avec le glaive impérial contre notre secte, qui se levait précisément alors à Rome⁸ » Son édit, l'*Institutum Neronanum*, aurait été à l'origine des premiers meurtres de chrétiens. La

⁷ Voir *infra*, p67.

⁸ Tertullien, *Apologeticum*, V, 3 : « primum Neronem in hanc sectam cum maxime Romae orientate Caesariano glado ferocisse ».

vérité des propos de Tertullien est aujourd’hui remise en cause. Marcel Simon et André Benoit opposent la certitude de Tertullien avec un état de fait : la sporadicité des attaques contre les chrétiens ne correspondant pas au respect d’un édit impérial, elle témoigne plutôt d’un climat global d’hostilité envers les chrétiens⁹, perçus alors comme des marginaux, des facteurs de troubles à l’ordre public. Les chrétiens pratiquent une *religio illicita*, un culte illicite et incompris. Tertullien fait déjà mention de la torture utilisée contre les chrétiens afin de les faire avouer leurs « fautes »¹⁰, il s’agit en vérité plus de problèmes locaux, liés notamment à l’expansion chrétienne en Afrique du nord, plutôt qu’à une volonté impériale propre. Ainsi, la lettre de Pline le Jeune à Trajan constitue un bel exemple de la place particulièrement ambiguë des chrétiens de l’Empire dont nous reparlerons ultérieurement¹¹.

Dans son œuvre, Tertullien n’hésite pas à faire remarquer que durant le règne de Néron ses disciples « Ils sèment avec joie le sang des chrétiens ¹² ». Pour autant, on ne peut être certain aujourd’hui que d’une chose : les chrétiens avant 250 apparaissent bien comme des boucs-émissaires publiques, victimes de pogroms localisés. Cependant, avant cette date marquante en ce qui concerne les persécutions chrétiennes, Jean Daniélou précise qu’il ne faut pas faire porter aux Empereurs la responsabilité de toutes les persécutions, elles procèdent plutôt d’une méconnaissance de la doctrine chrétienne et d’une crainte populaire grandissante¹³.

Ces persécutions sporadiques sont également très liées aux gouverneurs des provinces concernées. Ce sont eux qui géraient localement la population chrétienne. Ils pouvaient, le cas échéant, demander une jurisprudence à l’Empereur si le cas chrétien devenait trop épineux comme le précise Paul Mattei¹⁴. Il ne faut donc pas forcément accorder aux « mauvais princes » toutes les persécutions, car avant la *supplicatio* générale, ce sont bien les gouverneurs de provinces qui prenaient en charge le christianisme.

Tertullien avait bien saisi cette idée, l'*Apologeticum* étant justement un réquisitoire contre les gouverneurs de Province. Il se fait alors la voix de tous les chrétiens réunis pour dénoncer l’injustice faite¹⁵. Il se fait par ailleurs plutôt compréhensif au sujet de Septime Sévère,

⁹Marcel Simon, André Benoit, *Le judaïsme et le christianisme antique d’Antiochus d’Épiphanie à Constantin*, Paris : PUF, 1968, p129.

¹⁰ Tertullien, *Apologeticum*, II, 12 : « *Si enim soletis dicere homicidae « Nega », laniari iubere sacrilegum, si confiteri perseveraverit* », « C’est ainsi en effet que vous avez coutume de dire à un homicide : « Nie » ; et un sacrilège, que vous faîte déchirer, s’il persiste à avouer ».

¹¹ Voir *infra*, p110.

¹² Tertullien, *Apologeticum*, XXI, 25 : « *saevitiam sanguinem Christianum seminaverunt* ».

¹³ Jean Daniélou, *L’Église des premiers temps, des origines à la fin du III^e siècle*, Paris : éditions du Seuil, 1985, p95.

¹⁴ Paul Mattei, *Le christianisme antique de Jésus à Constantin*, Paris : Armand Colin, 2008, p143.

¹⁵ Tertullien, préface de l'*Apologeticum*, pXXXIX : « Tertullien sait bien que [...] les persécutions continueront à sévir. Mais, au-delà des juges, il veut atteindre le public, païen et chrétien, car il sait que si la vérité éclate au grand

l'empereur en place pendant l'écriture de l'*Apologeticum*. Aucune mention n'est faite d'un édit promulgué par l'empereur contre les chrétiens, visant à interdire l'entrée de nouvelles recrues dans le christianisme. Cette interdiction crée pourtant une vague de persécutions. Durant sa période montaniste¹⁶ Tertullien reviendra sur son point de vue souple au sujet de l'empereur. Mais encore une fois, l'édit de Septime Sévère ne s'institue dans l'Empire que sous l'égide des gouverneurs de province et selon leur zèle. A Carthage par exemple, l'édit est mis en vigueur avec beaucoup d'emphase, interdisant l'asile aux chrétiens. Si Septime Sévère cherchait simplement à empêcher les baptêmes, dans certaines régions christianisées l'interdiction se transforme rapidement en persécutions de la population chrétienne. Ce sont bien les gouverneurs de Provinces qui sont à l'instigation de ces pogroms, répondant très souvent à une hostilité populaire.

En 250 le schéma institutionnel des persécutions change radicalement. L'empereur Dèce accède au pouvoir et avec lui, une nouvelle perception du traitement des chrétiens de l'Empire voit le jour.

b) *La supplicatio générale de Dèce*

Cyprien dans ses *Epistulae* nomme aisément l'empereur Dèce « Le grand serpent¹⁷ », rappelant les paroles de Lucianus qui le considère « *metatorem antichristi* » le précurseur de l'Antéchrist, dans la vision apocalyptique très présente dans l'esprit des chrétiens contemporains.

Pour comprendre d'où vient la haine vouée à l'empereur Dèce, il faut bien saisir quelles ont été les grandes inclinations de son règne, très court, puisqu'il s'étend seulement de 249 à 251. Dèce est un empereur soucieux de revenir à une religion romaine bien plus traditionnelle, basée sur le *mos maiorum*, à savoir le respect absolu aux coutumes et aux mœurs des anciens.

En parallèle de cela, le règne de l'empereur se teinte dans le courant du III^e siècle d'un versant plus oriental. Les *principes* romains s'inspirent des rois absous de l'est, et le pouvoir impérial ainsi que son culte deviennent de plus en plus prépondérants¹⁸.

jour, [...] s'il venge l'honneur de ses frères, il les confirmera dans la foi et il ralliera les esprits sincères, que l'héroïque persévérance des martyrs fait réfléchir [...].».

¹⁶ Le montanisme est un mouvement à l'intérieur-même du christianisme, jugé hérétique à son époque. Il prévoyait la descente de la Jérusalem nouvelle depuis le Ciel dans des temps très proches. Un ascétisme très lourd était prononcé. À la fin de sa vie, Tertullien devient un fervent défenseur du montanisme, le rendant ainsi hétérodoxe aux yeux de l'Église.

¹⁷ Cyprien, *Epistulae*, Epistula XXII, « *anguem majorem* »

¹⁸ Lucien Cerfiaux, Julien Tondriaud, *Un concurrent du christianisme, le culte des souverains dans la société gréco-romaine*, Desclée, 1957, p396.

Au moment de la *supplicatio* générale, le christianisme est très implanté dans l'Empire. La secte chrétienne n'est toujours pas licite, cependant de grandes périodes d'accalmie ont lieu. Les chrétiens peuvent se réunir, construire des églises, et bien que l'hostilité envers eux soit toujours présente, ils jouissent d'une certaine liberté de culte. Cette paix accordée aux chrétiens est intimement liée au contexte politique ; tant que l'Empire n'est pas menacé, les communautés chrétiennes profitent d'une certaine liberté.

Mais en 249, le territoire romain est attaqué par les peuples barbares, les Goths sont littéralement aux portes de Rome. Dans ce climat insurrectionnel, l'Empereur a besoin de resserrer les liens autour du culte romain et de son propre culte¹⁹ afin de rallier son peuple à une cause commune. C'est dans ce contexte que naît la *supplicatio* générale, provoquant une très grande vague de persécutions.

Elle n'a pas proprement vocation à voir mourir des chrétiens, mais plutôt à s'assurer de leur loyauté. Elle consiste en une obligation de sacrifier pour l'Empereur de la part des citoyens. Chacun d'entre eux était reçu par les autorités et devait faire un petit sacrifice, voire simplement brûler un peu d'encens en l'honneur de l'Empereur. Ensuite, le citoyen se voyait remettre un *libellus*, gage qu'il avait bien sacrifié. Ainsi, Dèce compte rallier le plus de citoyens à la religion romaine. Néanmoins, cette obligation impériale marque le début de persécutions institutionnalisées c'est à dire venant directement du pouvoir impérial. Il ne s'agit donc plus de pogroms sporadiques, mais bien d'une volonté du pouvoir de ramener les citoyens dans la *religio*²⁰ romaine.

La *supplicatio* générale deviendra l'élément déclencheur d'une des plus grandes oppositions religieuses du III^e siècle. En effet, il ne faut pas penser que tous les chrétiens sont alors prêts à aller jusqu'au martyre pour confesser leur foi. Les apostasies en 250 sont, au contraire, nombreuses. Et nombreux sont aussi les chrétiens qui, une fois Dèce mort en 251, souhaitent revenir vers le Christ. On les appelle les *lapsi*, littéralement « ceux qui ont trébuché ». Cyprien est au cœur de cette querelle et ses *Epistulae* font état des difficultés liées au contexte religieux de l'époque²¹.

¹⁹ Paul Mattei, 2008, op.cit, p144.

²⁰ Voir *infra*, p114.

²¹ Voir *infra*, p104.

c) Les persécutions de Dioclétien

Avec la persécution de Dèce, s'il fallait retenir une autre grande persécution marquante dans l'histoire des premiers temps du christianisme, celle de Dioclétien dont Lactance est témoin paraît fort à propos.

Nous sommes trente-quatre ans après Dèce lorsque Dioclétien revêt la pourpre impériale. Lactance se trouve alors à la cour de l'empereur, il est précepteur des enfants de celui-ci. La politique impériale est à la tétrarchie, c'est-à-dire le regroupement de deux « Augustes » ; les Empereurs que l'on pourrait qualifier de « principaux » dont l'un est en Orient, l'autre en Occident. Et chaque Auguste est aidé et suivi d'un César, un « sous-Empereur » préparé pour prendre la suite de l'Auguste la plupart du temps et qui s'occupe d'une partie de l'Empire. Ces dispositions exceptionnelles sont dues à la taille de l'empire qui s'étend depuis le nord de la Bretagne et jusqu'à la Judée. Un seul Empereur ne suffit pas pour gérer une telle superficie. Dioclétien est donc l'Auguste d'Orient, il est aidé dans sa tâche par Galère, que Lactance critique de manière acerbe. Celui-ci considère en effet que c'est Galère qui aurait poussé Dioclétien dans sa politique contre les chrétiens²². Il faut y voir ici une remarque plutôt commune de l'apologétique chrétienne sur les mauvais empereurs. Lactance dans *De mortibus persecutorum*, ira même jusqu'à insinuer que Galère est le fils d'une sorcière dace et d'un Romain fanatique²³. Il est tout à fait recevable à l'époque dans la tradition chrétienne de considérer les mauvais conseils prodigués par Galère comme le témoignage de son ascendance démoniaque.

Toutefois, il ne faut pas sous-estimer le rôle de Galère dans la vaste campagne antichrétienne du règne de Dioclétien. Celui-ci manipule les intrigues de cour, très nombreuses dans la romanité tardive. En effet, il souhaite discréder le César d'Occident, Constance Chlore, ayant de fortes accointances avec le christianisme²⁴. Pour cela, il distille dans l'esprit de Dioclétien, empereur âgé, attaché au *mos maiorum*, des pensées fortement hostiles au christianisme.

Toujours est-il que Galère n'est pas le seul responsable de ce revirement traditionnaliste de l'Empire. Pour Dioclétien, les chrétiens restent purement inassimilables avec la logique de l'Empire, ils sont un facteur aggravant des désordres publiques. L'empereur a une vision très arrêtée de ce que doit être le culte public et il renforce également son propre culte, prétendant

²² Anne Bernet, *Les chrétiens dans l'empire romain, des persécutions à la conversion, I^e-IV^e siècles*, Paris : Perrin, 2003, p431.

²³ Simon Claude Mimouni, Pierre Maraval, *Le christianisme des origines à Constantin*, Paris : PUF, 2007, p347.

²⁴ Anne Bernet, 2003, op.cit, p430 : l'épouse de Constance Chlore, Hélène, est en effet chrétienne.

descendre de Jupiter²⁵. Il est aussi un fervent adorateur d'Apollon, il consulte très souvent son oracle à Milet, et ce dernier lui prodigue des conseils fréquemment hostiles au christianisme. Ce dernier n'est plus alors une petite religion orientale discrète, mais bien un culte établi en ce début du IVème siècle. Le couper à la racine ne sera pas une chose aisée et il faudra quatre édits de l'empereur afin de faire perdre aux chrétiens la paix dont ils étaient si satisfaits. Les premières hostilités sont déclenchées le 7 des calendes de mars²⁶, le jour de la fête dédiée à Jupiter que l'on appelle les *Terminalia*, célébrant le roi du ciel comme créateur de toutes choses. Le moment semble opportun. Ce premier édit interdit les réunions chrétiennes et ordonne la destruction des lieux de culte. Le deuxième édit concerne l'incarcération des clercs, le troisième ordonne à ceux-ci de sacrifier, le quatrième donne l'ordre à tous les chrétiens de sacrifier.

Les persécutions de Dioclétien dépassent celles de Dèce du point de vue institutionnel et concernant le nombre d'apostasies et de victimes.

A la mort de Dioclétien, Galère accède au pouvoir et les persécutions continuent. Il faudra attendre le successeur de Galère, le bien connu Constantin pour que le christianisme prenne, en plus de l'essor culturel et cultuel dont il est le garant, un véritable poids politique.

d) *L'hostilité populaire*

Depuis la naissance du christianisme et jusqu'à sa reconnaissance politique par Constantin, la foule constitue un membre à part entière dans les persécutions contre les chrétiens. L'hostilité populaire est en effet bien souvent, *a fortiori* avant 250, l'élément déclencheur des pogroms. L'hostilité, comme le précise Jean Daniélou, vient bien surtout de la vindicte populaire²⁷. Les chrétiens apparaissent en effet comme de véritables boucs-émissaires de la société. Dès qu'une catastrophe frappe l'Empire, les accusés sont toujours les chrétiens qui sèmeraient par leur impiété le malheur public.

Dès le deuxième siècle, des rescrits de Trajan interdisent des délations publiques de chrétiens, mais malgré ces précautions, les gouverneurs cèdent parfois à la pression populaire²⁸ afin de calmer la foule. Origène, dans le *Apud Celsus* n'hésite pas à faire remarquer que les persécutions reprennent systématiquement lorsque la foule tient les chrétiens responsables²⁹. La pression populaire est très forte, les gouverneurs de provinces ont parfois du mal à contenir

²⁵Anne Bernet, 2003, op.cit, p405 : d'où le surnom de « Jovius » donné à Dioclétien, « celui qui émane de Jupiter ».

²⁶ Le 23 février 303.

²⁷ Jean Daniélou, 1985, op.cit, p96.

²⁸ Anne Bernet 2003, op.cit, p100.

²⁹ Origène, *Apud Celsus*, Livre VI.

la foule. Cependant, dans l'*Apologeticum*, Tertullien rappelle ceci : « Je vous le demande : avant Tibère, c'est-à-dire avant l'avènement du Christ, combien de calamités ne désolèrent pas la terre et les cités !³⁰ ». Le christianisme ne peut donc sembler raisonnablement responsable de toutes les calamités romaines. Ce bon sens qui qualifie l'auteur dénote une certaine crainte absurde et sans fondement de la part d'une foule souvent ignorante de ce que forment les dogmes chrétiens.

Beaucoup d'auteurs considèrent également que c'est la foule qui crée les martyrs, on peut citer par exemple à ce sujet le martyre de Saint Polycarpe. L'évêque de Smyrne meurt vraisemblablement autour de 155 de notre ère, et c'est la foule qui le condamne à mort lors de jeux. Des « à mort Polycarpe » se font entendre dans la foule, quand bien même le comportement de l'évêque, qui reste de marbre, conscient que le moment de son martyre est arrivé³¹.

Il faut bien considérer aussi que l'hostilité populaire fait partie intégrante de l'histoire chrétienne. Le Christ lui-même étant un rejeté de la foule, lors de son jugement puis de sa crucifixion, on peut lire par exemple dans l'évangile de Jean : « Mais Pilate, qui désirait relâcher Jésus, adressa de nouveau la parole à la foule, qui se mit à crier : Crucifie-le ! Crucifie-le !³² ». La foule revêt donc l'aspect d'un antagoniste principal au christianisme, exerçant une pression toujours plus grande.

La peur et l'incompréhension face au christianisme sont au cœur des différents pogroms et persécutions. Le culte chrétien est mal considéré par la foule, parce qu'il n'est pas intelligible pour elle. Dès lors, le christianisme se trouve en proie à beaucoup d'accusations très reprises dans les différentes apologies. Celles-ci prennent leurs sources dans le mystère qui plane pour les Romains autour du christianisme.

1.1.2. « *Non licet esse vos* » les chrétiens face à l'incompréhension de leur doctrine :

Dans une lettre aux corinthiens, Paul explique que Jésus sur la croix est « scandale pour les juifs, folie pour les païens³³ ». On peut aisément saisir ici l'incompréhension fondamentale que représente le christianisme dans l'esprit des non-chrétiens. S'il est moqué, décrédibilisé par les

³⁰ Tertullien, *Apologeticum*, XL, 3 : « *Oro vos, ante Tiberium, id est ante Chrisi aduentum, quantae clades orbem et urbem ceciderunt ?* »

³¹ Anne Bernet, 2003, op.cit, p130.

³² Évangile selon Jean, 23.

³³ Paul, *épîtres aux corinthiens*, 1, 24.

lettrés³⁴, les accusations de la foule procèdent plus d'une sorte de peur, d'un rejet d'un mysticisme chrétien supposé mais mal connu. Minucius Felix, un continuateur de Tertullien, écrit dans le premier quart du III^e siècle l'*Octavius*, une réponse logique et argumentée à la plupart des crimes dont les chrétiens sont inculpés.

a) *Les accusations à l'encontre des chrétiens, reflet de la crainte de la société romaine*

A son apparition, la secte chrétienne est confondue par la population romaine avec le judaïsme. Elle est perçue comme une branche rapportée de la religion juive et la distinction ne sera vraiment faite qu'au début du II^e siècle. Dès lors, les droits supposés des Juifs dus à leur ancienneté disparaissent³⁵. S'instaure alors un nouveau paradigme quant à leur présence dans l'Empire et les chrétiens, soumis, comme nous l'avons vu à une certaine hostilité populaire sont aussi la cible de très nombreuses accusations. Tous les apologètes de la période en font mention, à commencer par Tertullien dans l'*Apologeticum*, qui rappelle dans sa formule célèbre « *Non licet esse vos*³⁶ » que le statut des chrétiens reste amplement fluctuant et la cible de diffamations et de quolibets. Il développe longuement cette idée au sein de l'œuvre, critiquant d'une manière très logique toutes les accusations émises à l'encontre des non-chrétiens. Comme souvent dans son œuvre, c'est le bon sens qui le caractérise le mieux. Il rappelle par exemple qu'aucune preuve n'a jamais été apportée de l'immoralité des chrétiens en ces quelques mots desquels on sent poindre l'ironie : « Démontrez-le donc, si vous y croyez, ou n'y croyez pas, si vous ne le démontrez pas³⁷ ». Pourtant, les accusations sont alors nombreuses dans l'Empire. On pense que les chrétiens font notamment des banquets où ils dévorent des enfants. Tertullien s'en défend largement, rappelant que le sang d'un enfant n'a jamais valu l'immortalité³⁸, et que ce que ne pourrait pas faire un Romain lambda, alors un chrétien ne le pourrait pas non plus. L'auteur a alors cette formule forte : « Un chrétien est un homme, il est ce que tu es³⁹ ». Pour se défendre de ces accusations très graves, Tertullien utilise l'attaque. Au sujet des sacrifices d'enfants il rappelle la prégnance encore dans la société romaine d'un culte à Saturne où des sacrifices humains avaient lieu. Jean-Marie Vermander rappelle que le culte de ce dieu

³⁴ Voir *infra*, p47.

³⁵ Eric Robertson Dodds, *Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse, aspects de l'expérience religieuse de Marc Aurèle à Constantin*, Paris : les belles lettres, 2010, p118.

³⁶ « Vous n'êtes pas licites ».

³⁷ Tertullien, *Apologeticum*, VII, 2 : « *Ergo aut eruit, si creditis aut nolite, qui non erutis* ».

³⁸ *Ibid*, VIII, 1 et 2 : « *De hoc enim quaero, an et qui credideris tanti habeas, ad eam tali conscientia pervenire* », « je demande à ce sujet : Toi qui le crois, penses-tu que cela vaille la peine d'arriver à la vie éternelle avec une pareille conscience ? ».

³⁹ *Ibid*, « *Homo est enim et Christianus, quod et tu* ».

avait une grande résonnance à l'époque, et qu'ainsi il constituait dans l'esprit des Romains un vrai référent culturel⁴⁰.

Le mystère qui plane autour de la secte chrétienne mène également la foule à penser que les chrétiens boivent du sang humain, sont incestueux car ils se nomment tous « frères et sœurs ». Pour Simon Mimouni et Claude Maraval, il faut considérer ce point de vue sur les chrétiens comme une chose relativement commune : c'est la haine et la crainte d'un peuple pour un autre peuple, plus petit et plus caché, qui vit dans l'ombre⁴¹. Ainsi, dans sa hargne contre les calomnies, Tertullien souhaite surtout gagner une sorte de procès d'intention vis-à-vis du peuple romain⁴², il veut prouver que les chrétiens ne doivent pas être vus comme des objets de crainte populaire, mais plutôt comme des gens de bien, oeuvrant par leurs prières pour une sorte de salut universel. Il rappelle par exemple que les chrétiens n'ont en aucune façon le droit de faire mourir l'enfant venant de sa mère, « tout fruit est déjà dans le germe » selon la formule de l'apologète⁴³.

Paul Veyne le précise bien, les doutes créés par l'émergence du christianisme font de ses adeptes « des énigmes posées, donc des monstres⁴⁴ ». L'affirmation du statut des chrétiens comme Homme, à l'instar des non-chrétiens est un coup de force doctrinal de Tertullien. Celui-ci peut en effet, comme une phrase miroir, répondre directement à la calomnie qui disait alors que les chrétiens, comme les monstres, avaient « d'autres rangées de dents, d'autres organes pour la passion incestueuses⁴⁵ ». Tertullien par son discours tend à ramener les consciences dans la sphère de la raison, il rappelle pour mémoire que les chrétiens ne participent pas aux sacrifices sanglants, et que, détestant le sang des animaux, on peine à concevoir qu'ils puissent adorer celui des enfants⁴⁶.

Ce qu'il faut comprendre derrière ces nombreuses calomnies, c'est une véritable incompréhension dogmatique entre les chrétiens et les Romains. Contrairement à d'autres cultes présents à cette époque, comme les cultes dits « à mystères⁴⁷ », le christianisme est très difficilement intelligible par un Romain. Le seul monothéisme connu, le judaïsme, s'en sépare

⁴⁰ Jean-Marie Vermander, La polémique de Tertullien contre les dieux du paganisme. *Revue des Sciences Religieuses*, 53-2, 1979, p113 : c'est bien du Saturne africain dont parle Tertullien ici, un culte répandu dans la région de Carthage. Il est également appelé Ba'al Hammon.

⁴¹ Simon Claude Mimouni, Pierre Maraval, 2007, op.cit, p354.

⁴² Jean Daniélou, 1985, op.cit, p99.

⁴³ Tertullien, *Apologeticum*, IX, 8 : « *etiam fructus omni siam in semine est* ».

⁴⁴ Paul Veyne, *L'empire gréco-romain*, Paris : éditions du Seuil, 2005, p471.

⁴⁵ Tertullien, *Apologeticum*, VIII, 5: « *alii ordines dentium, alii ad incestam libidinem nerui* ».

⁴⁶ Ibid, IX,13 : « *Erubescat error vester Christianis, qui ne animantium quidem sanguinem in epulis esculentis habemus* », : « Rougissez de votre aveuglement devant nous autres chrétiens, qui ne regardons pas même le sang des animaux comme des mets qu'il est permis de manger ».

⁴⁷ Voir *infra*, p74.

en effet par bien des aspects, et la secte chrétienne ne se base donc sur rien de connu pour un Romain.

Si Tertullien choisit l'attaque afin de prouver la moralité chrétienne, un de ses continuateurs, Minucius Felix, utilise une autre technique afin de faire face aux nombreuses accusations.

b) *L'exemple d'Octavius comme réponse logique à ces accusations*

La recherche est globalement d'accord aujourd'hui pour considérer que Minucius Felix est un continuateur de Tertullien, car l'on retrouve dans son œuvre des similitudes flagrantes avec l'apologète⁴⁸. Dans l'*Octavius*, à la datation incertaine, autour de 220 de notre ère, Minucius Felix met en scène un dialogue entre deux personnages, Octavius le chrétien et Cécilius Natalis le Romain qui discutent de leurs croyances.

Ce qui frappe le plus dans l'*Octavius*, d'après le mot de la préface de l'œuvre, c'est davantage ce qu'on ne trouve pas dedans, plutôt que ce que l'on y trouve. Il n'y a dans l'*Octavius*, aucune mention des textes bibliques chrétiens. C'est dans ce silence que se niche toute la proposition argumentative de l'auteur : ce texte est à destination des non-chrétiens, il faut donc limiter l'approche dogmatique et préconiser une approche plus didactique, plus construite.

On pourrait aisément nous reprocher ici de ne pas placer l'enseignement de Minucius Felix plus tard dans notre explication, cependant ici, c'est une question de datation que nous avons retenue : Minucius Felix écrit avant les grandes persécutions de Dèce qui marquent un tournant dans la manière de concevoir l'apologie chrétienne. Sa vision didactique des choses n'est à concevoir que dans une période de pogroms, et pas dans la vaste persécution chrétienne qui marquera les auteurs quelques dizaines d'années plus tard.

Le but de Minucius Felix est de créer un climat favorable à l'acceptation du christianisme⁴⁹, mais pour autant, l'auteur témoigne d'une très grande compréhension de la Bible et on ne peut nier sa religiosité profonde. Bien moins belliqueux que Tertullien, Minucius Felix sait que l'on craint ce que l'on ignore, mais va plus loin en présentant une explication qui dissipe la peur.

Minucius Felix est un vrai observateur de son époque. Dans l'œuvre, Cecilius est un sceptique, il représente une partie de la population romaine de l'époque, en questionnement vis-à-vis de la religion. Il prend en effet les traits de philosophes plutôt véhéments de l'époque, comme

⁴⁸ Notamment la notion de *religio*, voir *infra*, p114.

⁴⁹ Minucius Felix, préface d'*Octavius*.

Sénèque ou bien sûr, Celse⁵⁰ qui considèrent alors le christianisme comme une véritable absurdité. Cecilius représente donc le Romain lettré⁵¹, mais paradoxalement il est aussi en proie à toutes les croyances qui gravitent autour de la secte chrétienne. Ainsi, il accuse les chrétiens de tout ce que nous avons déjà dit précédemment. Il représente en lui-même la totalité de la société romaine, du plus cultivé ayant des considérations métaphysiques sur le christianisme en affirmant, par exemple, que le divin est proprement inaccessible au non-chrétien du peuple qui croit avec conviction que les chrétiens réalisent des « festins de Thyeste⁵² ». Minucius Felix rappelle avec ceci un comportement très courant chez les non-chrétiens pour lesquels, l'accès à la philosophie et au monde des idées ne pouvaient pas être à la portée de tout le monde. En témoignent ces mots de Cecilius :

« Et c'est une chose déplorable et qui me met en colère quand on y pense, de voir certains ignorants qui n'ont aucune connaissance des lettres et qui sont tout à fait étrangers dans l'empire des Muses, gens de basses conditions, occupés à des métiers vils et abjects, décider hardiment sur ce qu'il y a de plus grand et de plus important dans la nature, et qui a exercé les philosophes de tous les siècles sans qu'ils aient jamais pu se résoudre⁵³ »

L'attitude de Cecilius est partagée par un bon nombre de Romains lettrés, ironisant devant la population chrétienne, issue de toutes les classes sociales. Le scepticisme représenté par Cecilius est une réalité de l'Empire à l'époque des premiers temps chrétiens, et certains citoyens ne pratiquent plus le culte que pour respecter les lois des ancêtres, mais n'y retrouvent pas autant de sens qu'il y a eu avant eux. Par la parole de Cecilius, Minucius Felix rappelle cette vérité : « Puisque donc les mouvements de la nature sont incertains, ou que nous sommes sous l'empire de la Fortune, combien n'est-il pas plus raisonnable et plus juste de conserver la discipline de ses ancêtres⁵⁴ ».

L'auteur réalise ainsi une compilation des croyances et des attitudes des Romains face aux chrétiens. Il peut ainsi plus aisément prendre le contre-pied de celles-ci, et cela se ressent dans le personnage d'Octavius, un véritable rempart logique contre les accusations formulées par

⁵⁰Ramsay MacMullen, *Le paganisme dans l'empire romain*, PUF, collection les chemins de l'histoire, 1987, p98. Au sujet de Celse, voir *infra*, p47.

⁵¹Paul Mattei, 2008, op.cit, p207 : l'auteur considère que Cecilius peut d'apparenter au pontife Cotta dans le *De natura deorum* de Cicéron.

⁵² Le terme est très repris à l'époque, il vient de la mythologie, Thyeste était le roi légendaire de Mycènes. Son frère Atréa lui a fait manger ses propres enfants.

⁵³ Minucius Felix, *Octavius*, V : « *Itaque indignandum omnibus, indolescentum est audere quosdam, et hoc studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam sordidarum, certum aliquid de summa rerum ac maiestate decernere, de qua tot omnibus saeculis sectarum plurimarum usque adhuc ipsa philosophia deliberat* ».

⁵⁴ Minucius Felix, *Octavius*, VI, « *Cum igitur aut fortuna certa aut incerta natura sit, quanto venerabilius ac melius antistitem veritatis maiorum excipere disciplinam [...]* ».

Cecilius. Dans la préface de l'*Octavius*, le Jean Beaulieu rappelle que Minucius Felix n'est pas forcément novateur, mais qu'il est ingénieux. *Octavius* est construit en jeu de miroir, et il est très clair à lire pour un non-initié au christianisme. Après s'être reconnu dans le personnage de Cecilius, Octavius entre en scène afin de faire connaître le point de vue chrétien. Il reprend une à une toutes les accusations contre les chrétiens en apportant une réponse logique. A titre d'exemple, car l'ouvrage fourmille de références à certaines calomnies. Pour reprendre la critique selon laquelle les chrétiens seraient une foule d'ignorants, Octavius oppose une théorie qui peut surprendre, il considère que «la vérité même est d'autant plus visible que le discours est plus dépourvu d'ornement, parce qu'elle n'est point déguisée par l'artifice de l'éloquence, mais demeure en sa naïveté, comme doit être pour être la règle du bien et du mal⁵⁵». Cela signifie en substance, que parler vrai doit se passer des artifices propres à la rhétorique, et que le plus humble peut avoir un discours de vérité dans le christianisme, notamment parce que son humilité le rapproche de Dieu. Cette idée est fortement reprise par les chrétiens de l'époque et dénote totalement avec l'esprit romain qui déconsidérait totalement la parole des plus humbles, ayant une société basée presque uniquement sur le pouvoir de l'argent⁵⁶. Octavius fait donc ici une démonstration de la morale chrétienne, arguant du fait que tous les hommes peuvent naître avec la même sagesse et que l'argent n'est pas un critère de sélection⁵⁷. On voit nettement ici percer la pensée de l'auteur, et l'on ne peut que considérer sérieusement que Minucius Felix est un chrétien, et *a fortiori* qu'il fait preuve d'une grande ouverture d'esprit et d'un véritable esprit ironique en donnant la parole à un Romain convaincu⁵⁸. Il ne faut en effet pas être trop prompt à prêter à Minucius Felix l'intention de laisser libre court à la pensée non-chrétienne : la volonté de discréder les paroles de Cecilius par un argumentaire chrétien très précis se ressent nettement, ne serait-ce que par la force locutoire d'Octavius dans le récit, largement supérieure à celle de Cecilius, qui s'exprime moins longtemps.

L'esprit didactique de Minucius Felix peut s'interpréter de plusieurs manières : le fait de vivre dans un monde où les chrétiens sont de plus en plus nombreux fait surgir une sorte d'urgence à se faire entendre et comprendre. Le christianisme souhaite, par l'apologétique, gagner du poids

⁵⁵ Minucius Felix, *Octavius*, XVI, 6 : « *Atque etiam, quo imperitor sermo, hoc inlustrior ratio est, quoniam non fucatur pompa facundiae et gratiae, sed, ut est, recti regula sustinetur* ».

⁵⁶ Rappelons ici que le suffrage censitaire était la norme dans la société romaine. Les plus fortunés possédaient un fort réseau de clientèle dont ils s'occupaient et qui leur était totalement dévoué.

⁵⁷ Minucius Felix, *Octavius*, XVI, 5. « *Unde apparet ingenium non dari facultatibus nec studio parari, sed cum ipsa mentis formatione generari.* » : « De sorte que l'esprit ne vient pas avec les biens, et n'est pas le fruit de l'étude, mais que c'est un avantage de la naissance ».

⁵⁸ Pierre de Labriolle, *La réaction païenne, étude sur la polémique anti-chrétienne du I^e au V^e siècle*, éditions du cerf, 2005, p192.

dans la société romaine. Mais il faut aussi répondre à une autre question, peut-être plus complexe et dont la réponse prend plusieurs siècles avant d'être convaincante : peut-on être chrétien et citoyen romain ? C'est toute la problématique qui se développe autour de l'apparition d'un *ethos* chrétien, car celui-ci oscille entre la volonté de se faire comprendre et le besoin inéluctable d'affirmer sa croyance comme l'unique vérité. Ainsi, l'apologétique chrétienne dénonce ardemment le culte des faux dieux.

1.2. Écrire contre la religion romaine : la dénonciation du culte des faux dieux

Dans les premiers temps du christianisme, la religion romaine n'est plus celle de l'époque classique. Elle s'est transformée avec la proclamation de l'Empire et l'émergence du culte de la personnalité de l'Empereur. Ces inflexions dans la religion romaine ont plus que jamais lié la citoyenneté romaine avec le fait de pratiquer la religion de l'Empire. L'apologétique chrétienne critique de manière très acerbe le culte romain, considérant bien entendu qu'il s'agit d'un culte perverti. Pour illustrer l'ignominie de ce culte, les apologistes utilisent bien entendu le contre-exemple du christianisme, considéré comme la religion de la vérité.

1.2.1. La dénonciation de la religion romaine comme d'un culte perverti

La religion romaine n'est pas seulement une question de foi, elle est également le pilier de la formation citoyenne des individus de l'Empire. Dans les premiers temps du christianisme, le culte à l'Empereur romain est renforcé par l'émergence de nouvelles croyances venues de l'Orient. Les chrétiens, bien entendu, s'opposent formellement à ces hommages rendus et la critique de la religion romaine au sein de l'apologétique se fait très acerbe.

a) *La religion romaine des premiers temps du christianisme : piété et citoyenneté*

Une critique très commune contre le christianisme affirme que les chrétiens sont impies, irrespectueux de la religion. Cet argument peut étonner, mais pourtant, pour un Romain cela peut aisément s'entendre. En effet, dans l'Empire, la religion et la citoyenneté se confondent presque totalement. Être un Romain, c'est pratiquer la *religio* romaine, le culte civique. Les Romains considèrent donc impossible qu'un citoyen ne soit pas de religion romaine, puisque la vie de la cité se construit uniquement autour des rituels liés aux cultes. La différence entre la culture romaine et la religion est très difficile à tracer.

Les Romains ne considèrent pas que la première occupation des dieux soit le destin des Hommes. Paul Veyne rapporte une lettre de Pline le Jeune lors de l'éruption du Vésuve. La lettre dit ceci : « Ici on levait les mains au ciel ; là on se persuadait qu'il n'y avait plus de dieux, et que cette nuit était la dernière, l'éternelle nuit qui devait ensevelir le monde⁵⁹ ». Pline considère que les dieux les ont quittés, et que, lors de catastrophes, ils ne restent visiblement pas pour aider les mortels⁶⁰. Si la foi chrétienne est au cœur de la vie du croyant, les Romains n'exercent cette piété que dans le geste sacrificiel⁶¹. Le sacrifice relève d'une sorte de relation mercantile avec les dieux, où les Romains affirment leurs croyances en échange d'une aide de la part des divinités. Ainsi, il est concevable de demander aux dieux un bienfait ou une aide particulière, lorsque l'on a besoin de lui. Le but d'une cité est donc de préserver la bienveillance des dieux, en accomplissant pour eux des sacrifices.

Pour autant, le culte n'est pas superficiel. Nous avons vu précédemment l'importance *du mos maiorum* pour les Empereurs, il faut considérer la religion romaine dans son ensemble comme une véritable « ancre de survie⁶² », une tradition millénaire à laquelle la grandeur de Rome dans l'esprit des Romains est totalement liée. La tradition et l'ancienneté sont deux choses primordiales pour les Romains, ainsi le culte des dieux est ritualisé et basé sur des vérités ancestrales. Tout manquement à ces traditions est jugé comme une impiété terrible, d'autant qu'il remettrait en cause l'équilibre cosmogonique du monde, mais aussi l'équilibre sociétal de l'Empire en entier.

Pour un Romain en effet, les dieux vivent dans le monde actuel, ils sont juste des entités extra-terrestres immortelles⁶³, comme le précise Paul Veyne ils « ne valent pas mieux que les Hommes, ils sont juste plus puissants⁶⁴ ». On comprend alors aisément la dichotomie fondamentale entre un non-chrétien pieux, qui accomplit les sacrifices aux dieux, les considérant comme des « hommes améliorés » et la vérité transcendante du Dieu chrétien, tout-puissant, omniscient et créateur de toute chose.

Ne pas rendre honneur aux dieux, c'est donc mettre en danger la cité tout entière, voire même l'Empire. Comme nous l'avons précédemment évoqué avec les différentes vagues de persécutions, le but absolu de ces répressions n'est pas la mort des chrétiens, mais bien de tenter

⁵⁹ Pline le Jeune, *Epistula* [6;20] à Tacite : « *multi ad deos manus tollere, plures nusquam iam deos ullos aeternamque illam et nouissimam noctem mundo interpretabantur* »

⁶⁰ Paul Veyne, 2005, op.cit, p422.

⁶¹ Bruno Delorme, *Le Christ grec, de la tragédie aux évangiles*, Paris : Bayard 2009, p107.

⁶² Pierre de Labriolle, op.cit, p191.

⁶³ Paul Veyne, 2005, op.cit, p421 : on distingue d'ailleurs l'animal, qui n'est pas doué de raison et qui est mortel, l'homme, mortel également mais doué de raison et les dieux, doués de raison et immortels.

⁶⁴ *Ibid*

de les faire revenir dans le rang de la citoyenneté, précisément afin d'assurer la pérennité de l'Empire.

Bien sûr, un argument peut surprendre. Nous savons combien la religion romaine est d'ordinaire syncrétique, incluant aisément dans son panthéon les dieux des autres croyances. En effet, la *religio* romaine concerne l'observance du culte civique, et toutes les autres croyances comme les cultes venus d'orient par exemple, sont du domaine de la *supersticio*, la croyance privée⁶⁵, terme qui peut apparaître parfois comme péjoratif. Le christianisme est même parfois rapproché du terme de « *deisidamonia* », la peur des démons, qui est très mal vue dans la société romaine. Tant que le respect de la *religio* est assuré, les citoyens peuvent néanmoins pratiquer un culte privé différent. Néanmoins, on comprend aisément que cela est impossible avec le christianisme, qui considère le culte romain comme une apostasie. Dans l'*Apologeticum*, Tertullien affirme même que « C'est ainsi qu'on se rend au Capitole et c'est ainsi qu'on va au marché aux légume [...] la divinité est adjugée au plus offrant ! »⁶⁶. Cette vision bien évidemment acerbe de la religion romaine rappelle malgré tout que la relation des non-chrétiens avec leurs dieux ne répond plus forcément à l'envie d'élévation spirituelle qui apparaît dans la même période, et à laquelle semble mieux répondre la philosophie⁶⁷, ou les cultes « à mystères » pour une partie lettrée de la population.

Toutefois, il y a un culte qui est maintenu avec une grande ferveur. Il s'agit de celui qui est lié à l'Empereur lui-même. Depuis Auguste, il a pris une véritable importance dans le bon fonctionnement de l'Empire.

b) *Le culte à l'Empereur*

Un Empereur romain, ce n'est pas un simple citoyen. Lors de son accession au pouvoir, c'est sur cette idée principale qu'Auguste s'est appuyé. Il affirme être le détenteur de la *Felicitas*, une sorte de protection des dieux qui leur apporte gloire et victoire⁶⁸. Pour autant, l'Empereur n'est pas divinisé de son vivant, il est *divus*, et non pas *deus*⁶⁹. La distinction est extrêmement importante, nombre d'Empereurs « *deus* » comme Néron ou Caligula ont été

⁶⁵ Maurice Sachot, *Quand le christianisme a changé le monde*, Paris : Odile Jacob, 2007, p93.

⁶⁶ Tertullien, *Apologeticum*, XIII, 5: « *Sic Capitolum, sic olitorium forum petitur [...] divinita addicta conductitur !* »

⁶⁷ Voir *infra*, p81.

⁶⁸ Paul Mattei, 2008, op.cit, p42.

⁶⁹ « Divin » et non pas « dieu ».

frappés de *damnatio memoriae*, c'est-à-dire l'interdiction formelle de les évoquer après leur mort pour s'être pris pour des dieux.

Au cours du II^e siècle cependant, un changement s'opère. Les Empereurs deviennent de plus en plus associé au panthéon, l'apothéose à la fin de leur vie devient presque systématique⁷⁰.

Dès lors, une opposition très importante s'installe entre la religion romaine et le christianisme. L'Empereur et Dieu par l'intermédiaire du Christ se retrouvent en concurrence⁷¹. Dans l'*Apologeticum*, Tertullien le fait très bien remarquer : « « l'Empereur n'est grand qu'autant qu'il est inférieur au ciel ⁷² ». Mais paradoxalement, les chrétiens se doivent de respecter l'Empereur et Tertullien le rappelle également, il affirme que les chrétiens doivent respecter l'Empereur, car il a été mis à ce poste par Dieu lui-même⁷³, il n'est donc pas question que les chrétiens ne respectent pas César. Cependant, il ne faut pas, sous peine de blasphémer durement, lui donner le titre de Dieu, car seul celui-ci peut juger de la piété de l'Empereur après sa mort.

On comprend donc sans trop de difficulté l'intense contradiction entre le culte de l'Empereur, sauveur pour la vie de Rome, assurant la *Felicitas* et donc la victoire et la reprise chrétienne des paroles du Christ lui-même : « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ⁷⁴ ».

Cette incompréhension fondamentale entre deux doctrines suffit aux Romains pour considérer que les chrétiens sont profondément insolents et déloyaux envers l'Empire. Comme des chaînes qui s'enchevêtrent les unes dans les autres, la piété civique envers l'Empereur est le gage absolu de son respect pour lui, de sa croyance dans la pérennité de Rome. La *religio* romaine forme un tout dont les chrétiens restent particulièrement écartés.

Le culte à l'Empereur fait rejoindre des problématiques plus profondes que nous avons déjà évoquées. Les *principes* romains n'acceptent pas de bonne grâce d'être placés en-dessous du Dieu des chrétiens, et les personnalités des différents Empereurs ont un rôle prégnant dans cette idée.

D'une manière générale il règne encore à Rome l'idée selon laquelle, la nouveauté est particulièrement dangereuse. On ne fait confiance qu'aux choses qui ont perduré, ainsi les

⁷⁰ Paul Mattei, 2008, op.cit, p42 : On peut noter ainsi Hadrien assimilé à Zeus olympien par exemple.

⁷¹ Voir *infra*, p111.

⁷² Tertullien, *Apologeticum*, XXX,3 : « *Ideo magnus est, quia caelo minor est* ».

⁷³ Tertullien, *Apologeticum*, XXXIII, 1 : « *Noster est magis Caesar, a nostro Deo constitutus* », « César est plutôt à nous, puisque c'est notre Dieu qui l'a établi ».

⁷⁴ Luc, 20 :25 : « *Tὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ* ». La citation originale de Luc est en grecque. En latin elle se traduit ainsi : « *Quae sunt Cesaris Cesari et quae adire Deum.* »

Empereurs prétendent descendre des dieux et cela leur assure l'estime, la reconnaissance et la légitimité de la part du peuple.

Rompre, par son culte, un maillon de la chaîne civique, c'est un manquement très grave. La déloyauté envers l'Empereur peut entraîner la chute de Rome et le désintérêt des dieux pour la cité.

Pour autant, malgré les difficultés qu'éprouvent les chrétiens quant au culte civil, Tertullien lui-même n'envisage pas dans son siècle la possibilité d'un Empereur chrétien. L'idée d'un Empereur qui ait la religion du Christ n'émerge dans les esprits qu'au début du IV^e siècle, lorsque Constantin est le favori pour l'accession au statut impérial. Dans les premiers temps du christianisme, culture romaine et religion sont encore trop entremêlés, comme nous l'avons déjà évoqué, la culture romaine et sa religion forment un tout. Parallèlement, l'*ethos* des chrétiens qui se forment alors reste perméable à une forme de porosité entre les deux mondes. La religion romaine est notamment amplement critiquée. L'apologétique chrétienne déplore cette croyance qu'elle juge débauchée.

c) *La critique de la religion romaine par l'apologétique*

Les rituels romains sont une chose, le contenu même de la religion romaine en est une autre. Dès les débuts du christianisme, la meilleure défense contre les accusations dont les chrétiens sont victimes reste l'attaque de la religion romaine. En effet, les apologistes chrétiens à l'unanimité considèrent ce culte comme perverti.

Si l'attitude des Romains semblent hostile envers les chrétiens, il ne faut pas considérer que l'attitude des chrétiens ne soit pas hostile elle-même. Comme le précisent Marcel Simon et André Benoit, il ne faut pas oublier que le christianisme est une religion de l'espérance. Les chrétiens des premiers siècles attendent avec vigueur le retour du Christ vainqueur, et les premiers apologistes ont une parole apocalyptique très prononcée⁷⁵. Il y a donc également, du côté chrétien, une parole très belliqueuse envers la religion romaine. Cela se ressent évidemment chez Tertullien, qui rappelle que le feu de Dieu « En effet, il ne consomme pas ce qu'il brûle, mais il répare à mesure qu'il détruit ⁷⁶ » et que, de ce fait, tous les Hommes seront jugés à la fin des temps. Ce feu n'est pas ordinaire, il descend directement du jugement de Dieu sur le monde. De même, dans ses *Epistulae*, Cyprien donne nettement l'idée que la fin du monde

⁷⁵ Marcel Simon, André Benoit, 1968, op.cit, p115.

⁷⁶ Tertullien, *Apologeticum*, XLVIII, 13 et 14 « non enim absunit quod exurit, sed dum erogat, reparat ».

ne mettra pas de temps à arriver⁷⁷, que l'*Antéchrist* approche⁷⁸. Cette précipitation vers la fin des temps, dont les chrétiens sont convaincus, leur donne un certain sentiment d'urgence dans le rejet absolu des croyances non-chrétiennes, que les apologètes considèrent souvent comme étant des créations du diable.

Un nœud fondamental dans la critique de la religion romaine est le fait, pour les apologètes, que ces croyances sont passablement immorales. Pour les chrétiens, la morale est absolument prépondérante, elle est le vecteur principal de la vie comme bon croyant. Ainsi, Tertullien considère par exemple que les cultes non-chrétiens s'apparentent à de l'idolâtrie, que les dieux ne sont pas des êtres bienfaisants. Cela fait bien entendu écho avec ce que nous avons vu précédemment et les mots de Paul Veyne⁷⁹.

Comme exemple d'école, nous pouvons mettre en exergue la haine que Lactance nourrit contre Hercule. Bien qu'il soit plus tardif dans la période et qu'il ait une visée très didactique dans son œuvre, Lactance considère Hercule comme le dieu de tous les vices, celui dont il faut absolument se débarrasser. Il faut comprendre à cela qu'il est à lui seul un grand rival du christianisme, pour reprendre les mots de Pierre Monnat sur ce sujet « il occupe solidement le terrain dans le monde ancien⁸⁰ ». Hercule est une divinité très appréciée du monde antique, symbole de force, de virilité également, son statut d'homme divinisé lui donne une forte résonnance dans la culture romaine. La critique acerbe de Lactance montre la volonté suprême du christianisme de détruire les idoles non-chrétiennes pour implanter la religion au plus profond des mentalités. Lactance s'insurge du peu de morale d'Hercule, il fait par exemple remarquer sa servitude auprès d'Omphale, où Hercule se serait travesti en femme. Cet acte est évidemment considéré comme totalement immoral à notre époque car il crée une inversion des lois humaines dictées par Dieu. Lactance dit ceci : « mais comment ceux qui l'adorent ne rougissent-ils point, lorsqu'ils le voient au pieds d'Omphale, revêtu d'une robe de femme au lieu de sa peau de lion⁸¹ ». Pour Lactance, c'est un sacrilège ce n'est pas une chose que l'on peut honorer sans rougir. Les Romains sont donc accusés de répandre des cultes qui ne distillent pas la morale, mais l'éloge du voleur, du méchant, du subversif.

⁷⁷ Cyprien, *Epistulae, Epistula LVIII*.

⁷⁸ Dans la vision chrétienne du monde, l'*Antechrist* correspond bien entendu au diable, mais plus largement à tout ce qui s'oppose totalement au Christ, qui livrera bataille à la fin du monde (appelée aussi la Parousie) afin de libérer les Hommes.

⁷⁹ Voir *supra*, p34.

⁸⁰ Pierre Monnat, « Lactance contre Hercule, tradition orientale et culture occidentale », *Collections de l'institut des sciences et techniques de l'antiquité*, n°294, 1984, p575.

⁸¹ Lactance, *Divinae institutiones*, T1, IX, « *Quod aliquatenus honestum videri potest ; sed etiam impudicae mulieri Omphalae, quae illum vestibus suis indutum sedere ad pedes suos jubebat pensa facientem* ».

D'autre part, les apologètes ne considèrent pas toujours les dieux comme de véritables divinités. Pour Tertullien par exemple, ce ne sont que des grands hommes, que l'on a divinisé. On appelle cela de l'évhémérisme. Il n'est pas le premier à évoquer cette idée, elle se répand très communément à l'époque dans les milieux sceptiques. Il développe par exemple l'idée que Saturne n'est pas un dieu, mais bien un homme qui aurait été particulièrement bienfaisant. Pour lui, on le nomme « Fils du Ciel et de la Terre », parce qu'il était inconnu dans les cités où il arrivait, et que cette dénomination voulait simplement dire qu'on ne connaissait pas son ascendance⁸². Dans cette logique, Tertullien affirme que Jupiter, fils de Saturne, est donc bien un homme lui aussi. C'est une idée très souvent reprise dans l'apologétique. Dans *Octavius*, Minucius Felix affirme : « Évhémère indique dans l'ordre du temps de leur naissance, leurs pays et leurs noms, et il cite les lieux où sont leurs sépulcres ⁸³ ». Ainsi, tous les dieux auraient une essence humaine, ils ne seraient que des grands bienfaiteurs auxquels la population finit par vouer un culte. Les dieux, finalement, seraient donc des Hommes.

Cette affirmation cependant n'a véritablement de sens que pour les chrétiens, car, comme le rappelle Paul Veyne, un dieu romain n'est pas une entité qui tend vers l'infini. Il a simplement tendu vers un « plus », être un homme au-dessus de la moyenne et pas une entité transcendantale et absolue⁸⁴. Son essence humaine ne dépend pas alors des prodiges qu'il a pu accomplir pour les Hommes ou non, elle est niée de facto par l'idée qu'un dieu ne vit pas sur le même plan qu'un Homme. Ainsi, pour un Romain, l'affirmation chrétienne n'a aucun sens, puisqu'elle place les dieux dans une continuité historique avec l'humanité, quand il faut considérer deux plans temporels différents.

La seule chose que les dieux non-chrétiens et le Dieu chrétien partage véritablement, c'est le « petit plus » qui qualifie tout être supérieur aux hommes, le sacré⁸⁵. Mais, à une conception du sacré comme l'élément en plus que possèdent les dieux et qui fait leur pouvoir, le christianisme y oppose une vision transcendante d'une seule et unique vérité, universelle et absolue.

⁸² Tertullien, *Apologeticum*, X,9 : « *De Caelo atque Terra* ».

⁸³ Minucius Felix, *Octavius*, XXI, 1 : « *Evhemerus exsequitur et eorum natales, patrias, sepulcra, dinumerat* ».

⁸⁴ Paul Veyne, 2005, op.cit, p422.

⁸⁵ *Ibid*, p 429.

1.2.2. La proclamation du christianisme comme religion de vérité

Véritable contre-position à la critique de la religion romaine, les chrétiens affirment dans l'apologie la vérité de leur foi vis-à-vis de celle-ci. Cela prend plusieurs aspects, en commençant par affirmer une vérité unique dans un monde romain multiple, ce qui ne manque pas de créer diverses complications doctrinales. Toutefois, les chrétiens s'illustrent aussi par une perception de l'au-delà qui leur est propre, bien qu'elle soit relayée dans la période par divers cultes, notamment orientaux. La vérité chrétienne, c'est aussi l'opposition d'un « *veri dei* » face aux idoles de la religion romaine, présentant ainsi une lutte chrétienne contre les forces du mal.

a) *L'affirmation d'une unique vérité dans le monde romain*

Le monde romain se définit d'abord par sa diversité de peuples, mais aussi de croyances. Comme nous le disions précédemment, le syncrétisme est une règle pour tous les cultes polythéistes assimilés à l'Empire. Les cultes à mystères, plutôt nombreux eux-aussi, forment tout un panel de pratiques personnelles rattachées souvent à la personnalité d'un seul dieu⁸⁶. Néanmoins, ce qui qualifie ces différents cultes c'est qu'il propose une pluralité de vérités différentes. Sénèque affirme déjà que le culte romain relève davantage de la coutume que de la vérité⁸⁷. En effet, dans l'Empire entre les IIème et IVème siècles, tout le monde est croyant mais les croyances diffèrent, et aucune ne saurait dominer une autre, puisque le seul culte obligatoirement reconnu est civil⁸⁸.

Le christianisme apporte une vision différente, totalisante même. De l'ensemble des ramifications apportant une grande relativité à la vérité, le christianisme n'apporte qu'une seule et unique version d'une vérité qui serait universelle : le triomphe de la mort dans le Christ, l'amour infini de Dieu qui envoie son Fils sauver l'humanité. Un paradoxe absolu se crée donc dans les paroles des apologètes : on ne s'oppose pas à la liberté de la foi, mais on considère le christianisme comme étant porteur du seul message possible de vérité⁸⁹. C'est une dichotomie absolument essentielle pour comprendre les incompréhensions majeures qui bousculent la période. D'autant que, comme nous l'avons évoqué précédemment, de nombreux penseurs de la société romaine sont alors plutôt sceptiques quant à la religion. Minucius Felix l'exprime très

⁸⁶Voir *infra*, p74.

⁸⁷Ramsay MacMullen, 1987, op.cit, p110

⁸⁸*Ibid*, p114.

⁸⁹ Paul Mattei, 2008, op.cit, p171.

bien dans l'*Octavius*, Cecilius, comme nous l'avons déjà évoqué, est plutôt hostile aux chrétiens, mais il pense par-dessus tout que l'affirmation d'une vérité divine unique est contraire au fonctionnement de l'Empire. Ainsi, Minucius Felix lui prête ces paroles : « mais les Romains les adorent tous [les dieux] et c'est par là que leur puissance s'est accrue, qu'ils se sont rendus maîtres du monde et qu'ils ont poussé leur Empire au-delà des bornes du soleil et de l'océan⁹⁰ ». Ainsi, comme beaucoup de Romains le considéraient alors, les victoires de l'Empire sont directement liées à ce syncrétisme, à la tolérance religieuse qui fait que l'on accepte tous les panthéons.

Cette conviction d'avoir trouvé une vérité universelle contribue donc plutôt à l'exclusion des chrétiens dans la société, elle dénote aussi une certaine intransigeance. Prenant encore une fois le contre-pied de la société romaine, le christianisme dans sa vision totalisante exclut toute autre forme de vérité. Peu à peu, la volonté d'exclusivité religieuse devient une forme très concrète d'intolérance⁹¹. Pour la première fois, au sein même de la citoyenneté romaine, un culte prétend que tous les autres cultes sont faux.

Toutefois, malgré cette intransigeance, il ne faut pas oublier que les chrétiens font des adeptes. Il est donc concevable que ce « credo universaliste⁹² » plait à une partie de la population, de plus en plus grande. La pluralité des cultes existants dans l'Empire, ayant chacun leur propre vérité, l'effet quelque peu « mosaïque » qu'ils créent renforcent le scepticisme de certains citoyens, en quête d'une autre spiritualité. L'unique voie proposée par le christianisme peut paraître très attrayante pour certains Romains qui ne se retrouvent plus dans le paysage religieux de l'Empire. Le christianisme a joué de cela dans son implantation : à un véritable « patchwork » de cultes et de croyances, il oppose la certitude d'une vérité salvatrice. Comme l'affirme North, le fait que le christianisme soit une religion dans laquelle on choisit personnellement sa conversion, sans prendre garde à son appartenance ethnique a vraiment changé le rapport à la croyance, puisqu'elle devient un choix complètement personnel d'appartenance, mais également d'opposition vis-à-vis de la société⁹³, parfois même un choix dangereux comme nous l'avons précédemment évoqué avec les persécutions.

⁹⁰ Minucius Felix, *Octavius*, VI, 2 : « *universa Romanis. Sic eorum potestas et auctoritas totius orbis ambitus, occupavit, sic imperium suum ultra solis vias et ipsu oceani limites propagavit* ».

⁹¹ Guy-George Stroumsa, 2006, op.cit, p74.

⁹² Eric Robertson Dodds, 2010, op.cit, p14.

⁹³ John North, *The Jews among pagans and Christians in the Roman Empire*, London and New York, 1992, p174.

L'opposition paraît donc inéluctable et grandissante entre la religion romaine et le christianisme. Néanmoins, c'est dans le domaine de la mort de l'appréhension d'un au-delà possible que s'illustre avec une grande pertinence la fragilité des rapports entre les deux cultes.

b) *La vie éternelle et le salut*

Toutes les croyances liées à la religion ont une idée de l'au-delà, c'est même très souvent ce qui les caractérise. Penser la mort, les philosophes gréco-romains l'ont déjà fait depuis très longtemps, de même pour les penseurs juifs.

Dans la pensée gréco-romaine, les dieux vivent à l'écart de la mort⁹⁴, mais pour autant elle existe dans leur réalité. L'existence même de Pluton, dieu des Enfers, rappelle que la mort est toujours présente chez les dieux. Par leur puissance divine, elle est surmontée, cependant elle n'a pas disparu⁹⁵. D'une manière générale d'ailleurs, le grand combat philosophique de la vie d'un Romain est plutôt, à l'instar des dieux, de réussir à appréhender la mort, à en proposer une acceptation plutôt qu'un rejet.

Les chrétiens quant à eux présentent la mort comme vaincue par la mort-même du Christ. C'est une inversion doctrinale très forte qui change complètement la manière de considérer la société. Comme le fait remarquer Guy-George Stroumsa, cela revient à constater la bascule d'un monde où l'on se préoccupait de l'individu, pour un autre où c'est l'au-delà qui tient la place la plus prégnante dans la vie du croyant⁹⁶. C'est une idée à laquelle les intellectuels non-chrétiens s'opposent en grande majorité. En effet, c'est une absurdité pour eux de penser que la mort importe davantage que la vie. Cela semble plutôt évident vis-à-vis de ce que nous avons déjà évoqué : si les dieux se préoccupent peu des Hommes, si même eux ne sont pas étrangers à la mort, alors rien ne sert de l'attendre avec empressement. Le bonheur, pour un non-chrétien réside donc dans le fait de trouver une paix intérieure, dans la tranquillité du savoir mourir⁹⁷. De plus, les Romains ne désirent pas forcément l'immortalité ; le Salut au sens chrétien du terme n'existe pas dans leur société. Comme le suggère Paul Mattei, les Romains sont plutôt intéressés par la réussite personnelle, et ne cherchent pas spécialement à assurer un salut à leur

⁹⁴ Dans des cas très précis, certains dieux peuvent cependant mourir. C'est le cas par exemple de Dionysos, un dieu très complexe, qui fait l'objet d'une résurrection.

⁹⁵ Gerd Theissen, *La religion des premiers chrétiens*, Paris : Cerf, 2002, p106.

⁹⁶ Guy-George Stroumsa, *La fin du Sacrifice, les mutations religieuses de l'antiquité tardive*, Paris : Odile Jacob, 2005, p33

⁹⁷ *Ibid*, p47.

âme⁹⁸. Une spiritualité existe, évidemment, ce serait une aberration de le nier. Mais elle ne s'exprime pas sur le même plan que les vérités chrétiennes.

La perception chrétienne est, nous le savons, très différente. Son rejet de la mort commence par le rejet des idoles romaines, considérants, dans la perception évhémériste que nous avons déjà évoquée, qu'ils s'agissaient en vérité de morts divinisés. Dans l'approche chrétienne, des morts vénérés comme des dieux constituent un blasphème, mais également une aberration pour la société elle-même. Dans l'*Apologeticum*, Tertullien l'exprime ainsi : « vos anciens dieux, bien qu'ils ne vaillent pas mieux, regarderont comme un affront de votre part qu'il ait été donné à un autre ce que l'antiquité leur avait réservé à eux seuls ! »⁹⁹. Il n'est donc pas recevable de considérer des morts comme on considérait les dieux des premiers temps. Le christianisme ne propose pas, quant à lui, de diviniser les morts, mais il instaure finalement une barrière moins poreuse entre le monde des vivants et l'au-delà : le lien entre le croyant et Dieu résiste à la mort. Pour les Romains, celle-ci est plutôt un passage : il témoigne de la divinité des Hommes illustres, et de la finitude de l'Homme simple.

Nous sommes encore aujourd'hui dépendants de cette manière chrétienne de concevoir la mort. C'est avec ferveur que les chrétiens la rejettent. Dans *Octavius*, Minucius Felix reprend la conception chrétienne par la bouche de Cecilius en rappelant que le sort qui nous attend après la mort doit être mesuré durant la vie¹⁰⁰. Le non-chrétien se moque ouvertement de cela, considérant que les chrétiens s'abstiennent de plaisirs de la vie, tandis qu'eux-mêmes n'ont pas besoin des dieux pour profiter de l'existence. Il est vrai que les nombreuses restrictions dont les chrétiens font preuve sont directement inspirées de cet empressement dans la mort. De plus, dans la vision chrétienne des choses, la mort constitue un dépassement, que les non-chrétiens ne permettent pas. Lactance dans les *Divinae Institutiones*, considère par exemple que si Hercule a vaincu la mort, il n'a pas vaincu les choses les plus importantes : sa colère, l'impétuosité de son âme. Ainsi, l'apologète dit ceci : « car, comme dit l'orateur romain : quelle est la valeur qui puisse résister à la violence du fer et aux forces d'un athlète ? Mais de réprimer la fougue de la colère, et d'apaiser les saillies d'un esprit emporté, ce sont là les hauts faits d'un véritable héros ; et c'est de cette bravoure qui a été inconnue à Hercule¹⁰¹ ».

⁹⁸ Paul Mattei, 2008, op.cit, p43.

⁹⁹ Tertullien, *Apologeticum*, XIII, 8 : « *dei veteteres vestri, tamen contumeliam a vobis deputabunt, hoc et alii licuisse, quod soli ab antiquitate preeceperant* »

¹⁰⁰ Minucius Felix, *Octavius*, XII, 1 : « *Quid post mortem impendeat, miseri, dum adhunc vivitis aestimate* », « apprenez, pauvres misérables, ce qui doit vous arriver après la mort par ce qui vous arrive durant la vie ».

¹⁰¹ Lactance, *Divinae institutiones*, T1, IX, 4 : « *Nulla enim est (quod ait Orator) tanta vis, quae non ferro ac viribus debilitari frangique possit. At animum vincere, iracundiam cohibere fortissimi est : queae ille nec fecit unquam, nec potuit* ».

L'équilibre paraît très complexe à trouver, d'autant que la société romaine, comme nous l'avons évoqué, est multiple. L'émergence des cultes à mystères venus d'Orient imposent une nouvelle idée de la mort¹⁰². Il ne faut pas nier également l'importance capitale de la philosophie dans ce domaine, et notamment du platonisme qui influe énormément sur la pensée romaine, mais aussi sur la pensée chrétienne apportant l'idée de l'âme qui dépasserait la simple enveloppe humaine pour survivre après la mort¹⁰³.

La création de l'*ethos* chrétien se fonde donc sur l'acceptation d'une unique vérité, ce qui s'oppose à la pensée non-chrétienne plutôt multiple. Les chrétiens considèrent être les détenteurs de la vraie religion, celle du « *veri dei* » pour paraphraser Tertullien¹⁰⁴, et ainsi s'arrogent le droit de considérer les idoles comme des mensonges, voire des démons.

c) Le « *veri dei*¹⁰⁵ » face aux idoles romaines

Encore une fois, c'est de Tertullien qu'il faut partir pour comprendre les rapports entre les chrétiens et les dieux du panthéon gréco-romain. Nous reviendrons plus tard sur la notion de *religio*, qui demande une explication plus approfondie ayant attrait à la place-même que la religion civile romaine a dans l'Empire¹⁰⁶ et qui constitue la première partie de cette citation. Nous nous intéresserons plutôt ici à l'idée d'un vrai Dieu, ce qu'il implique pour les chrétiens. Il faut d'abord prendre en compte une information qui semble être le corollaire de notre explication antérieure, Dieu est absolument unique. Aucune autre entité céleste ne lui ressemble où ne l'égale pour les croyants, si bien que personne ne doit être adoré comme lui. Cela peut paraître anecdotique, très connu dans nos sociétés judéo-chrétiennes modernes, pourtant, il ne s'agit pas du tout d'une évidence à l'époque romaine. Dans l'*Apologeticum*, Tertullien fait remarquer que lorsque les non-chrétiens honorent un dieu, alors ils offensent forcément celui qu'ils n'adorent pas dans le même moment : « D'abord, comme chacun de vous à ses dieux qu'il adore, vous offensez certainement ceux que vous n'adorez pas ».¹⁰⁷ Il y aurait donc, dans l'esprit des chrétiens, un conflit sous-jacent entre les différentes divinités du panthéon romain puisqu'elles ne peuvent toutes être adorées en une fois. C'est une question qui n'existe pas dans

¹⁰² Voir *infra*, p78.

¹⁰³ Voir *infra*, p84.

¹⁰⁴ Tertullien, *Apologeticum*, XXIV,2.

¹⁰⁵ « vrai dieu »

¹⁰⁶ Voir *infra*, p114.

¹⁰⁷ Tertullien, Ap, XIII,2 : « *Primo quidem, cum alii alios colitis, utique quos non colitis, offenditis* ».

la religion romaine, puisqu'il est tout à fait acceptable de pratiquer le culte plus prépondérant d'un seul dieu, tout en continuant évidemment de participer au culte civil, on appelle ça de l'hénothéisme, que l'on rencontre beaucoup dans la philosophie et qui témoigne également de l'émergence de diverses formes de spiritualités¹⁰⁸.

Nous avons également évoqué combien la religion chrétienne est totalisante. La découverte de ce que les croyants considèrent comme le « vrai Dieu » conduit pour eux la une sorte de fin de la pensée. En effet, dans son traité *Adversus Judaeos*, Tertullien affirme : « nous n'avons plus de curiosité après Jésus-Christ ¹⁰⁹ ». C'est-à-dire, pour éclairer la citation, qu'il ne sert à rien de chercher ce qui peut se trouver au-delà de Dieu, ou de le remettre en cause : il n'y a rien de plus que son absolu. Cette affirmation contribue à montrer la certitude que peuvent avoir les chrétiens concernant Dieu, nous verrons plus tard combien il est important pour eux de se concevoir comme une religion de l'aboutissement¹¹⁰.

Dans les *Divinae Institutiones*, Lactance publie le réquisitoire sans doute le plus logique et le mieux élaboré contre la religion des « faux dieux ». Nous retiendrons ici une idée principale de l'auteur principale, que Tertullien ébauche déjà deux cents ans plus tôt. Dieu est unique et tout puissant, car selon Lactance mieux vaut « la puissance absolue d'un seul que la faiblesse d'une multitude ¹¹¹ ». Une pensée encore une fois bien opposée à la conception romaine, qui considère depuis longtemps qu'il mieux vaut diviser pour régner, en témoigne le système politique à partir de Dioclétien¹¹². Le vrai Dieu est donc celui qui ne peut être séparé, qui est universel au sens d'une omniscience irréductible.

Les chercheurs d'aujourd'hui considèrent au contraire que les dieux non-chrétiens ont tous plusieurs visages, ils ne représentent jamais l'unicité, mais plutôt la mouvance, le changement, la duplicité des caractères. C'est déjà cela que rejettent les apologistes chrétiens, considérant que cette duplicité est néfaste, qu'elle est propre aux démons. Les dieux romains sont alors considérés comme des idoles, et pas comme des divinités, voire, comme nous le disions, à des démons. La démonologie n'est pas une science nouvelle, elle est, comme souvent un héritage grec du platonisme. Ils sont alors des êtres de superstitions, influant sur nos pensées, pouvant être bons ou mauvais¹¹³. Tertullien déforme cette conception philosophique pour faire des

¹⁰⁸ Maurice Sachot, 2007, op.cit, p103.

¹⁰⁹ Tertullien, *Adversus Judaeos*, VII, 1 : « *nobis curiositae opus non est post Christum Iesum* ».

¹¹⁰ Voir *infra*, p66.

¹¹¹ Lactance, *Divinae Institutiones*, T1 ; III, 11. « *nisi forte arbitremur, si plures sint, minus habere singulos nervorum atque virium* »

¹¹² Voir *supra*, p25.

¹¹³ Paul Veyne, 2005, op.cit, p431.

démons des êtres malfaisants, qui haïssent les chrétiens¹¹⁴. Là où Platon voyait des « médiateurs » nous aidant à rejoindre le divin¹¹⁵, Tertullien voit des adversaires du vrai Dieu. Ces conceptions néfastes des démons sont aussi des héritages des écrits apocalyptiques juifs, cependant il faut y voir ici une subversion véritable du platonisme. Cette vision est aussi très liée à la représentation des idoles dans les statues. Tertullien considère que les démons se nourrissent des offrandes faites aux idoles romaines, « *ut numina lapides crederentur, ut Deus verus non quaereretur* ¹¹⁶ ». On voit donc poindre dès le commencement un combat entre Dieu et les puissances du mal, qui commence par la dénonciation de ces idoles, considérées comme un medium privilégié par les démons pour interférer avec les Hommes de manière néfaste. Cette idée constitue bien sûr en l'affirmation du vrai Dieu, celui qui constitue la seule Vérité, qui éloigne des démons.

La différence de pensée entre les deux religions, mène finalement à une différence structurelle et sociétale. C'est ainsi tout le système de pensée romain, cultuel comme politique, qui est remis en cause par les apologètes.

La proclamation de la découverte du vrai Dieu est bien entendu extrêmement critiquée, notamment par les non-chrétiens lettrés, qui s'opposent avec ferveur à ce nouveau système, lui reprochant son absurdité.

2. L’apologétique pour éduquer et galvaniser

L’apologétique chrétienne est donc un excellent moyen de défense pour parer les critiques émises par les non-chrétiens. Cependant, il n’y a pas que l’hostilité de la foule qui fait obstacle à la compréhension du christianisme : les Romains lettrés sont également une source de critiques pour le christianisme. Leur discours est souvent plus solide, il met les chrétiens face à leurs propres contradictions. Les chrétiens font donc face à une certaine hostilité, mais peuvent aussi se reposer sur une partie de l’apologie plus proche de leurs préoccupations. Ainsi, dans ses *Epistulae*, Cyprien s’emploie à galvaniser la foule de ses fidèles durant les persécutions de Dèce.

¹¹⁴ Jean-Marie Vermander, 1979, op.cit, p116.

¹¹⁵ Paul Mattei, op.cit, p44. Il ajoute même à la page 172 que les démons sont « la main invisible du paganisme ».

¹¹⁶ Tertullien, *Apologeticum*, XXII, 12 : « tout cela afin de faire prendre des pierres pour des divinités afin d’empêcher la recherche du vrai Dieu ».

2.1. Écrire pour le non-chrétien lettré

La foule, comme nous l'avons précisé, n'est pas le seul facteur d'opposition au christianisme de cette période, une forte répression vient aussi des Romains lettrés, lesquels réfutaient avec ferveur le christianisme. Porphyre, Celse, ou encore Lucien de Samosate, la « réaction païenne¹¹⁷ » concernant le christianisme se met en place. Face à ce déferlement dans la critique, plusieurs types d'argumentation sont développés, depuis l'attaque jusqu'à des réponses plutôt didactiques, notamment chez Minucius Felix comme nous l'avons déjà évoqué mais aussi et surtout chez Lactance.

2.1.1. L'opposition du non-chrétien lettré vis-à-vis du christianisme

Pour comprendre comment l'apologétique se construit face aux critiques, il faut observer ce que les Romains les plus lettrés disent et pensent du christianisme. Il y a diverses oppositions au christianisme dans les milieux intellectuels non-chrétiens. Nous retiendrons ici trois grands personnages ayant œuvré dans la lutte contre le christianisme : Celse bien sûr, qui fait figure de visionnaire quant à la « crise » du christianisme montant, Porphyre qui s'illustre plus tardivement mais dont l'ouvrage reste une véritable référence et enfin Lucien de Samosate, afin d'illustrer la critique des chrétiens par un personnage cynique, controversé à son époque déjà, qui livre une véritable satire de la secte chrétienne.

a) *Le Logos Alethè*¹¹⁸ de Celse

Nous n'avons, on le sait, plus de trace de ce célèbre réquisitoire de Celse, publié vers 178 de notre ère. Il ne nous reste que la réponse à ce *Logos Alethès* que nous appelons plus simplement *Contre les Chrétiens*, il s'agit du *Katà Kéλσον*¹¹⁹ de l'apologète Origène¹²⁰, écrit seulement en 248.

Celse est un philosophe romain, dont on ne connaît pas bien l'existence mis à part ce discours. Celui-ci apparaît relativement tôt par rapport à ce que nous avons pu évoquer précédemment au sujet de la séparation véritable entre le christianisme et le judaïsme dans les esprits. Pour

¹¹⁷ Nous reprenons ce terme quant à l'ouvrage de Pierre de Labriolle.

¹¹⁸ « Discours véritable »

¹¹⁹ « Contre Celse », on le nomme « *Contra Celsum* » dans sa version latine du XV^e siècle.

Eric Robertson Dodds, c'est Celse qui, le premier, a compris ce que signifiait le christianisme et quel impact il aurait très bientôt sur la société¹²¹, il comprend très rapidement que l'Église chrétienne en formation va rapidement devenir « un état dans l'État ». Il est donc le premier à établir un véritable discours logique, dont nous ne connaissons que la réponse, contre la secte chrétienne. Celse est un érudit, il ne considère pas les accusations et les clichés populaires comme recevables dans son réquisitoire. Il est le premier à montrer qu'il connaît la religion chrétienne, en faisant pour autant quelques confusions, notamment avec le gnosticisme¹²². Il montre ainsi combien la construction de la pensée chrétienne a pu apparaître comme un véritable *embroglio* de plusieurs croyances, plus ou moins orthodoxes¹²³. Pour autant, contrairement à ce que l'on pourrait penser, les principaux griefs de Celse ne portent pas spécialement sur l'opposition entre monothéisme et polythéisme. Celse lui-même penchait davantage vers le monothéisme, tout en considérant acceptable le culte aux autres dieux¹²⁴, sa croyance penchant plutôt vers un « platonisme éclectique¹²⁵ » selon les paroles de Simon Claude Mimouni et Pierre Maraval. Cela a pour conséquence de le rendre particulièrement opposé à l'Incarnation telle qu'elle est conçue par les chrétiens. Pour lui, un dieu qui s'incarne dans une vie humaine constitue une absurdité, voire même encore pire, c'est une forme de « Platon raté¹²⁶ ». Il considère en effet que si le Dieu des chrétiens sait tout, il n'a besoin d'emmener personne sur terre pour gérer « à sa place » les affaires des Hommes, c'est un bouleversement total de l'ordre du cosmos, parfaitement intolérable pour le bon déroulement de l'Empire¹²⁷.

Car c'est le problème fondamental de Celse concernant le christianisme : il fait basculer l'équilibre de l'Empire. Pour Celse en effet, comme l'avance Guy-George Stroumsa, la structure religieuse est extrêmement rigide, elle est figée dans un culte venant directement des ancêtres. Pour un chrétien, comme Origène par exemple, elle est malléable à l'extrême¹²⁸, puisque le christianisme apporte avec lui une nouveauté dans la manière de considérer sa croyance. Nous avons compris combien les traditions, l'ancienneté, sont des notions importantes pour un Romain. L'incapacité du christianisme à s'imposer comme une croyance

¹²¹ Eric Robertson Dodds, 2010, op.cit, p112.

¹²² Mouvement de pensée du début du christianisme regroupant beaucoup de doctrines différentes, mais qui comme une hérésie.

¹²³ Eric Robertson Dodds, 2010, op.cit, p112.

¹²⁴ *Ibid*, p123 : sa croyance personnelle est donc plus proche de l'hénothéisme que nous avons évoqué ; voir *supra*, p45.

¹²⁵ Simon Claude Mimouni, Pierre Maraval, 2007, op.cit, p354.

¹²⁶ Pierre de Labriolle, 2005, op.cit, p118.

¹²⁷ *Ibid*, p121.

¹²⁸ Guy-George Stroumsa, 2005, op.cit, p175.

du passé gêne considérablement sa compréhension. Celse ne considère la doctrine chrétienne que comme des mauvaises redites du passé, car il ne peut concevoir que certaines de ses idées soient nouvelles, ou en tout cas, lui soient propres. Il compare par exemple la naissance du Christ avec la pluie d'or que Zeus envoie sur Danaé. La naissance miraculeuse du Christ n'étant que le moyen de cacher sa création illégitime¹²⁹.

Dans ce désordre de nouveautés inconcevables, Celse considère que le christianisme est fait pour les gens sans le moindre esprit, et en cela, il rejoint l'accusation populaire qui visait les chrétiens comme étant « la lie de la société ».

En vérité, c'est une angoisse grandissante qu'illustre Celse. Comme Origène le rapporte de son discours, Celse critique le peu de questions que les chrétiens se posent en apparence concernant leur foi : « Il y a des chrétiens qui se contentent de dire : ne pose pas de question, tu n'as qu'à croire¹³⁰ ». C'est un discours véritablement angoissant, absurde et terrifiant pour un Romain convaincu. Il induit une société dans laquelle on ne se pose plus énormément de questions sur la vérité et sur l'être humain.

Celse est le philosophe qui comprend, peut être en premier, la vérité de l'*ethos* chrétien. Il comprend qu'il ne s'agit pas là d'une secte tout à fait ordinaire, qu'elle se construit dans un champ d'action nouveau.

b) *Le discours de Porphyre*

S'il faut citer un autre grand critique de la pensée chrétienne, Porphyre retient forcément l'attention. Il faut faire un léger saut dans notre diachronie par rapport à Celse, puisque le « *kærà Xριστιανών*¹³¹ » de Porphyre se situe entre 270 et 280. Il nous faut donc nous placer de l'autre côté de notre ligne temporelle, après la grande persécution de Dèce. Porphyre écrit ce réquisitoire dans un monde où la persécution chrétienne est devenue une possibilité institutionnelle. Pour autant, ses critiques envers la secte sont plutôt similaires à celles que pouvaient émettre Celse. A la différence que, contrairement à ce dernier, son œuvre a paru si remarquable que les Empereurs chrétiens eux-mêmes ont interdit la destruction de l'ouvrage, pourtant très hostile aux chrétiens¹³².

¹²⁹ Anne Bernet, 2003, op.cit, p204.

¹³⁰ Origène, *Apud Celsus*, I,9, VI, 11.

¹³¹ « Contre les chrétiens ».

¹³² Pierre Maraval, *Les persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*, Desclée, 1992, p101.

Dans son ouvrage, Porphyre plaint les chrétiens, plutôt qu'il ne les blâme. Il présente en effet la religion chrétienne comme une doctrine déjà annoncée par le culte à Asclepios¹³³, la divinité des guérisons, mais il prétend aussi que les épidémies romaines sont dues au fait que le culte de ce dieu n'est presque plus pratiqué¹³⁴. Il considère, à l'instar de Celse, que « seules les âmes malades ont besoin du christianisme¹³⁵ », et il soulève ainsi les incohérences de la Bible, qui ne peut vraiment soulager que ceux qui ont un besoin maladif d'être rassurés¹³⁶. Dans un esprit romain très pragmatique, Porphyre relève par exemple l'épisode où le diable tentateur demande à Jésus de sauter du haut du Temple¹³⁷. Il considère ce passage totalement absurde, puisqu'un homme capable de ressusciter devrait pas ainsi craindre une chute¹³⁸. Il affirme également que, si le Christ s'était montré en ressuscité devant Pilate, jamais les chrétiens n'auraient été jugés impies¹³⁹.

Porphyre s'attaque donc plus particulièrement à la figure-même du Christ. Dans son traité *Sur la philosophie tirée des oracles*, il prétend que l'oracle d'Hécate, à la question posée « le Christ est-il un dieu ? » aurait répondu qu'il était un personnage d'une grande piété, mais certainement pas un dieu¹⁴⁰. Il est intéressant de constater ici que Porphyre utilise l'évhémérisme pour témoigner du passage du Christ sur terre, exactement comme les chrétiens l'utilisent afin de parler des dieux non-chrétiens. La différence se situe dans ce que Mircea Eliade nomme « *Illud Tempus*¹⁴¹ », c'est-à-dire le temps dans lequel les mythes et les croyances non-chrétiennes, un temps immémorial et lointain, inconnu des Hommes du monde contemporain. Le christianisme se situe, en opposition, dans une chronologie tout à fait réelle, il est situé avec précision dans le temps. L'évhémérisme ne peut donc pas être tout à fait le même, dans l'un des cas il se situe dans un temps dont personne ne peut témoigner, dans l'autre, dans un passé proche et réel.

Au temps de Porphyre en effet, les choses ont changé. Les chrétiens ont de plus de plus d'adeptes, et de plus en plus le pouvoir de se défendre par la rhétorique et l'apologie. Un renversement doctrinal a eu lieu, en lien avec cette notion d'inscription du christianisme dans un temps court. Pour un Romain lettré, sa foi correspond à ce que l'on appelle le *logismos*, la

¹³³ Eric Robertson Dodds, 2010, op.cit, p116.

¹³⁴ *Ibid*, p122.

¹³⁵ Porphyre, *kœrà Xpiσtiaνóv*, fr 87.

¹³⁶ Simon Claude Mimouni, Pierre Maraval, op.cit, p354.

¹³⁷ Évangile selon Matthieu, 4, 5-7 : Le diable le transporta alors dans la ville sainte, le plaça au sommet du temple et lui dit : « si tu es le Fils de Dieu, jette-toi en bas ! En effet il est écrit : il donnera des ordres à ton sujet et ils te porteront sur les mains de peur que ton pied ne heurte une pierre. Jesus lui dit : « il est aussi écrit : tu ne provoqueras pas le Seigneur, ton Dieu »

¹³⁸ Pierre de Labriolle, 2005, op.cit, p268.

¹³⁹ *Ibid*, p271.

¹⁴⁰ Eric Robertson Dodds, op.cit, 2010, p115.

¹⁴¹ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris : folio, 1989, p274.

raison, la croyance raisonnée, alors que la foi chrétienne est du domaine de la *pistis*, une fois irraisonnée, aveugle¹⁴². Cette *pistis* chrétienne peut s'expliquer justement par le temps très court qui sépare le miracle fondateur de la religion, la mort du Christ sur la croix, des tout premiers croyants. A l'inverse, les Romains ayant une foi très lointaine, dans des temps inconnus, ont eu tendance à pencher vers la philosophie, l'explication lointaine, réfléchie de leurs mythes. Cependant, au milieu du III^e siècle, Porphyre lui-même, à la fin de sa vie, suivant la voie du néo-platonisme, qui fait beaucoup d'adeptes à l'époque, admet qu'une part de *pistis* doit être mise en œuvre dans la religion romaine également, se rapprochant ainsi très près du christianisme.

Ainsi, les frontières sont plus floues qu'on ne le pense entre certaines croyances romaines et le christianisme. D'autres intellectuels, pour faire ce constat, choisissent une voie plus cynique. Ainsi, Lucien de Samosate se moque avec ironie de la secte chrétienne.

c) *La critique incrédule de Lucien de Samosate*

Dans son *De morte Peregrinus*, Lucien de Samosate, auteur syrien du II^e siècle se moque avec beaucoup de cynisme des chrétiens. Ce mode d'écriture est une habitude de l'auteur. Cependant, le fait qu'il prenne le temps d'émettre une critique du christianisme montre que celui-ci est déjà implanté dans les pensées dès le II^e siècle. Au sein du *De morte Peregrinus*, qui emprunte le format épistolaire, Lucien affirme que : « les chrétiens ont des croyances qui sont démontrées pour rien¹⁴³ ». Cela rappelle vraiment les paroles de Celse que nous avons évoquées plus haut. Lucien ne cherche pas à expliquer le christianisme, il ne cherche qu'à en pointer les absurdités. Son cynisme est représentatif d'une certaine incrédulité que l'on a pu lui prêter à l'époque. Il n'hésite pas à considérer les chrétiens comme des « mystagogues¹⁴⁴ », c'est-à-dire des faiseurs de mystères que l'on méprise autant qu'on les craint. Dans le personnage de Peregrinus, on retrouve ainsi ces deux figures, le mystique chrétien et le cynique, un mélange on ne peut plus paradoxal. Ces deux doctrines, rappelle Pierre de Labriolle, rejettent en soi la même chose mais ne sont pas pour autant cousins¹⁴⁵.

Dans *Peregrinus*, le personnage parti sur les routes fait la rencontre de la secte des chrétiens. Il est aussitôt adopté par eux, il est même traité comme « Aussi nombre de gens le regardèrent-ils comme un dieu, un législateur, un pontife, égal à celui qui est honoré en Palestine, où il fut

¹⁴²Eric Robertson Dodds, 2010, op.cit, p128.

¹⁴³ Lucien de Samosate, *De morte Peregrinus*, 13.

¹⁴⁴ Jean Daniélou, 1985, op.cit, p97.

¹⁴⁵ Pierre de Labriolle, 2005, op.cit, p85

mis en croix pour avoir introduit ce nouveau culte parmi les hommes¹⁴⁶ ». Il y a bien sûr une moquerie de la part de Lucien du fait que les chrétiens choisissent très facilement des représentants qu'ils estiment être des intercesseurs avec le Christ lui-même. La facilité qu'ont les chrétiens à reconnaître une parole prophétique chez le premier homme venu amuse Lucien. Il y a aussi ici une remarque sur les confesseurs, ceux qui proclament leur foi au péril de leur propre vie face aux persécutions¹⁴⁷, et dont les chrétiens considéraient souvent la parole comme sainte, le geste comme expiateur. On voit ici poindre, plus encore que le cynisme, une sorte de condescendance de Lucien de Samosate, qui ne prend en aucun cas les chrétiens au sérieux. Pour lui ce ne sont que « des nigauds dont la crédulité mérite un sourire¹⁴⁸ ». Pour autant, les chrétiens dans l'œuvre se mettent à suivre Peregrinus comme s'il était un véritable dieu. On comprend bien ici le contresens de Lucien de Samosate qui dénote une mauvaise compréhension du christianisme¹⁴⁹. Le cynique, comme beaucoup d'autres penseurs de son époque, ne parvient pas véritablement à saisir l'essence du rapport au divin de la secte chrétienne. Pour autant, cette petite erreur de compréhension ne peut que souligner le caractère profondément méfiant de Lucien lorsqu'il s'agissait de phénomènes « magiques », de la présence de dupeurs, de charlatans. Pour Lucien, les prêtres chrétiens ne sont pas très éloignés de cette idée du voleur ou du trompeur, il n'accorde pas de crédit aux miracles ou autres phénomènes de ce type.

Dans *De Morte Peregrinus*, Lucien n'hésite pas à montrer une autre « vertu » chrétienne :

« Dès le matin, on voyait rangés autour de la prison une foule de vieilles femmes, de veuves et d'orphelins. Les principaux chefs de la secte passaient la nuit auprès de lui, après avoir corrompu les geôliers ils se faisaient apporter toutes sortes de mets, lisaien leurs livres saints et le vertueux Peregrinus, il se nommait encore ainsi, était appelé par eux le nouveau Socrate¹⁵⁰ ».

Les chrétiens en effet avaient pour habitude de ne jamais abandonner leurs prisonniers, de leur porter secours, voire même de faire de leur parole un acte saint. Le plus intéressant ici bien entendu est le terme de « nouveau Socrate » porté par Peregrinus. Pierre de Labriolle met en lumière le fait que beaucoup de chrétiens apprécient beaucoup ce philosophe, Justin ira même jusqu'à le comparer avec le Christ. Mais pour autant, la vie de Socrate ne peut pas être comparée

¹⁴⁶ Lucien de Samosate, *De morte Peregrinus*, 11.

¹⁴⁷ Voir *infra*, p106.

¹⁴⁸ Pierre de Labriolle, 2005, op.cit, p106.

¹⁴⁹ *Ibid*, p104.

¹⁵⁰ Lucien de Samosate, *De morte Peregrinus*, 12.

avec une vie menée par un chrétien¹⁵¹. Pour autant, *De Morte Peregrinus* se termine par une vive critique de la secte chrétienne :

« Ces malheureux se figurent qu'ils sont immortels et qu'ils vivront éternellement. En conséquence, ils méprisent les supplices et se livrent volontairement à la mort. Leur premier législateur leur a encore persuadé qu'ils sont tous frères. Dès qu'ils ont une fois changé de culte, ils renoncent aux dieux des Grecs, et adorent le sophiste crucifié dont ils suivent les lois. Ils méprisent également tous les biens et les mettent en commun, sur la foi complète qu'ils ont en ses paroles. En sorte que s'il vient à se présenter parmi eux un imposteur, un fourbe adroit, il n'a pas de peine à s'enrichir fort vite, en riant sous cape de leur simplicité »¹⁵².

On retrouve ici tout ce qui agaçait déjà Celse, et Porphyre ensuite. Le mépris des lois romaines, le fait de se considérer tous comme frères et sœurs, le mépris de la propriété. On retrouve chez Lucien le lien très net qui s'établira entre la philosophie et le christianisme¹⁵³, par l'expression du « sophiste crucifié » qui a une vocation péjorative ici, puisque le crucifiement était réservé aux ennemis de l'Empire qui n'étaient pas des citoyens. Il s'agirait donc, de manière à moquer le Christ, à évoquer un « penseur » qui aurait fini sur la croix, alors même que c'est un supplice que seuls les pires des criminels peuvent endurer.

La critique cynique de Lucien de Samosate contribue donc dans les esprits à discréder le christianisme, en faisant usage de l'ironie.

Les critiques concernant le christianisme sont donc nombreuses, l'apparition et l'affirmation de l'*ethos* de cette nouvelle secte ne fait pas l'unanimité. Afin de parer les critiques, certains apologistes comme Tertullien par exemple, choisissent l'attaque, mais certains préfèrent élaborer une explication plus didactique à l'instar de Lactance dans les *Divinae Institutiones*.

2.1.2. La volonté d'éduquer les non-chrétiens, l'exemple de l'enseignement de Lactance :

Lactance écrit les *Divinae Institutiones* entre 305 et 311, quelques années seulement avant l'avènement de Constantin, durant les persécutions de l'empereur Dioclétien. Les chrétiens sont alors très nombreux dans l'Empire, sans pour autant être majoritaires. Il ne s'agit plus d'exprimer la doctrine d'une croyance mineure, mais bien d'aider les non-chrétiens à comprendre une croyance qui concerne de plus en plus d'habitants de l'Empire. Dans son

¹⁵¹ Pierre de Labriolle,, 2005, op.cit, p104.

¹⁵² Lucien de Samosate, *De morte Peregrinus*, 13.

¹⁵³ Voir *infra*, p81.

œuvre, Lactance critique la religion romaine, mais il a aussi un véritable souci de faire comprendre ce que signifie le christianisme à des non-chrétiens. Il ne se positionne pas dans l'attaque, et, de ce fait, il émet une critique de Tertullien, de Cyprien mais aussi de Minucius Felix.

a) *La critique par Lactance de Tertullien, Cyprien et Minucius Felix*

Lactance écrit au début du IV^e siècle, il a eu de nombreux prédecesseurs dans l'apologie, qu'il critique dans *les Divinae Institutiones*. Il lance dans le livre V une critique assez vive de Tertullien, considérant en effet « qu'il y a une très grande différence entre une défense où l'on ne fait que détruire les objections que l'on avait proposé contre une doctrine, et un discours dogmatique où l'on explique ses maximes¹⁵⁴ ». Nous voyons ici avec clarté que l'écriture de Lactance se façonne dans une optique plus explicative que défensive. Il se place ici, non pas comme un détracteur, mais comme un continuateur averti de Tertullien, insufflant à ce dernier quelque chose qui lui manquait peut-être, à savoir l'envie d'expliquer ce que signifie le christianisme. Bien entendu, il faut prendre en compte la diachronie qui sépare les deux auteurs. Lactance écrit dans un monde où le christianisme est de plus en plus implanté et cela compte dans son raisonnement.

Lactance est également le premier à mettre en question ce que nous avons évoqué au sujet notamment de Minucius Felix : l'absence des textes bibliques dans les apologetiques. Pour lui, Tertullien et Minucius Felix n'ont pas été de bons auteurs chrétiens, Minucius parce qu'il ne fait pas référence aux Écritures, Tertullien pour un style « fort obscur » d'après Lactance¹⁵⁵. Cyprien non plus n'échappe pas à la plume de Lactance, dont il critique le style en ces termes : « Il n'a pas gardé la méthode qu'il fallait garder dans cette matière ; car il fallait agir par raisonnement au lieu d'apporter des témoignages de l'Écriture contre un homme qui n'en reconnaît pas l'autorité¹⁵⁶ ». Une fois encore, la volonté didactique de Lactance se fait ressentir.

¹⁵⁴ Lactance, *Divinae Institutiones*, T5, IV, 1 : « *tamen quoniam aliud est accusantibus respondere, quod in defensione aut negatione sola positum est, aliud instituere, quod nos facimus in quo necesse est doctrinae totius substantiam contineri* ».

¹⁵⁵ Blandine Colot, « L'écriture de la Bible dans les Institutions divines de Lactance, Un apologiste face aux païens lettrés n'ayant que du dédain pour le texte sacré, l'apologétique chrétienne, expression de la pensée religieuse de l'antiquité à nos jours »[en ligne], Rennes : PUR, 2012, paragraphe 9.

¹⁵⁶ Lactance, *Divinae Institutiones*, T5, IV, 1 : « *Que materia non est usus, ut debuit; non enim Scripturae testimoniis, qua mille utique canam, fictam, commentiliamque putabat, sef argumentis et ratione fuerat refellendus.* »

Pour lui, rien ne sert de convaincre un non-chrétien par les Écritures, puisqu'il ne peut pas les comprendre. Au contraire, c'est sur son propre terrain qu'il faut agir.

Lactance marque la fin de la période d'apologie chrétienne, il connaîtra l'avènement de Constantin et la tolérance religieuse. Son but n'est plus d'attaquer, mais de convaincre, comme nous l'avons compris, en utilisant les mêmes armes que les Romains. Comme on peut le lire dans la préface des *Institutions divines*, « l'apologie devient un moyen de controverse avec les païens, elle devient plus savante, moins spécifiquement chrétienne¹⁵⁷ ». On voit donc émerger au début du IV^e siècle une vraie volonté explicative de la part de certains apologètes. Si le dialogue reste complexe, le christianisme, persécuté, Lactance tente d'amener les non-chrétiens vers la lecture des Écritures. Elles sont souvent considérées par les Romains comme difficilement compréhensibles, pleines d'incohérences et de contresens. Lactance, en tentant une démarche plus didactique, cherche à intéresser le public romain.

Pour autant, cela ne veut pas dire que Lactance ne reprend pas les idées de ses prédécesseurs. Il ne s'agit en aucun cas de renier ce qui a été fait avant lui, mais bien d'assurer une continuité tout en allant encore plus loin dans l'explication. On sait par exemple qu'il reprend à Tertullien sa formule d'*incorruptibilis*¹⁵⁸ lorsqu'il parle de Dieu¹⁵⁹. Il n'hésite pas à sélectionner ce qu'il trouve de bon dans ses prédécesseurs, il s'inscrit ainsi dans toute la lignée des écrivains chrétiens, souvent continuateurs, reprenant les idées des autres, non pas pour les plagier, mais pour leur rendre un hommage. Ainsi, lorsqu'il dresse la liste des philosophes dont il dresse un portrait, il emprunte directement à Minucius Felix le catalogue¹⁶⁰, lui-même étant déjà inspiré de Cicéron. Un peu plus loin dans l'œuvre, il amplifie les paroles de Minucius Felix concernant Aristote. Le premier considérait simplement qu'Aristote se contredisait dans sa manière d'évoquer Dieu. Octavius prétend en effet : « Aristote n'est pas toujours d'un seul avis. Il établit néanmoins une puissance unique, car tantôt il dit que c'est l'esprit, tantôt que c'est le monde, tantôt que c'est encore quelque chose au-dessus du monde¹⁶¹ ». Lactance considère carrément qu'il avait pressenti l'existence du Dieu unique : « Il confesse qu'il n'y a qu'une seule et unique intelligence dans le monde¹⁶² ».

¹⁵⁷ Lactance, préface des *Divinae Institutiones*.

¹⁵⁸ « Invincible »

¹⁵⁹ Lactance, *Divinae Institutiones*, T1, III, 10 « *Nam si Deus est nomen summae potestatis, incorruptibilis esse debet, perfectus, impassibilis, nelli rei subjectus* ».

¹⁶⁰ Lactance, *Divinae Institutiones*, T1, V.

¹⁶¹ Minucius Felix, *Octavius*, XIX,9 : « *Aristoteles variat et adsignat tamen unam potestatem: nam interim mentem, mundum interim deum dicit, interim mundo deum praeficit* ».

¹⁶² Lactance, *Divinae Institutiones*, V, 22 : « *in summum tamen unam mentem mundo praesesse testatur.* »

Pour autant, Lactance va plus loin dans son apologie. Il montre une véritable propension didactique dans son œuvre, afin de mener le non-chrétien à se questionner sur ses propres croyances.

b) *Éduquer le non-chrétien au lieu de le critiquer*

L'attaque a été, pour bien des apologistes, la meilleure des défenses, nous le savons déjà. Lactance a un autre projet : contrecarrer les postures critiques des non-chrétiens par une explication logique et didactique. Il s'agit en effet de montrer que le christianisme s'inscrit dans une suite logique de croyances et qu'il n'a rien d'impie ou d'absurde.

Lactance écrit dans un monde où les persécutions contre les chrétiens font rage. Les *Divinae Institutiones* sont écrites durant les sanglantes persécutions de Dioclétien. Pour autant, force est de constater que les persécutions n'ont pas empêché la secte chrétienne de prendre de l'ampleur. Dans ce climat de montée en puissance du christianisme, Lactance ne choisit plus de se défendre en attaquant, mais il préfère prouver au sein d'une explication logique le bien fondé du christianisme. Pour ce faire, et en opposition avec nombre de ses prédécesseurs, il met en œuvre une véritable rhétorique des Écritures, son but étant de conduire un lectorat romain, lequel parfois peut voir passer la Bible entre ses mains, à une lecture éclairée de celle-ci¹⁶³. Dans une vision cicéronienne des choses, il est le premier à prendre vraiment en considération la substance-même de la foi romaine¹⁶⁴. Son argumentation est en effet fondée sur énormément de références à la religion romaine, Lactance est, en effet, un vrai connaisseur de celle-ci. Il fait par exemple une référence à Orphée, qui aurait appelé Dieu dans ses poèmes « le premier né¹⁶⁵ » ou encore « celui qui apparaît le premier¹⁶⁶ ». Cette référence à la poésie est très intéressante, car d'une manière générale, elle est vivement critiquée par les apologistes. Elle est considérée comme un repaire tout désigné pour les démons¹⁶⁷. L'utilisation des poètes par Lactance semble donc très intéressante, si l'on considère par exemple que Tertullien, un siècle et demi plus tôt, pense qu'ils déshonorent les dieux par leur chant, faisant par exemple d'Apollon un simple berger¹⁶⁸. Cependant, Lactance connaît très bien la religion romaine, il sait que le culte à Orphée est l'un des cultes à mystères les plus représentés dans l'Empire¹⁶⁹. En le rapprochant ainsi du

¹⁶³ Blandine Colot, 2012, op.cit, paragraphe 5.

¹⁶⁴ Ibid, paragraphe 6.

¹⁶⁵ Lactance, *Divinae Institutiones*, T1, V, 4 : « *primogenitum* ».

¹⁶⁶ Ibid, T1, V, 4 : « *primus ex infinito apparevit* ».

¹⁶⁷ Paul Mattei, 2008, op.cit, p172.

¹⁶⁸ Tertullien, *Ap*, XIV, 4 : « Quel poète [...] ne voit-on pas déshonorer les dieux ? L'un voue Apollon à la garde des troupeaux d'Admète ; l'autre loue Neptune à Laomedon », « *Quis non poeta [...] suis dedecorator invenitur deorum ? Hic Apollinem Admeto pascendis pecoribus addicit, ille Neptuni structorias operas Laomedonti locat* »

¹⁶⁹ Voir *infra*, p74.

christianisme, il opère dans l'esprit de ses contemporains un pont très intéressant et surtout, très facile à franchir. Lactance considère évidemment que celui-ci n'a pas su voir Dieu correctement¹⁷⁰, car l'évocation d'Orphée doit bien entendu servir son propos. Il dresse d'ailleurs, au chapitre V du premier tome *Divinae Institutiones*, une véritable liste de tous les penseurs et philosophes qui se sont approchés de Dieu sans le reconnaître¹⁷¹. Ainsi, il crée un lien naturel entre la religion romaine et le christianisme : ce dernier est simplement allé plus loin que la philosophie, mais pour autant, il n'est pas déconnecté de l'esprit qui anime la religion gréco-romaine. Ainsi, Lactance cite une œuvre de Sénèque, déjà perdue à son époque où le dramaturge aurait eu ces mots : « Ne comprends-tu pas l'autorité et la majesté de ton juge, qu'il est gouverneur du ciel et de la terre, Dieu de tous les dieux¹⁷² ». Ce ne sont que des paroles prêtées à Sénèque, mais sa renommée auprès des citoyens n'est plus à faire. Le rapprocher ainsi du christianisme, c'est permettre un lien inaltérable entre les deux fois.

L'Empire que connaît Lactance ne ressemble plus vraiment à celui de ses prédecesseurs. Nous avons parlé plus haut du fait que la dissociation entre la culture romaine et le culte civil romain se met petit à petit en place par l'arrivée du christianisme. Lactance est l'auteur qui montre une réconciliation possible entre le fait d'être chrétien, mais de se penser de culture romaine. Il montre par son œuvre que le christianisme peut s'inscrire, même de manière sous-jacente, à la culture non-chrétienne dans son ensemble. Évidemment, il ne faut pas oublier que Lactance cherche à convaincre, et non pas à créer une véritable harmonie entre les Romains et les chrétiens. Néanmoins, il est intéressant de noter l'effort d'inclusion de la culture romaine dans son œuvre. Il utilise par exemple un oracle, fragments de parole de la Sibylle, que Théophile d'Antioche rapporte déjà et qui constate vis-à-vis de Dieu : « Un dieu qui règne seul, dominant toute chose, qui n'est pas engendré¹⁷³ ». Encore une fois, l'utilisation d'un oracle montre une très bonne connaissance de Lactance de la culture religieuse romaine, on peine à imaginer par exemple une telle utilisation chez Tertullien. Pour autant, l'auteur ne cherche en cela bien entendu qu'à indiquer à un lecteur non-chrétien la voie ouverte vers la religion « du vrai Dieu ». Lactance conclut la période de l'apologie chrétienne, car il voit l'avènement de l'empereur Constantin, de foi chrétienne qui amorce le basculement du traitement des chrétiens dans l'Empire.

¹⁷⁰ Lactance, *Divinae Institutiones*, T1, V,5.

¹⁷¹ Maro, Ovide, Pythagore, Thalès de Milet, Anaxagore...

¹⁷² Lactance, *Les institutions divines*, V, 26 : « Non intelligis, inquit, auctoritatem ac majestam judicis tui, rectorem orbis terrarum coelique et deorum omnium Deum ».

¹⁷³ *Ibid*, T1, VI, 15 : « Εἰς θεὸς ὃς μόνος ἐστὶν ὑπερμεγέθης ἀγένητος » [en grec dans le texte original].

L’apologie, quand elle est à destination des non-chrétiens, est très liée à la période dans laquelle elle est écrite. Une fracture s’opère après 250 et le règne de Dèce, lequel ouvre la voie à une très grande querelle religieuse dont nous aurons l’occasion de reparler avec saint Cyprien. L’apologie est aussi, pour les auteurs, l’occasion de défendre leurs croyances vis-à-vis du culte romain et d’affirmer, parfois par l’attaque, parfois par la didactique, la vérité de leur croyance, l’importance du culte du « *veri dei* ». Si les oppositions se font nombreuses concernant le christianisme, force est de constater que la foi chrétienne perdure, et qu’elle devient prépondérante dans l’Empire. Les chrétiens sont de plus en plus nombreux, galvanisés parfois par des discours, par des personnalités qui leur donnent de la force. C’est le cas de Cyprien. Dans ses *Epistulae*, nous pouvons lire combien il savait emporter la foule à ses côtés, et nous pouvons ainsi dresser une véritable apologie à destination des chrétiens. Cyprien agit, nous allons le voir, dans une période on ne peut plus complexe de l’histoire chrétienne, mais son message galvanise les chrétiens, donnant aux plus courageux d’entre eux, la force de tenir face aux persécutions.

3. Les destinataires chrétiens : donner foi à la foule, le message de Cyprien.

Cyprien est une figure majeure de l’évêque au III^e siècle. Nous nous attacherons à montrer la puissance du message de Cyprien en présentant d’abord l’importance de l’homme qu’il a été, le combat qu’a été sa vie, puis en se concentrant ensuite sur le message chrétien délivré par l’évêque, dans la période difficile qu’il traverse, à savoir les persécutions de l’empereur Dèce.

3.1. Cyprien, évêque de Carthage

Cyprien est élu évêque de Carthage en 249, soit, comme nous le savons presque simultanément au début du règne de Dèce. C’est donc lui qui est en première ligne lorsqu’éclate la première persécution institutionnelle que les chrétiens connaîtront.

Il naît de culte romain, d’une famille carthaginoise très riche¹⁷⁴. Le cas de Cyprien n’est pas un cas isolé, comme beaucoup d’autres apologistes, il fait état d’une conversion soudaine arrivé à l’âge adulte¹⁷⁵. Sa richesse, Cyprien la met au service de sa communauté. Il fait la charité aux plus pauvres, mais il rachète aussi le sort de certains prisonniers durant l’exercice de sa fonction.

¹⁷⁴ Anne Bernet, 2003, op.cit, p325.

¹⁷⁵ Une exception qui confirme la règle : Origène quant à lui naît dans une famille déjà chrétienne.

Ainsi, par exemple, il donne plusieurs milliers de sesterces pour récupérer des prisonniers chrétiens, captifs de berbères de Lambèse en Numidie¹⁷⁶. Cela conduira d'ailleurs à une intense jalousie de la part du pouvoir envers la « richesse » de la secte chrétienne, répandue notamment par l'empereur lui-même, un successeur de Dèce, Valérien.

En effet, Cyprien survit à la persécution de Dèce. Une des raisons principales à cela est évidemment son exil dès 250. Ce geste ne doit pas être forcément être considéré comme une forme de couardise de la part de l'évêque : Cyprien a conscience qu'il est l'une des personnalités religieuses les plus importantes de l'Empire, par son statut mais aussi par ses avis théologiques très nombreux et très respectés. Il a pleinement conscience du message d'espoir et de force dont il est le gardien. Son biographe Pontius glorifie très largement ce geste¹⁷⁷. Paul Mattei rappelle à ce sujet qu'avec Tertullien, saint Cyprien est un fondateur de la pensée chrétienne de son siècle¹⁷⁸. Cependant, sa fuite de Carthage encourage certains de ses détracteurs à l'action, et son retour ne se fera pas sans difficultés¹⁷⁹.

Cependant, l'une des qualités qui définit le mieux Cyprien est sa capacité à tenir la barre, à ne jamais flancher. Comme Tertullien, Cyprien a une personnalité ardente, qui ne transige pas et qui ne craint pas la mort¹⁸⁰.

Si nous avons choisi de présenter ainsi l'évêque de Carthage, c'est en lien avec le choix de ses *Epistulae* comme objet d'étude. Elles sont en effet très liées à la personnalité-même de Cyprien, elles ne sont pas seulement le produit d'une époque, mais bien d'une façon de penser qui est propre à leur auteur. Nous aurons l'occasion, plus tard dans cette étude, de nous pencher sur l'épineuse question des *lapsi*¹⁸¹, où l'évêque a imposé avec conviction ses idées après les lourdes pertes de la persécution de Dèce.

Les *Epistulae* font état de la vie des chrétiens durant les persécutions, de l'ensemble des exhortations que l'évêque en exil promulgue pour redonner la foi et l'espoir à ses agneaux parfois égaré.

La mort de saint Cyprien est à la hauteur de son engagement. En 257, l'empereur Valérien fait passer un édit afin de forcer tous les évêques au sacrifice pour les dieux. Cyprien sait alors que l'heure du martyre est venue pour lui, il met ses affaires en ordre avant d'être décapité le 14

¹⁷⁶ Anne Bernet, 2003, op.cit p361.

¹⁷⁷ Cyprien, préface des *Epistulae*.

¹⁷⁸Paul Mattei,2008, op.cit, p207. Il rappelle également qu'au IV^e siècle, Saint Hilaire de Poitiers s'inspirera énormément de la pensée des deux auteurs.

¹⁷⁹ *Ibid*, p207.

¹⁸⁰ Cyprien, préface des *Epistulae*.

¹⁸¹ Voir *infra*, p104.

septembre 258, sur la place publique, de manière légale¹⁸². Sa dernière lettre, non sans une certaine émotion exhorte encore les autres à tenir, à rester forts dans l'adversité : « Continuez de les armer contre l'affliction, c'est le meilleur moyen pour que la douleur ne pénètre point dans votre cœur. Je souhaite, frères bien aimés, que votre santé soit toujours florissante, et que vous vous souveniez de moi¹⁸³. »

Ainsi, même dans les derniers instants de son action religieuse, Cyprien est un guide pour le peuple chrétien de Carthage, mais aussi du monde méditerranéen, car Cyprien est une personnalité religieuse très connue à son époque. Son message pour les chrétiens traverse les frontières de Carthage.

3.2. Le message chrétien de Cyprien

Dans les *Epistulae* de l'évêque, on peut noter que son message quant à l'exhortation de la foule est extrêmement présent, notamment lorsqu'il écrit aux nombreux confesseurs. En laissant la querelle des *lapsi*¹⁸⁴ pour plus tard dans cette étude, il nous faut revenir sur les principaux messages de réconfort et de force que Cyprien envoie aux chrétiens emprisonnés lors des persécutions.

D'une manière générale, Cyprien a des messages théologiques plutôt centrés sur le pardon, la réconciliation avec les pécheurs. A contre-courant de bien d'autres évêques de son époque, il considère par exemple qu'un hérétique, s'il a été baptisé dans l'Église orthodoxe avant sa conversion déviante, n'a pas besoin d'être baptisé une seconde fois s'il revient vers la droite foi¹⁸⁵. Cette posture montre la magnanimité de Cyprien, lequel préfère la rémission dans le pardon, plutôt que dans la crainte. Pour autant, point d'orgue de sa théologie, cette rémission est possible mais doit être « difficile¹⁸⁶ ». Être un bon chrétien demande donc de nombreux sacrifices pour Cyprien. Il écrit ses missives durant les persécutions de Dèce durant lesquelles de nombreux chrétiens apostasient leur foi, terrifiés à l'idée de mourir, ou cédant à la pression populaire. Cependant, certains résistent coûte que coûte, ce sont les confesseurs. Un confesseur n'est pas encore un martyr, il est celui qui a le courage de faire face aux Romains et de proclamer le « *Christianus Sum*¹⁸⁷ » devant les autorités de l'Empire. Ces confesseurs gagnent

¹⁸² Paul Mattei, 2008, op.cit, p144.

¹⁸³ Cyprien, *Epistulae*, *Epistula LXXXV* : « *Preserva vexillo habuit in malo, eo quod sit optimus via ut intrantes dolor extoto corde tuo. Opto, charissimi fratres, salutem et semper florere patrem tuum, et tu memento mei* »

¹⁸⁴ Voir *infra*, p104.

¹⁸⁵ Adhémar d'Alès, *la théologie de saint Cyprien*, Paris : Beauchesne, 1922, p283.

¹⁸⁶ *Ibid* p284.

¹⁸⁷ « Je suis chrétien »

une très grande importance, en cette période de persécutions ils sont les étendards des idées de l'évêque de Carthage. Dans sa lettre X, à la mi-avril 250, Cyprien rappelle que c'est Dieu lui-même qui donne le martyre, c'est un grand honneur que d'être « couronné¹⁸⁸ », un euphémisme de l'évêque rappelant la couronne d'épines du Christ, et la couronne de Gloire dont Dieu honore.

Nous avons déjà évoqué que pour lui Dèce est « le grand serpent¹⁸⁹ », il considère ces persécutions comme le fruit de la politique accusatrice de Dèce envers les chrétiens. Nous avons vu plus haut dans cette étude combien les raisons qui poussent les Empereurs à amorcer des persécutions sont multiples et complexes. Bien entendu, du côté des chrétiens, Cyprien doit tenir une accusation totale envers le pouvoir afin de mieux exhorter son peuple. Cela passe également par quelques concessions, Adhémar d'Alès, relevant l'urgence dans laquelle se trouvaient les chrétiens durant les persécutions, rappelle par exemple que Cyprien a su mettre de côté les querelles religieuses afin de « lever la charge¹⁹⁰ » durant l'année 250. Plus que jamais, il apparaît comme un « évêque du peuple¹⁹¹ », ses lettres permettent véritablement de « mettre à nu » l'état d'esprit des chrétiens de Carthage durant cette période compliquée de la persécution de Dèce¹⁹². Grâce à Cyprien, on comprend le désordre religieux d'une période et le rôle plus que jamais prépondérant de l'évêque comme « pasteur » de son peuple. Cyprien doit en effet plusieurs fois exhorter la foule à ne pas céder face à l'oppression. Il rappelle par exemple à la lettre XV, comme il est simple d'aller sacrifier aux dieux et de tomber dans le précipice, ils exhortent les confesseurs à de la bienveillance, notamment en ces mots : « Mais c'est le devoir des chefs de s'en tenir à la règle [...] de peur qu'au lieu d'être des pasteurs, comme ils le doivent, ils ne deviennent des bouchers¹⁹³ ».

Cyprien est au cœur de la vie quotidienne de ses croyants, la lettre XXV en est un modèle flagrant : il répond à l'un des confesseurs, souvent considérés presque comme des prêtres pouvant remettre des péchés, sur certaines de ses pratiques. D'une manière très concrète, l'évêque dit ceci : « Nous avons réglé leur cas, et pour que vous sachiez comment, nous vous envoyons un écrit avec des lettres au nombre de cinq que j'ai adressées au clergé, et aux martyrs et confesseurs¹⁹⁴. Cette lettre dénote le grand pragmatisme de Cyprien, qui vit dans son siècle,

¹⁸⁸ Cyprien, *Epistulae, Epistula X*: « coronatos »

¹⁸⁹ Voir *supra*, p23.

¹⁹⁰ Adhémar d'Alès, 1922, op.cit, p293.

¹⁹¹ Jean Daniélou, 1985, op.cit, p212.

¹⁹² Paul Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, tome 2, Paris : Ernest Leroux, 1902, p73.

¹⁹³ Cyprien, *Epistulae, Epistula XV* : « Sed praepositorum et praecipientum tenere, et vel proprerantes vel ignorantes intruere, ne qui ovium pastrores esse debent lanii fiant ».

¹⁹⁴ *Ibid, EpisulaXXV* : « quomodo disposverimus ut scires, librum tibi cum epistulis numero quinque misi quas ad clerum, et ad plebem et ad martyres quoque et confessores feci. »

essayant de prendre les meilleures décisions dans la persécution. Son conseil est très respecté dans la sphère chrétienne.

Cyprien est donc également celui qui répond à des cas très concrets. Il rassure notamment certains confesseurs, lesquels ayant subi durant le règne de Dèce de nombreuses tortures, ne veulent plus faire pénitence. Cyprien leur affirme que les maltraitances infligées durant les persécutions valent toutes les pénitences de leur vie entière, qu'ils seront forcément sauvés auprès de Dieu¹⁹⁵. Le lien de promiscuité entre Cyprien et ses fidèles se double donc d'un certain lien paternel, de père des fidèles sur la terre, un rôle épiscopal que Cyprien remplit parfaitement. L'évêque joue un rôle à part entière dans l'apparition et dans l'affirmation de l'*ethos* chrétien, car, en exhortant et galvanisant ainsi la foule, il permet aux fidèles de se construire une véritable identité. Nous avons compris que l'*ethos* chrétien se forme avant tout par l'opposition, la rébellion même parfois. De fortes personnalités, comme celle de Cyprien, permettent de donner du courage à la foule chrétienne, et ainsi, de l'amener vers l'affirmation de ce qu'elle est.

Cyprien sera évidemment très critiqué à son époque, notamment lors du schisme de Novatien, en 251. Cyprien vit cet épisode en première ligne, il soutient le pape Corneille, le premier institué à la suite du martyre de Fabien. Cette querelle religieuse est entièrement liée à la crise de *lapsi*, mais nous reparlerons de cette crise ultérieurement, mettant en relief son importance avec celle des martyrs et des confesseurs¹⁹⁶. Au moment de ce schisme, deux partis s'affrontent en effet : ceux qui souhaitent que les *lapsi* puissent réintégrer l'Église, et ainsi va l'avis de Cyprien et de Cornelius, et ceux qui s'y opposent formellement, comme Novatien. Cyprien se retrouve alors face à un dilemme, mais tient fermement ses positions, toujours persuadé qu'une réconciliation doit toujours être possible.

Ainsi, l'apologie n'est pas simplement un moyen de se défendre contre un « agresseur romain », elle est aussi une manière pour les chrétiens de faire connaître et comprendre leur foi, de faire passer le message chrétien, parfois dans l'attaque, parfois dans la didactique. Les persécutions, nous l'avons vu, ne sont pas nécessairement à considérer comme une violence gratuite, exercée par de « mauvais » empereurs contre des chrétiens. Elles sont le fruit de

¹⁹⁵ Cyprien, *Epistulae*, Epistula LVI.

¹⁹⁶ Voir infra, p106.

plusieurs facteurs. Avant 250, elles ne sont pas encore institutionnelles, vacillant entre des pogroms d'une foule hostile, au zèle de gouverneurs de Provinces voulant s'attirer la sympathie populaire. Après 250, elles deviennent étatiques, résultat de la crainte des Empereurs de voir basculer l'unité de leur État devant ce qu'ils considèrent être de la déloyauté. Déloyaux, les chrétiens ne considèrent pas l'être. La religion du « *veri Dei* » ne consiste pas à oublier le respect qui est dû à l'Empereur, elle consiste plutôt à délimiter clairement ce qui revient à la citoyenneté, et ce qui revient à Dieu. Plus que jamais, les chrétiens posent la question : peut-on être de culture romaine, sans adhérer au culte romain ? De prime abord, pour un habitant de l'Empire, la réponse est non, voire n'a pas lieu d'être. Le culte et la citoyenneté coulent de source. Mais pour autant, l'Empire voit émerger au même moment, une vague de scepticisme, une envie de révéler une nouvelle spiritualité. Ainsi, le christianisme fait des adeptes. À la multiplicité des vérités possibles, parfois sinueuses, de la religion romaine, les chrétiens opposent une seule grande Vérité inéluctable. La secte chrétienne prend de l'ampleur, ses détracteurs montrent de plus en plus une lecture détaillée des Écritures. Loin des accusations populaires, basées presque uniquement sur la méconnaissance et la peur, la une réaction romaine s'organise.

Finalement, par l'apologétique et ce qu'elle défend, c'est bien l'apparition d'un *ethos* chrétien que l'on voit poindre. L'*ethos*, c'est le caractère, la manière d'être, les habitudes d'une personne, ce qui fait qu'elle est qui elle est. Les chrétiens, par l'apologie et dans la société romaine, vont se forger peu à peu cet *ethos*. Ils ne seront plus des Romains dissidents persécutés, ils deviennent peu à peu des chrétiens. Leur secte s'affirme, ils la considèrent comme nouvelle, révélée. Cela dit, si nous nous penchons dessus, nous remarquons aisément ses racines, juives d'un côté, grecques de l'autre. Le christianisme est une nouveauté, certes, mais tous ses dogmes ne naissent pas totalement *ex nihilo*. Il est le fruit du regroupement de plusieurs courants le précédent, et de la cristallisation de toutes ces croyances autour d'un homme : Jésus. La création de l'*ethos* chrétien se fait donc autour de ces trois facteurs fondamentaux : le culte juif et les croyances orientales naissantes, la philosophie grecque, et la présence du Christ qui révèle et crée l'aboutissement des deux facteurs précédents. Les chrétiens ont donc la certitude d'être la finalité de toutes les recherches en matière de spiritualité, le message concret du passage du Christ comme preuve absolue du bien fondé de leurs croyances.

Cela mène bien entendu les croyants à s'attirer une place très paradoxale au sein de l'Empire, rejetant par principe ce qui fait justement, l'*ethos*-même d'un Romain : le culte civil, les sacrifices publiques. Considérant Jésus comme le dernier de ceux-ci, les chrétiens acceptent paradoxalement de mourir en martyrs, c'est-à-dire sacrifiés eux-mêmes au cours de jeux

romain. Ce paradoxe n'est pas le seul qui jalonne l'apparition de l'*ethos* chrétien, il se façonne à la fois en opposition au monde romain, mais aussi en constructeur d'un nouveau modèle sociétal.

La place paradoxale du christianisme est aussi celle d'une secte montante, dont les adeptes s'insèrent de plus en plus, au fur et à mesure des siècles, dans les sphères du pouvoir. On ne parle plus de la petite *superstitio* orientale anecdotique, mais bien d'un phénomène de société qui prend de l'essor siècle après siècle. Il ne faut pas considérer pour autant que le culte romain est oublié durant ces siècles devant la déferlante du christianisme. Ce serait une erreur de concervoir les choses de manière si hâtive. Depuis l'appellation du christianisme par le terme « *religio* » par Tertullien, jusqu'à la véritable affirmation de la secte comme tel, près de quatre siècles s'écoulent. Des siècles durant lesquels l'*ethos* chrétien est en formation et l'Église, en construction.

Dans la suite de cette étude, nous allons considérer comment cet *ethos* apparaît, dans quelles racines il prend sa source et quelles difficultés il tend à rencontrer. Depuis Tertullien et jusqu'à Lactance, comment les apologistes ont-ils accompagné ce mouvement, en défendant le christianisme bien sûr, mais aussi en lui donnant les moyens de perdurer et de grandir dans des siècles en proie au scepticisme et à la recherche de spiritualité.

L'affirmation d'un *ethos* chrétien dans l'apologétique

L'apologie, nous avons pu le constater, est un très bon moyen de défense des chrétiens durant les premiers siècles de la secte. Cependant, elle est aussi un beau témoignage pour les modernes de l'apparition d'une nouvelle manière d'être, de se considérer au monde, d'affirmer sa croyance. La construction d'une identité chrétienne semble donc bien visible dans les différentes apologies. Celle-ci diffère bien entendu selon les époques, les persécutions, la pensée de l'auteur.

Malgré les divergences d'opinions des apologètes, que nous avons déjà vues poindre précédemment, il faut remarquer que des grandes tendances, des points essentiels de la construction de cet *ethos* font surface dans beaucoup d'apologies.

En effet, se considérer chrétien, c'est d'abord considérer sa croyance, son culte, comme celui de l'aboutissement de tous les autres. Comme nous le précisons plus haut, les chrétiens sont persuadés d'être la finalité du culte juif, car Dieu leur a révélé son message, mais d'être également l'aboutissement du culte romain par le rejet absolu du sacrifice sanglant. Il faut également considérer dans cette optique, le rapport très complexe des chrétiens à la philosophie grecque, qui est rejetée autant qu'elle est reprise dans les apologies. L'apport du stoïcisme, mais surtout du platonisme, nous paraît absolument essentiel pour comprendre les influences du christianisme : un croisement entre le judaïsme, l'hellénisme et bien sûr les cultes orientaux, souvent très proches des rites chrétiens. Toutefois, nous nous garderons d'être trop hâtifs quant à considérer que le christianisme est entièrement constitué de ces trois influences. Ainsi, comme le précise Maurice Sachot, il faut aussi considérer le christianisme comme une pensée nouvelle, issue de ces trois mondes, influencés par eux, mais possédant également des caractéristiques propres¹⁹⁷.

Comme nous l'avons esquissé durant la première partie de cette étude, les chrétiens font également face à de nombreuses difficultés, qui forgent leur *ethos* autant qu'elles les mettent à l'épreuve. Nous aurons ainsi l'occasion de parler des martyrs, un phénomène très présent dans notre époque et qui est dû directement aux persécutions. Des martyrs de la persécution de Dèce nait quasiment directement la grande querelle des *lapsi* qui concerne Cyprien, et qui bousculera beaucoup l'orthodoxie de la période.

¹⁹⁷ Maurice Sachot, 2007, op.cit, p74.

Toutes ces considérations sur l'apparition de *l'ethos* chrétien mènent à des questionnements de fond sur le fait d'être un chrétien sur la période, ce que cela implique et signifie, mais aussi, comment ce mode de pensée a pu finalement emporter une certaine adhésion. Etre un chrétien au temps de Tertullien et au temps de Lactance n'a plus forcément le même sens, des siècles sont passés, des persécutions sanglantes aussi mais la pensée chrétienne perdure pour autant. Il ne sera pas ici question d'appréhender le christianisme dans une approche téléologique qui serait, nous le pensons, une erreur. Il s'agit plutôt de le considérer dans son siècle comme en formation, théorisé par des auteurs qui n'ont pas, *de facto*, conscience de son « triomphe » quelques siècles plus tard.

1. Le christianisme, des croisements avec le judaïsme, l'hellénisme et les cultes orientaux

Le christianisme, bien qu'il possède des caractéristiques particulières, procède également des croisements de plusieurs cultes et croyances venues de ce qui le précède. Le judaïsme d'abord, évidemment. Il ne faut pas oublier que Jésus lui-même est de culture juive, les chrétiens considèrent leur Dieu comme celui de Moïse, ils voient une continuité naturelle entre les deux cultes. Les croyances venues d'Asie mineure et d'Égypte auront aussi une grande importance. Ces cultes dits « orientaux » et « à mystères » sont parfois très proches du christianisme, comme le culte à Orphée par exemple et même celui d'Isis. Toutes ne sont pas nouvelles : l'orphisme se pratique depuis plusieurs siècles déjà, et il révèle un véritable état d'esprit particulier dans le rapport à la divinité. Ces croyances, qui n'excluent en aucun cas le culte civil pour un Romain, répondent à une soif de spiritualité de la société plutôt pessimiste, en proie à un certain « désarroi intime¹⁹⁸ ». Toutes les réponses n'ont pas été apportées par la philosophie, néanmoins nous verrons aussi que le christianisme dépend beaucoup de la pensée hellénistique, et notamment de Platon. La conception même de Jésus et de Dieu pour les chrétiens peut en effet paraître très philosophique.

1.1. Le christianisme comme religion de « l'aboutissement » ?

Il ne faut pas sous-estimer l'apport du judaïsme dans le christianisme naissant et ce bien que les chrétiens considèrent qu'ils sont en vérité les détenteurs de ce que les Juifs n'ont pas su voir, la Révélation. Pour autant, ils se servent aisément du judaïsme afin de justifier l'ancienneté de

¹⁹⁸ Pierre de Labriolle, 2005, op.cit, p59.

leur foi. Une question se pose alors sur la personne-même de Dieu, car on observe des différences entre le Dieu des chrétiens et le Dieu des Juifs.

Les cultes orientaux ont aussi une importance certaine dans l'élaboration de la pensée chrétienne, les rites qui les composent étant parfois très proches. Il faut noter aussi la conception de la mort dans ces cultes qui s'approche, sans pour autant être similaire, de la conception chrétienne.

1.1.1. Un aboutissement du culte juif ?

Dans les premières années de son existence, nous l'avons vu, les chrétiens sont souvent confondus avec les Juifs. Toutefois, pour la doctrine chrétienne, le judaïsme a été dépassé par la Révélation apportée par le Christ. S'ils sont persuadés d'être des descendants de Moïse, donnant ainsi une caution à leur foi, les chrétiens considèrent aussi que les Juifs n'ont pas su interpréter correctement la venue du Fils de Dieu sur terre. Ainsi, ce serait le message de Dieu que les Juifs n'auraient pas su comprendre. Leur Dieu, et celui des chrétiens, ne semblent d'ailleurs pas toujours être parfaitement semblables. La conception de Dieu semble évoluer entre les Juifs et les chrétiens.

a) *Le judaïsme comme caution de l'ancienneté du christianisme*

La religion juive a déjà plusieurs milliers d'années lors de l'émergence du christianisme. C'est un culte bien connu des Romains. Des communautés sont fondées dans toutes les grandes villes. Nous avons vu précédemment que les chrétiens ont, durant quasiment un siècle, profité en quelques sortes de la protection qu'offrait le statut des Juifs¹⁹⁹ dans l'Empire. Lors de la destruction du Temple de Jérusalem par l'empereur Titus en 70, le judaïsme s'est vu fragmenté²⁰⁰. De nombreux écrivains, à l'instar de Guy-George Stroumsa par exemple, considèrent qu'il s'agit là du point de départ de l'expansion chrétienne, car une partie non négligeable de la population juive s'est alors tournée vers la religion révélée du Christ²⁰¹. Le judaïsme est donc un facteur essentiel de l'expansion chrétienne.

Dans ses premières années, le christianisme a en effet besoin d'une caution. Nous l'avons déjà évoqué avec le *mos maiorum*, les Romains sont très attachés à l'ancienneté. Maurice Sachot

¹⁹⁹ Anne Bernet, 2003, op.cit, p74 : Ils payent en fait un impôt, le *census judaicus*, afin d'être toléré et surtout, de ne pas participer aux cérémonies publiques et aux sacrifices païens.

²⁰⁰ Cette destruction a en effet entraîné une diaspora d'une partie de la population juive.

²⁰¹ Guy-George Stroumsa, 2005, op.cit, p115. Paul Mattei et Maurice Sachot par exemple en font mention également.

considère d'ailleurs que la nouveauté de la secte chrétienne, son rapport si particulier à sa foi, a vraiment desservi les chrétiens²⁰² dans leurs relations avec l'Empire. Les Romains ont plutôt tendance à déconsidérer ce qui est nouveau. Dans ses premiers temps, il a donc été vital pour le christianisme montrer ses racines.

Il ne faut pas penser que les chrétiens ne considéraient pas le culte juif comme véritablement proche du leur, comme étant issu de la même souche. Ils le croyaient, mais s'émancipaient de la croyance juive en pensant en être l'aboutissement. Toutefois, des corrélations existent entre la pensée juive et la pensée chrétienne, sur l'image même de leur modèle par exemple. Comme le rappelle Guy-George Stroumsa, pour les Juifs comme pour les chrétiens, la figure fondamentale des premiers siècles est le prophète²⁰³. Lactance par exemple, en fait l'éloge en ces mots : « Les prophètes, dont le nombre n'est pas peu considérable, ont tous annoncé un Dieu. Et ce qui doit donner à leur témoignage un caractère d'infaillibilité, c'est que par l'inspiration de ce même Dieu, ils ont tous prédit ce qui devait arriver dans la suite des siècles, avec une uniformité capable de convaincre les moins crédules²⁰⁴ ». Ainsi, il considère les prophètes comme les envoyés inspirés de Dieu en personne.

La seule différence entre les deux visions relevant bien entendu du litige autour du Christ, les Juifs ne le considérant que comme un prophète de plus, les chrétiens comme le Messie. Ils partagent également une certaine hostilité populaire. Bien que les Juifs possèdent un statut spécial dans l'empire, ils ne sont pas appréciés. Avant même l'existence des chrétiens, ils ont été les premiers taxés d'impiété, de déloyauté pour leur absence au culte civil²⁰⁵. D'ailleurs, bon nombre de Romains considèrent les chrétiens comme des « déserteurs de leur véritable patrie spirituelle, le judaïsme²⁰⁶ », et un Romain préfère l'ancienneté de la foi juive à la nouveauté chrétienne. Il conçoit en effet les Juifs comme le peuple d'une seule nation, Israël, contrairement aux chrétiens qui ont une croyance apatride²⁰⁷.

Cependant, nous pouvons aisément entrevoir des similitudes naturelles entre les deux cultes, et les apologètes mettent d'ailleurs en relief ces ressemblances. Dans l'*Apologeticum*, Tertullien rappelle que les Juifs sont bien le peuple adoptif de Dieu, car « en effet, c'est aux Juifs seuls que les prophètes, qui étaient Juifs eux-mêmes, avaient parlé au peuple adoptif de Dieu, en

²⁰² Maurice Sachot, 2007, op.cit, p75.

²⁰³ Guy-Georges Stroumsa, 2005, op.cit, p48. Cette figure du prophète sera peu à peu remplacée par celle du saint, au IV^e siècle.

²⁰⁴ Lactance, *Divinae Institutiones*, IV, 1 : « *Prophetae, qui fuerunt admodum multi, unum Deum praedicant, unum loquuntur: quippe qui unius Dei spiritu pleni, quae futura essent, pari et consona voce praedixerunt. At enim, veratis expertes non putant hi esse* ».

²⁰⁵ Guy George Stroumsa, 2005, op.cit p119.

²⁰⁶ Ramsay MacMullen, 1987, op.cit, p17.

²⁰⁷ Anne Bernet, 2003, op.cit, p39.

vertu de la grâce accordée à leurs pères²⁰⁸ ». Dieu s'est donc adressé en premier au peuple juif, ce qui fait de lui le destinataire privilégié de la parole divine. Mais il rappelle surtout que les Juifs étaient même là avant les Romains, que c'est donc le culte juif qui surpasse tous les autres par l'ancienneté. Il prend l'exemple de Moïse en affirmant ainsi : « Moïse, [...] est trouvé antérieur d'environ 400 ans à l'époque où le fameux Danaus, le plus ancien chez vous, émigrait à Argos²⁰⁹ ». Tertullien reprend donc ici les armes des Romains eux-mêmes, en considérant vrai ce qui est ancien. Mais, en rappelant que le Dieu des Juifs et celui des chrétiens n'est qu'un seul, l'apologète rappelle intrinsèquement que la croyance du vrai Dieu est en fait plus ancienne que la religion gréco-romaine elle-même. On ressent bien sûr, en cette fin du II^{ème} siècle, une sorte d'urgence de Tertullien à trouver des racines anciennes au christianisme. Toutefois, cela ne veut pas dire pour autant que l'apologète ne considère pas cela comme véridique. *De facto*, le christianisme doit beaucoup au judaïsme. Nous l'avons exprimé par le judaïsme fragmenté avec la destruction du Temple, mais il faut aussi considérer que ces deux religions se retrouvent en concurrence dans les premiers siècles du christianisme. En effet, après la destruction du Temple, la religion juive recouvre une véritable « vitalité²¹⁰ » et cela montre avec ferveur la bataille menée entre le christianisme naissant et la vieille religion judaïque. D'une manière générale, selon les mots de Guy-George Stroumsa, plus l'*ethos* chrétien se crée, plus les rapports avec les Juifs sont mauvais, car il gagne en légitimité²¹¹. Mais au-delà de ça, le christianisme séduit par rapport au judaïsme, justement parce qu'il n'a pas en lui-même ces obligations dues à l'ancienneté : il est une religion basée sur le choix personnel par la conversion²¹².

De plus, la foi chrétienne attire car elle est « révélée » c'est-à-dire que le message de Dieu a été transmis aux Hommes, par le moyen de son Fils.

b) *Le christianisme, la religion juive « révélée »*

Cette question de la Révélation est peut-être la plus importante à l'époque des premiers temps chrétiens. Elle est ce qui fonde la foi chrétienne, et sur laquelle se basent les premiers croyants afin de s'affranchir des Juifs.

²⁰⁸ Tertullien, *Apologeticum*, XVIII, 6 : « Ex ipsis enim ad Ipos semper prophetae peroraverant, scilicet ad domesticam Dei gentem ex patrum gratia ».

²⁰⁹ Tertullien, *Apologeticum*, XIX, 1 : « Moyses, [...] superior invenitur annis circiter quadringentis quam ille antiquissimus penes vos Danaus in Argos transvenisset ».

²¹⁰ Guy-George Stroumsa, 2006, op.cit, p157.

²¹¹ *Ibid*, p166.

²¹² *Ibid*, p168.

Ce que l'on appelle « Révélation » c'est simplement le fait que Dieu ait délivré son message aux Hommes par l'intermédiaire du Messie, Jésus-Christ. Ainsi, la mort a été vaincue²¹³ par la résurrection du Fils. Pour les Juifs, Jésus n'est qu'un prophète, il a blasphémé leur religion en s'attribuant le titre de Fils de Dieu. La prononciation même du nom de Dieu est interdite chez les Juifs, elle revient à considérer la divinité comme une idole²¹⁴.

Le christianisme révélé est à mettre directement en lien avec ce que nous disions plus haut. Les chrétiens considèrent réellement être l'aboutissement du culte, puisqu'ils ont reçu la parole de Jésus, mais surtout, ils y ont cru. Comme le précise Guy-George Stroumsa, cette révélation fait toute la différence : les chrétiens n'ont pas le sentiment de venir « après », comme pouvaient l'avoir les Romains vis-à-vis des grecs par exemple, ils ont un véritable sentiment de triomphe vis-à-vis de la religion de Moïse²¹⁵. Tertullien rappelle lui-même dans l'*Apologétique* cette fierté de croire au message du Christ, il considère comme beaucoup de chrétiens que leur malheur présent vient justement du fait qu'ils n'ont pas su reconnaître le vrai Messie. L'apologète a des mots très durs envers le peuple juif : « ils s'écartèrent de la loi divine d'une manière impie et commirent toutes sortes de prévarications. S'ils ne l'avouaient eux-mêmes, leur malheur d'aujourd'hui le prouverait assez ²¹⁶ ».

De plus, contrairement au point de vue juif sur la question, le christianisme révélé s'est rendu accessible aux plus humbles, aux plus petits. La religion juive reste une religion où seule une grande élévation sociale et intellectuelle permet d'accéder à la compréhension totale de la Torah²¹⁷.

Ce sentiment mène bien entendu à un certain « antijudaïsme », un sentiment d'hostilité de la part des chrétiens vis-à-vis des Juifs²¹⁸. L'idée selon laquelle ils n'ont pas été capables de comprendre le message du Christ et de voir la révélation se répand, les chrétiens les considèrent également comme des déicides, à cause de la mort du Christ²¹⁹ . Dès lors, les chrétiens se pensent comme le « *verus Israël* ²²⁰», c'est-à-dire les détenteurs du seul message de vérité,

²¹³ Il faut également relier cette idée de Révélation avec celle de l'Apocalypse. L'étymologie du terme signifiant lui-même la révélation. Le récit apocalyptique de Jean constitue un récit clé dans la perception chrétienne de l'aboutissement, car il est le seul à exprimer ce qu'il se passera à la fin des temps.

²¹⁴Guy-George Stroumsa,2006, op.cit, p49.

²¹⁵ *Ibid*, p114.

²¹⁶ Tertullien, *Apologeticum*, XXI, 5: « *declinandum disciplinam in profanum modum, etsi ipsi non confiterentur, probaret exitus hodiernus ipsorunt* ».

²¹⁷ Gerd Theissen,2002, op.cit, p173.

²¹⁸ Lactance lui-même avoue avoir voulu écrire un traité contre les Juifs. *Divinae Institutiones*, Tome 7, I, 26.

²¹⁹ Guy-George Stroumsa,2006, op.cit, p 142.

²²⁰ « Véritable Israël »

quand les Juifs ne sont plus israéliens²²¹ que dans la chair²²². C'est une pensée très offensante pour les Juifs, qui se trouvent alors apatrides, alors même que leur foi repose essentiellement sur leur appartenance à la terre de Judée.

Bien entendu, on peut aisément s'en douter, c'est un coup très dur que le christianisme porte au judaïsme. Affilié à lui dans ses premiers temps, son émancipation doctrinale est rude et peu amène. Comme nous le disions précédemment, les deux religions entrent en concurrence. Guy-George Stroumsa n'hésite pas à employer le terme de « révolution » pour évoquer ce que vivent les juifs à l'émergence chrétienne²²³. Dès lors les représentants religieux juifs ont dû redoubler leurs efforts afin que leur croyance ne soit pas remise totalement en cause par la secte chrétienne. Les ressemblances entre les deux religions, comme la notion-même d'un Dieu unique sauveur, faisant alliance au peuple pour son salut²²⁴, ne sont que des bases sur laquelle repose le christianisme nouveau. Des phénomènes parfois inimaginables apparaissent même : on sait que durant certaines persécutions, les Juifs s'allient aux Romains afin de faire apostasier des chrétiens²²⁵. Cela peut paraître invraisemblable, mais peut aisément se comprendre sur le plan religieux : les Juifs se sentent menacés, les premiers chrétiens étant, *de facto*, du peuple d'Israël. Après la fragilisation du judaïsme par rapport à la destruction du Temple, il est plus que jamais nécessaire de rassembler les croyants.

Cependant, comme pour les Romains, la nationalité prend une nouvelle dimension : religion romaine et culte romain sont finalement presque la même chose. Avec le judaïsme, Dieu est la divinité d'une nation entière, délimitée dans l'espace. Mais les chrétiens dépassent les frontières. Ils ne considèrent en aucune façon leur Dieu comme national, il le considère universel et hors des limites géographiques²²⁶. L'aboutissement de la religion juive, pour les chrétiens, consiste également en l'universalité de leur culte. Jamais le judaïsme n'aurait pu faire des adeptes parmi les Romains, on sait que ce n'est pas le cas du christianisme qui séduit beaucoup dans la société romaine. Le système juif est également un système de pensée presque politique, il dicte des lois morales, des lois de conduite²²⁷, ils n'ont donc pas affaire aux lois romaines. Les chrétiens quant à eux, s'ils ont des lois dictées par le Christ, ne rejettent pas

²²¹ A prendre dans le sens de « ceux qui vivent à Israël », signifiant en hébreu « le pays » donc le pays donné par Dieu. La diaspora causée par la destruction du Temple renforce l'idée que les Juifs n'ont plus de peuple. Cela renforce aussi le sentiment de colère ou d'injustice qu'ils pouvaient ressentir vis-à-vis des chrétiens.

²²² Guy-George Stroumsa, 2006, op.cit, p124.

²²³ *Ibid*, p114.

²²⁴ Maurice Sachot, 2007 op.cit, p75.

²²⁵ Simon Claude Mimouni, Pierre Maraval, 2007, op.cit, p341

²²⁶ Paul Veyne, 2005, op.cit, p472.

²²⁷ Geird Theissen, 2002, op.cit, p18.

l'autorité romaine. La révélation chrétienne se fait davantage du point de vue philosophique, le renversement sociétal qu'il inclut étant dû à la répulsion des Romains vis-à-vis de ces nouvelles croyances.

Ainsi, le christianisme tend naturellement à devenir un « contre-pouvoir » par rapport à l'Empereur²²⁸, grâce à sa vertu universaliste. Dieu concerne donc tout le monde pour les chrétiens, alors que chez les Juifs, il est circonscrit à Israël.

Le Dieu des chrétiens et le Dieu des Juifs, et cela peut étonner nos esprits modernes, n'est donc pas, nous le croyons, totalement le même.

c) *Le Dieu des chrétiens est-il le Dieu des Juifs ?*

Nous avons l'habitude, de nos jours, à l'examen de la Bible d'y voir deux livres distincts : l'Ancien Testament raconte l'histoire du peuple juif avant la venue du Christ, et le Nouveau Testament, le livre des chrétiens, raconte la vie du Christ et recense les écrits des apôtres après sa mort. Dans l'esprit moderne, ces deux Livres sont connectés, ils composent la même grande Histoire judéo-chrétienne. Grâce à ce que nous avons développé précédemment, les raisons d'un tel mélange peuvent paraître plus claires : les chrétiens ont absolument tenu à connecter leurs croyances à celles des Juifs. Ce n'était pas uniquement une manœuvre visant à l'acceptation du monothéisme chrétien. Ils voyaient dans le judaïsme leurs véritables racines, tout en s'en émancipant par le message du Christ. Pour autant, si l'on se penche sur Dieu lui-même, on peut se rendre compte de différences notables entre son action auprès des Juifs, et son action auprès des chrétiens. Un exemple plutôt explicite : le Dieu juif apprécie les sacrifices sanglants. En effet, plusieurs épisodes de l'Ancien Testament relatent des scènes de sacrifices, en commençant bien sûr par celui d'Abraham²²⁹.

Les sacrifices ne sont pas tolérés chez les chrétiens. La raison en est très simple : le Christ, en se sacrifiant pour les Hommes constitue la fin de toutes les formes de sacrifices²³⁰. Et c'est un grand changement dans la conception de Dieu. Dans l'Ancien Testament, le sacrifice semblait une obligation afin d'honorer Dieu²³¹. Cette idée change brutalement avec la venue du Christ, et c'est bien plus qu'une rupture religieuse qui émerge alors : c'est une véritable rupture sociétale dans la conception de la divinité.

²²⁸ Voir *infra*, p111.

²²⁹ *Livre de la Genèse*, 22, 1-14. Dieu demande à Abraham le sacrifice de son fils, Isaac pour prouver sa loyauté envers lui. Le vieil homme s'exécute et lie son fils sur un autel. Au moment de porter le coup fatal, son bras est arrêté par l'Ange. Abraham sacrifie finalement un bœuf.

²³⁰ Voir *infra*, p96.

²³¹ *Livre de la Genèse*, 7, 1-8, 22 : Rappelons par exemple le sacrifice proféré par Noé à la descente de son arche et dont le fumet plait particulièrement à Dieu.

Ce sacrifice n'est demandé par Dieu que pour prouver la loyauté d'Abraham. Dieu a alors ces mots : « Je sais maintenant que tu crains Dieu, tu ne m'as pas refusé ton fils unique²³² ». De plus, cette notion de la crainte de Dieu est également très importante pour comprendre les dissemblances entre le judaïsme et le christianisme. En effet, chez les chrétiens, c'est bien l'Amour de Dieu qui le caractérise en premier. Comme le précise Geird Theissen, l'Amour de Dieu est ce qui se trouve au centre de la vie du croyant²³³. Bien entendu, cet amour inconditionnel de Dieu est connu des Juifs, mais si nous nous intéressons à cette formule bien connue du livre de l'Exode, nous remarquons que Dieu, pour les Juifs, n'est pas qu'une entité bienveillante et miséricordieuse : « Tu ne te prosterneras pas devant un autre dieu, car Yhwh, Jaloux est son nom. Il est un dieu jaloux²³⁴ ». L'aveu ici de la jalousie de Dieu peut surprendre, car en vérité, dans la perception chrétienne, Dieu est en-dehors de ce type de sentiment profondément humain. Mais d'où peuvent provenir ces différences ? Il faut y voir, dans un premier temps, la même opposition de conception territoriale de Dieu que précédemment : ici, Dieu fait comprendre au peuple juif leur interdiction d'adorer les idoles²³⁵. Dieu s'affirme alors clairement comme la croyance unique de tout un peuple, de la nation entière d'Israël. Cependant, nous le savons, le Dieu chrétien a une vocation universelle, il est le Dieu de tous les Hommes, il cherche à rallier et non pas à circonscrire géographiquement. Chez les chrétiens, la crainte soumise au Dieu jaloux est remplacée par l'Amour. Ainsi, comme le précise Gerd Theissen , les chrétiens n'agissent pas dans la crainte de Dieu, mais dans la certitude absolue de son Amour²³⁶. La seule véritable peur d'un chrétien est dans la déception qu'il peut devenir pour Dieu car cela lui empêcherait alors d'avoir accès à la vie éternelle.

Toutefois, à l'instar de Dieu pour les Juifs, le Dieu des chrétiens apparaît comme le *Logos*, c'est-à-dire la parole absolue, le pur esprit. Le fait même que Jésus ait été enfanté, soit véritablement né et mort, constitue cependant le point de différence fondamental entre la conception juive de Dieu, et sa conception chrétienne. Le Dieu chrétien a uni son esprit à la chair, afin d'envoyer sur terre son Fils, Tertullien a ces mots : « Le « rayon de Dieu » descend dans la Vierge et s'incarne dans son sein, il naît homme uni à Dieu. La chair unie à l'esprit se nourrit, croit, parle, enseigne, opère : c'est le Christ²³⁷ ». Il considère que les Juifs ont pris Dieu

²³² *Livre de la Genèse*, 22, 1-14.

²³³ Geird Theissen, 2002, op.cit, p262.

²³⁴ *Livre de l'Exode*, 34, 14.

²³⁵ Il faut bien sûr mettre cet épisode en lien avec celui du Veau d'or, livre de l'exode, 32, 1-14.

²³⁶ Geird Theissen, *La psychologie des premiers chrétiens*, Genève : Labor et fides, 2011, p186.

²³⁷ Tertullien, *Apologeticum*, XXI, 14 : « *Iste igitur Dei radius, ut retro semper praedicabatur, delapsus in virginem quandam et in utero eius car figuratus nascitur homo Deo mixtus. Caro spiritu structa nutritur adolescit, affatur, docet, operatur, et Christus est* ».

incarné « pour un magicien²³⁸ » car ils n'ont pas su comprendre ce qu'était le *Logos* en action. A l'inverse, la capacité des chrétiens à voir ce *Logos* en action révèle le versant très philosophique propre à la religion chrétienne et dont nous aurons l'occasion de reparler²³⁹. Cette conception n'est pas étrangère aux Juifs qui ont une philosophie très développée, mais elle reprend des considérations très proches de la philosophie antique grecque, qui éloigne l'image du Dieu juif de l'image du Dieu chrétien.

Ainsi, bien que les deux religions possèdent véritablement des bases communes, la conception de Dieu diffère. Sans pour autant considérer une véritable « fracture » entre les deux théorisations de la divinité, il faut pour autant garder à l'esprit les dissemblances majeures entre la vision du Dieu juif, vengeur et parfois cruel, et la vision philosophique de l'amour transcendental du Dieu chrétien, dont le Fils fait homme a racheté les péchés de l'humanité.

Un autre facteur à prendre en compte dans l'idée d'aboutissement du culte chrétien, c'est l'émergence et le grand succès des cultes venus de l'est, dis « à mystères » et qui s'approchent parfois très près du christianisme.

1.1.2. Les cultes « à mystères » un terrain propice à l'expansion chrétienne ?

L'*ethos* chrétien se forme aussi autour de croyances existantes dans l'Empire. Si le rôle du judaïsme est fortement à prendre en compte dans l'essor de la pensée chrétienne, il ne faut pas nier la spiritualité particulière des cultes « à mystères », souvent venus d'Orient, parfois très proches du christianisme. Ils se forment en particulier autour d'une initiation à un « mystère », s'ils ne sont pas à proprement parler un « jalon » du christianisme, ils dénotent tout de même un état d'esprit dans l'Empire, une manière de concevoir son approche vis-à-vis du Dieu supérieur que l'on honore. Nous retiendrons ici deux cultes principaux, pour leurs nombreux rapprochements possibles avec le christianisme, mais aussi pour les limites de ce rapprochement : le culte à la déesse Isis, et le culte à Orphée. Les deux connaissent un grand succès sur notre période, ils répondent en effet à une demande de spiritualité de la part des Romains. Cependant, il existe d'autres cultes également répandus, notamment les bien connus « mystères d'Éleusis » un culte très ancien en Grèce, ou encore le culte au dieu Mithra, très répandu dans l'armée, à la déesse Cybèle ou encore à Dionysos.

²³⁸ Tertullien, *Apologeticum*, XXI, 17 : « *uti magnum existimarent* ».

²³⁹ Voir *infra*, p86.

Les visions de l'au-delà et de la mort sont à prendre en compte pour exprimer le succès de ces cultes, mais elles peuvent également être mises en comparaison avec la parole chrétienne.

a) *Le culte à Isis*

Isis est une déesse de la mythologie égyptienne. Femme d'Osiris, c'est elle qui parcourt l'Égypte afin de retrouver et de rassembler les morceaux du corps de ce dernier, tué par son frère Seth, disséminés à travers le pays. Ce culte est très lié à cette conception de la mort d'Osiris et du voyage d'Isis en Égypte pour aller le récupérer. Le culte d'Isis est très répandu dans l'Empire aux premiers temps du christianisme. Il fait son apparition en Italie au II^e siècle avant Jésus-Christ, et à Rome sous Sylla vers 80. Le culte est d'abord interdit, avant d'être autorisé sous Caligula et Caracalla. Des temples sont alors construits car le nombre de conversions augmente²⁴⁰.

Dans notre période, ils jouissent notamment d'un clergé puissant, les « *humiles* » sont les prêtres d'Isis, ils sont connus et représentés²⁴¹. Cet ensemble religieux ne pose pas de problème dans l'Empire, puisqu'il procède de l'hénothéisme dont nous avons déjà parlé. Ainsi, le clergé lié à Isis est libre de propager la foi en la déesse. Les méthodes du clergé d'Isis ressemblent fortement à la manière de faire de nos apôtres et de l'Église. A l'instar de Cyprien, ils pratiquent des exhortations à la croyance, et il donne des directions spirituelles importantes²⁴². Ils ont également une apologétique, plus utilisée pour promouvoir leurs croyances que pour s'en défendre, car encore une fois, le culte n'est pas interdit. Ils ont même une pratique de la pénitence, Juvénal rapporte dans les *Satyrica*, que les croyants d'Isis se jettent dans le Tibre lorsqu'il est glacé, cassent les morceaux de glace et font ainsi le tour du temple de la déesse²⁴³. Ces propos sont repris chez Minucius Felix, car ces cultes font l'objet de beaucoup de moqueries vis-à-vis des chrétiens. Il commet même une erreur, puisqu'il considère Osiris comme le fils d'Isis²⁴⁴. Minucius Felix considère ridicule ce syncrétisme systématique de la part des Romains. Beaucoup de chrétiens trouvent l'assimilation plutôt ridicule, car pour eux le culte d'Isis n'a pas sa place dans le panthéon romain, : « N'est-ce pas parfaitement ridicule

²⁴⁰Anne-Marie Taisne, « Le culte isiaque dans l'Octavius de Minucius Felix », *Vita latina*, 1998, 150, p30 : Isis est une déesse protectrice de la mer, cela explique que Cecilius trouve la statue sur la plage d'Ostie.

²⁴¹Gérard Freyburger (dir.), Marie-Laure Freyburger-Galland, Jean-Christian Tautil, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Paris : les belles lettres, 2006, p280.

²⁴²Ibid, p281.

²⁴³Juvénal, *Satyrica*, VI, 522 et suivants.

²⁴⁴Minucius Felix, *Octavius*, XXI, 1:« *Isis perditum filium* »

de pleurer ce qu'on adore ou d'adorer ce que l'on pleure ? Ce sont là néanmoins les dévotions de l'Égypte, et maintenant celles de Rome²⁴⁵ ».

Bien que le message que le Christ laisse aux fidèles ne soit pas de le pleurer, mais plutôt de se faire continuateur de ces actes, il faut remarquer que certains rituels qui rapprochent le culte à Isis et le christianisme : la pénitence, l'écriture d'une apologie construite, le rassemblement, et même parfois des repas pris ensemble en communion²⁴⁶. Dans *Octavius*, Minucius Felix en présentant Cecilius comme un adepte d'Isis et également de Sérapis²⁴⁷ dresse un portrait des croyances qui pouvaient exister au III^e siècle et du lien particulier qu'elles entretiennent avec la divinité.

Dans les *Divinae Institutiones*, Lactance parle lui aussi de ce culte de la déesse, en rappelant que l'on fête de 5 mars la navigation d'Isis, qui aurait traversé les mers à la nage pour retrouver Osiris. Lactance considère qu'il n'y a rien de miraculeux dans cette action, il dit :

« Ce que nous tirons de ces fastes, et des archives publiques, où il est ordonné aux peuples de célébrer tous les ans une fête en la mémoire de l'heureuse navigation d'Isis : ce qui marque qu'elle n'a pas traversé la mer à la nage, mais en vaisseau »²⁴⁸.

L'apologète veut ainsi montrer que le culte de la déesse ne repose pas sur un véritable miracle, mais bien sur un phénomène tangible.

D'une manière générale, on ne peut pas nier que le christianisme et le culte à Isis ont des points de ressemblance. Celle-ci est avant tout extérieure et formelle bien entendu, car il n'est pas question de transcendance dans les cultes orientaux. Mais cela dit, on n'y retrouve pas non plus la vision « mercantile » des cultes non-chrétiens avec leurs dieux. Chez Isis, il y a bien un amour pour la déesse qui se révèle et qui pousse les croyants à la pénitence et à la supplication²⁴⁹, bien que cet amour ne soit pas tout à fait comparable à celui des chrétiens pour Dieu.

Isis n'est pas l'unique culte oriental partageant des similitudes avec le christianisme, le culte orphique, très représenté dans l'Empire, semble également être un exemple pertinent.

²⁴⁵ Minucius Felix, *Octavius*, XXI, 1 : « *Nonne ridiculum est vel lugere quod colas vel colere quod lugeas ? Haec tamen Aegyptia quondam nunc et sacra Romana sunt* »

²⁴⁶ Simon Claude Mimouni, Pierre Maraval, 2007, op.cit, p17.

²⁴⁷ Anne-Marie Taisne, 1998, op.cit, p30. Sérapis est l'autre nom que l'on donne à Osiris.

²⁴⁸ Lactance, *Divinae Institutiones*, T1, XI, 21 : « *Quod certus dies habetur in Fastis, quo Isdis navigum celebratur : quae res docet non transasse illam, sed navigasse.* »

²⁴⁹ Ramsay Macmullen, 1987, op.cit, p93.

b) Le culte à Orphée

Orphée est l'une des figures majeures de la mythologie gréco-romaine. Métaphore à lui seul de la poésie vis-à-vis de la Nature, il est celui qui descend aux enfers chercher celle qu'il aime, Eurydice. Très rapidement, la figure d'Orphée comme *vates* et *sacerdoce*²⁵⁰ s'affirme dans le monde grec, puis dans le monde romain. L'orphisme est un culte très ancien, on en trouve des premières traces dès le VI^e siècle avant Jésus-Christ en Grèce où il prend sa source. Dans l'*Evangelicae Preparationis*, Eusèbe de Césarée, éminent écrivain et élève d'Origène, confie ces termes prononcés par les prêtres d'Orphée : « Regarde le verbe divin et prends la première place... contemple le seul créateur du monde celui qui ne craint pas la mort... seul il est parfait et c'est par lui que tout s'achève... ô fils, approche-toi en esprit et laisse pénétrer dans ton cœur la révélation²⁵¹ ». Ce point de départ peut troubler : bien entendu, ces mots, ce vocabulaire, ressemblent vraiment de très près à la parole chrétienne. Nous avons bien ici l'évocation d'un *Logos*, une parole créatrice, qui n'a pas craint la mort. On ne peut pas nier un vocabulaire spirituel très proche de la secte chrétienne.

Toutefois, il faut se garder d'interprétations trop hâtives, considérant l'Orphisme comme précédent naturellement le christianisme. Ce n'est pas nécessairement le cas, bien que les thèmes de l'orphisme et ceux du christianisme peuvent se ressembler. De ce fait, d'étonnantes de mélanges peuvent parfois s'opérer dans l'esprit des non-chrétiens. On a retrouvé par exemple dans les Catacombes romaines, une crucifixion avec l'inscription « *Orpheus bacchikos*²⁵² ». Ce graffiti est une anecdote, qui montre pourtant une certaine confusion plutôt intéressante : ces cultes, indéniablement, ont des points communs.

Dans l'apologétique chrétienne, on retrouve des traces d'Orphée. Tertullien, mais il est loin d'être le seul, considère qu'il est une porte d'entrée à leurs croyances, qu'il s'est approché de Dieu sans le reconnaître. Pour lui, les Grecs ont pu s'initier grâce à Orphée, se rapprochaient ainsi de la vérité du vrai Dieu. Il affirme en effet « aux Grecs je dirai qu'Orphée dans la Piérie [...] ont lié les hommes par des initiations²⁵³ ». Lactance fait également mention d'Orphée, en le considérant comme « premier né », comme nous l'avons déjà évoqué²⁵⁴.

²⁵⁰ « Poète » et « prêtre ».

²⁵¹ Eusèbe de Césarée, *Evangelicae preparationis*, Livre XIII.

²⁵² « Orphée bachique »

²⁵³ Tertullien, *Apologeticum*, XXI, 29 : « Ut Graecis occurram, Orpheus Pieriae [...] initiationibus homines obligaverunt ».

²⁵⁴ Voir *supra*, p56.

Ainsi, quand Minucius Felix moque le culte d'Isis, les apologètes reconnaissent que le culte à Orphée s'approche très près du christianisme et de l'idée de Dieu. Le fait même qu'il soit reconnu ainsi montre l'intérêt de l'Orphisme auprès des apologètes chrétiens.

Le culte d'Orphée montre l'ouverture possible à une spiritualité, à une envie de reconsiderer l'approche du divin. L'Orphisme est lui-même très éloigné de la religion officielle, car chacun doit s'occuper de son propre salut²⁵⁵. Alors qu'Isis reste une divinité prépondérante du panthéon égyptien, Orphée n'est pas du tout un dieu prioritaire. La conversion vers l'Orphisme, à la manière du christianisme, résulte donc d'un véritable choix, de l'adhésion dans un modèle philosophique de vision du monde²⁵⁶

Si les rituels rapprochent le culte d'Isis au christianisme, c'est la vocation plus philosophique de l'Orphisme, très proche du platonisme, qui rapproche le culte de la secte chrétienne. En effet, il y a un rapport à la divinité très pur, sous forme d'esprit, de spiritualité très profonde.

Ainsi, ces deux modèles de cultes à mystères nous montrent que les frontières entre le christianisme et le monde des croyances antiques peuvent apparaître fluyantes. Sans parler de l'une qui précéderait l'autre de manière systématique, des grandes tendances se dessinent. Comme souvent, c'est par la conception de l'au-delà que l'on peut comprendre l'essence même des cultes. Les cultes à mystères n'échappent pas à cette règle. Leurs conceptions passent en effet souvent par la mort et par la renaissance d'un dieu, mais nous le verrons, mais sans inclure de transcendance comme dans le christianisme.

c) *La pensée de la mort dans les cultes à mystères*

Comme le précisent Mimouni et Maraval « à une époque où l'on recherche spiritualité et salut, ces cultes apportent les deux²⁵⁷ ». La question du rapport à la mort dans les cultes à mystères démontre une certaine constante au sein de leur multiplicité. Dans les très anciens Mystères d'Éleusis, on trouve déjà une mention d'une vie après la mort dans une sorte de salut, mais le plus intéressant à ce sujet reste le culte à Dionysos. Le dieu est littéralement « celui qui est né deux fois », puisque sa mère décède avant de le mettre au monde, Zeus le faisant naître plusieurs mois plus tard depuis sa cuisse. Cette double naissance, l'une humaine émanant d'une mortelle, et l'autre divine venant du roi des dieux a souvent été rapproché du christianisme et

²⁵⁵ Gérard Freyburger (dir.), Marie-Laure Freyburger-Galland, Jean-Christian Tautil, 2006, op.cit, p132.

²⁵⁶ Ibid

²⁵⁷ Simon Claude Mimouni, Pierre Maraval, 2007, op.cit, p17.

de l'incarnation de Jésus²⁵⁸. Mais Dionysos est également un dieu qui va mourir et ressusciter, puisqu'il a été cuit par les titans, avant de renaitre²⁵⁹.

Mais si Dionysos semble être un cas parfait pour illustrer le rapport à la mort et à la résurrection, il est loin d'être un cas isolé. D'une manière générale, l'idée de la mort du dieu est prépondérante dans les cultes orientaux ou à mystères. Isis par exemple, ressuscite Osiris. La catabase d'Orphée et son retour sont également explorés.

Néanmoins, bien qu'il s'agisse de véritables résurrections, le rapport à ces dernières différent vis-à-vis du christianisme. Les différentes morts des dieux sont accompagnées de nombreuses lamentations²⁶⁰, dans le culte à Isis par exemple, son voyage à travers l'Égypte pour retrouver les morceaux du corps de son mari sont accompagnés par de nombreux « hululements, hurlements de douleur²⁶¹ » de la part de la foule. Il s'agit d'accompagner le dieu dans la mort, de la pleurer, mais pas de la revivre, encore moins de la vivre soi-même.

La différence est infime, mais elle est fondamentale : les Romains pleurent la mort du dieu disparu, les chrétiens l'endurent²⁶². Leur *ethos* se forment donc, non pas sur un accompagnement de la mort du dieu, laissant apparaître alors une sorte de catharsis cultuelle, mais bien autour de la souffrance partagée du Dieu-homme sur sa croix. C'est ainsi que les chrétiens transcendent la mort, en ne faisant qu'une avec elle dans le sacrifice de leur Dieu.

Pour ce qui concerne l'au-delà, il y a très peu de mention de celui-ci dans les cultes à mystères ou orientaux. Comme nous l'avons déjà signifié, l'idée d'une immortalité n'est pas ce qui prédomine dans la société romaine, le but étant plutôt d'accepter sa finitude. Ainsi, les rituels de morts des dieux permettaient une meilleure acceptation de celle-ci. Pour autant, l'idée d'une vie après la mort ne peut être totalement exclue des cultes. Ainsi, on retrouve au sujet du culte d'Isis par exemple une mention de « *Vives Beatus*²⁶³ » qui serait prononcé lors du culte. On pourrait y voir un exemple d'un espoir de vie après la mort²⁶⁴, mais cela reste relativement mince. On ne sait toujours pas aujourd'hui avec certitude si les Romains envisageaient la résurrection de leurs dieux comme un miroir de leur propre résurrection future, où s'ils la laissaient dans la sphère des divinités, la considérant impossible pour les Hommes²⁶⁵. Il faut

²⁵⁸ Gérard Freyburger (dir.), Marie-Laure Freyburger-Galland, Jean-Christian Tautil, 2006, op.cit, p85

²⁵⁹ *Ibid*

²⁶⁰ Geird Theissen, 2002, op.cit, p107.

²⁶¹ Gérard Freyburger (dir.), Marie-Laure Freyburger-Galland, Jean-Christian Tautil, 2006, op.cit, p267.

²⁶² Geird Theissen, 2011, op.cit, p398.

²⁶³ « Tu vivras dans la félicité »

²⁶⁴ Ramsay Macmullen 1987, op.cit, p94.

²⁶⁵ *Ibid*, p96.

ajouter à cela que ces cultes sont mal connus, souvent mélangés dans l'esprit des contemporains, Tertullien notamment mélange aisément les fidèles de Mithra et les autres²⁶⁶.

Pour autant, le christianisme a, lui aussi, une certaine influence sur ces cultes. On peut par exemple rappeler une épitaphe, celle d'une certaine Bénénata à Mactar en Numidie, rapportée par Ramsay MacMullen sur laquelle il est inscrit que depuis les Champs-Élysées, elle observe les mortels d'en bas.²⁶⁷ Cette croyance dans une vie après la mort peut intervenir dans des classes plutôt cultivées.

Il y a donc certaines croyances dans une vie dans l'au-delà, Lactance rapporte à ce sujet la parole de l'oracle d'Apollon à Milet, auquel on demande si l'âme survit après la mort. D'après l'apologète, il aurait répondu : « Dès qu'elle est montée au ciel, elle est exempte de la douleur et de toutes les incommodités de la terre ²⁶⁸ ». Ces visions d'un au-delà dans les cultes orientaux et à mystères témoignent d'une volonté spirituelle de certains non-chrétiens, voulant se rassurer et se raccrocher à une nouvelle forme de spiritualité. L'état d'esprit amené par ces cultes influent sur le christianisme, et inversement également, puisqu'il apporte dans l'Empire une nouvelle vision de l'au-delà.

S'il n'est pas question de transcender la mort dans les cultes orientaux, il faut voir pour autant un nouveau de besoin de spiritualité émerger dans des temps où le scepticisme est très présent. Le christianisme n'est pas la conséquence des religions orientales ou à mystères. Né en Judée, ses premiers adeptes, comme nous l'avons évoqué, sont des Juifs. Néanmoins, la présence de ces croyances dans l'Empire montre un véritable état d'esprit enclin à recevoir cette nouvelle croyance, chez certains Romains. Parfois très proche, ces cultes peuvent nous apparaître aujourd'hui comme troublants. Les attaches très nombreuses à la philosophie platonicienne, puis néo-platonicienne peuvent expliquer cette promiscuité : l'idée de divinité pur esprit, vers laquelle l'Homme tend durant sa vie telle qu'on peut la retrouver dans l'Orphisme par exemple, procède des mêmes idées que le christianisme.

Le christianisme procède au final, comme le précise Stroumsa, d'une « double hélice ». Le terme est généralement utilisé pour l'ADN mais signifie ici le rattachement du christianisme à la Bible aux racines judaïques mais également à la philosophie grecque par la parole du

²⁶⁶ Ramsay Macmullen 1987, op.cit,p 95.

²⁶⁷ *Ibid*, p96.

²⁶⁸ Lactance, *Divinae Institutiones*, T7, 13, 5 : « Ἡνίκα δ' ἀνάλυσιν βροτέην διὰ σῶμα μαρανθὲν Ισκίστην εύρηται, ἵς αἰθέρα πᾶσα φορεῖται Αἱὲν ἀγήραος οὖσα, μένει δ' εἰς πάμπαν ἀπειρῆς. Πρωτόγονος γὰρ τοῦτο Θεοῦ διέταξε πρόνοια. » [En grec dans le texte original].

Christ lui-même et la conception de Dieu proposée par les chrétiens²⁶⁹.

1.2. L'apport philosophique de l'hellénisme dans l'élaboration de la pensée apologétique chrétienne

La philosophie est très importante dans notre période, l'image canonique du philosophe telle qu'elle est conçue dans l'époque antique tardive émerge²⁷⁰. Elle n'est plus celle de l'homme cherchant à tout prix à résoudre les grandes questions de ce monde. Cette conception du philosophe a évolué vers des idées plus métaphysiques. Comme nous l'avons déjà évoqué, les Romains sont en quête de spiritualité et la philosophie gréco-romaine s'interroge sur celle-ci. Les grands courants se renouvellent afin d'évoquer des questions plus prégnantes, répondant à un sentiment de lassitude et d'urgence. Dans cette étude, nous nous pencherons sur deux courants de philosophie majoritaires : le stoïcisme et le platonisme. Il sera intéressant de constater ce que le christianisme emprunte à ces nouvelles conceptions. Il semble puiser en effet dans la philosophie des grandes idées tout en les adaptant bien sûr à la pensée chrétienne. Jean Daniélou considère même qu'il existe un « hellénisme chrétien » durant cette période²⁷¹. Sa distinction même des autres religions qui composent l'Empire montre que le courant chrétien peut être analysé comme une philosophie²⁷². Mais pour autant, par bien des aspects, le christianisme s'éloigne de la philosophie hellénistique, notamment par la question de la Révélation.

1.2.1. Le stoïcisme et le platonisme

Les deux courants majoritaires durant notre période ont des racines très anciennes. Le stoïcisme et le platonisme sont des philosophies héritées de la Grèce. La pensée philosophique hellénistique perdure durant la période. Le christianisme et son *ethos* naissent dans ce bassin culturel et il arrive même que la philosophie approche de très près l'idée du christianisme.

a) Le stoïcisme

La philosophie stoïcienne est l'un des courants majeurs de pensée depuis le troisième siècle avant notre ère. Elle se base avant tout sur une compréhension de l'ordre naturel du

²⁶⁹ Guy-Georges Stroumsa, 2006, op.cit, p111.

²⁷⁰ Pierre de Labriolle, 2005, op.cit, p59.

²⁷¹ Jean Daniélou, 1985, op.cit, p103.

²⁷² Maurice Sachot, 2007, op.cit p77.

monde ainsi que de son évolution. C'est un système philosophique bien sûr, mais aussi religieux. Les stoïciens pourraient être apparentés à des sortes de « panthéistes », ils considèrent en effet que le *Logos*, une âme universelle qui serait un dieu supérieur imprègne la totalité de l'univers²⁷³. Ils vivent dans une grande conformité avec la Nature, pensant ainsi se rapprocher de la divinité. Cette explication d'un *Logos* absolu, présent de manière omnisciente se retrouve évidemment dans la pensée chrétienne. L'idée stoïcienne que le monde est bon, mais qu'il n'est pas une fin en soi, seulement un vecteur qui conduit vers le divin sera également beaucoup repris chez les chrétiens²⁷⁴, mais cela se transformera davantage en une sorte d'urgence à rencontrer Dieu, le monde ne devenant plus qu'un passage obligatoire, une épreuve avant d'atteindre la vie éternelle.

Le stoïcisme quant à lui est une voie prisée par les Romains dans la recherche d'une sorte de tranquillité et de sureté, il offre même « un peu de lumière et de réconfort²⁷⁵ ».

Pour autant, les stoïciens ne considèrent pas qu'il y ait une dépendance des Hommes vis-à-vis des dieux, ce qui n'est pas du tout la pensée chrétienne qui doit sa vie et sa mort à Dieu²⁷⁶. Le bonheur pour les stoïciens, l'ataraxie, réside dans l'acceptation de la mort et dans la communion avec la Nature. Il n'est pas question de vivre dans l'*hubris*, la démesure, un défaut inacceptable pour les stoïciens. L'individu d'ailleurs n'a pas vraiment de place au sein de la philosophie stoïcienne, la vie éternelle n'étant pas leur option principale. L'harmonie à la Nature pour mener à celle du monde leur importe bien plus qu'une vie dans l'au-delà que l'on voudrait, égoïstement pour soi²⁷⁷.

Vis-à-vis du christianisme, le stoïcisme s'y oppose sur une question aussi précise qu'évidente quand on comprend le fonctionnement de la pensée non-chrétienne : la résurrection de la chair constitue pour eux, mais aussi pour la très grande majorité des Romains, un obstacle de sens insurmontable²⁷⁸.

Les apologètes chrétiens font presque tous mention du stoïcisme, ou bien s'en inspirent pour fonder leur doctrine. Tertullien par exemple, semble tendre vers ce courant dans sa manière d'appréhender Dieu²⁷⁹, pour autant il ne faut pas le qualifier de « stoïcien » à proprement parler, car cette philosophie ne fonde pas sa pensée, elle l'inspire. Il considère dans toute son œuvre

²⁷³ Simon Claude Mimouni, Pierre Maraval, 2007, op.cit, p13.

²⁷⁴ Victor Sacher, *Vie liturgique et religieuse à Carthage vers le milieu du III^e siècle*, 1^{ère} édition, cité du Vatican, 1969, p263.

²⁷⁵ Pierre de Labriolle, 2005, op.cit, p59.

²⁷⁶ Paul Veyne, 2005, op.cit, p491.

²⁷⁷ Ramsay Macmullen, op.cit, p98.

²⁷⁸ Paul Mattei, 2008, op.cit, p140.

²⁷⁹ Tertullien, préface de l'*Apologeticum*.

malgré tout que les stoïciens ne rejettent pas le polythéisme, ils ne peuvent détenir la vérité²⁸⁰. Dans l'*Apologeticum*, il reste persuadé que, bien que les philosophes se soient approchés très près de Dieu, ils n'ont pas eu accès à sa Révélation car ils ont commencé à le discuter : « Et en effet, ayant trouvé Dieu, sans plus, ils ne se sont pas bornés à le faire connaître tel qu'ils l'avaient trouvé, mais ils disputent sur ses attributs, sur sa nature, sur sa demeure »²⁸¹. En cherchant par la philosophie à expliquer Dieu, ils se sont donc fourvoyés lourdement. Tertullien a un avis très acerbe sur les philosophes, bien qu'il admette leur rapprochement du divin, il considère qu'ils n'ont fait que tromper pour « croire plutôt les poètes et les philosophes, par la raison qu'il ne faut pas croire les chrétiens.²⁸² »

Minucius Felix reprend cette idée dans *Octavius*, un indice de plus montrant l'influence de Tertullien sur l'apologète, en affirmant à son tour que beaucoup de philosophes étaient presque chrétiens sans le savoir, et il dresse ainsi la liste des philosophes s'étant le plus rapprochés de Dieu Ainsi par exemple, il estime que : « Xénophane veut que Dieu soit une infinité animée. Antisthène disait qu'il y avait plusieurs dieux, de divers pays, mais qu'il n'y en avait qu'un principal, qui était Dieu de sa nature [...] »²⁸³..

Lactance reprend lui aussi les idées stoïciennes, mais dans un autre registre. Bien entendu, l'apport du stoïcisme chez Lactance se prouve sans cesse dans sa vision très cicéronienne des choses. Il n'est pas le seul à s'être grandement inspiré de Cicéron, dans *Octavius*, Minucius Felix montre une véritable admiration pour le style du *De natura deorum*. Le stoïcisme de Cicéron se fait ressentir dans l'idée même que l'ordre de l'univers suppose à lui tout seul l'existence d'un Dieu²⁸⁴.

Nous avons déjà évoqué la haine sans borne de Lactance pour Hercule. Ce dernier est un modèle chez les stoïciens. Dans les *Divinae Institutiones*, il rappelle que les travaux d'Hercule sont en fait le fruit d'une *fortitudo*, c'est-à-dire une aptitude physique, mais qui n'a rien à voir avec la morale. Il a ces mots :

« Hercule ; l'innocence opprimée et la vertu malheureuse n'eurent jamais un protecteur plus zélé. Il passe lui-même pour un modèle achevé des vertus héroïques, et il est parmi les dieux ce que fut autrefois parmi les Romains

²⁸⁰ René Braun, « Tertullien et la philosophie païenne. Essai de mise au point », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 1971 n°2, p249.

²⁸¹ Tertullien, *Apologeticum*, XLVII, 5 : « *Inventum enim solummodo Deum non ut invenerant disputaverunt, ut de qualitate et de natura eius et de sede disceptent* »

²⁸² *Ibid*, XLVII, 11 : « *Vel ideo magis poetis et philosophis existimet credendum, quia non Christianis* ».

²⁸³ Minucius Felix, *Octavius*, XIX, 9 : « *Xenophanen notum est omne infinitum cum mente deum tradere, et Antisthenen populares deos multos, sed naturalem unum praecipuum [...]* ».

²⁸⁴ Christiane Ingreméau, « Lactance et le sacré : l'Histoire sainte racontée aux païens... par les païens », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, LH-48, 1989, p.348.

l'illustre Africain. Cependant lorsqu'il parcourait la terre pour la purger des monstres qui l'infestaient, il la remplissait de monstruosités plus horribles, et on le suivait moins à la trace de ses victoires qu'à la suite de ses adultères et de ses incestes ». ²⁸⁵

L'auteur considère les travaux du dieu comme des démonstrations physiques, dénotant sa totale inaptitude morale. Il n'y a donc, pour l'apologète, aucune raison d'adorer Hercule, qui n'est finalement que le reflet de la perversion morale, sous couvert de bonnes actions physiques.

Il ne faut donc pas penser trop rapidement que le stoïcisme procède d'une pensée qui serait « pré-chrétienne ». Pour autant, on peut observer quelques similitudes entre le stoïcisme et le christianisme. Cette philosophie répond à la volonté de spiritualité du monde romain, le stoïcisme, à la fois « monisme et pluralisme²⁸⁶ » comme nous l'avons compris, attire une nouvelle forme de rapport à la croyance.

De la même manière, le platonisme répond à cette demande de spiritualité de la population et peut s'approcher de très près de la pensée chrétienne.

b) *Le platonisme et le néo-platonisme*

On appelle « néo-platonisme », le platonisme de l'antiquité tardive. Il s'inspire directement de la philosophie de Platon. Le terme date du XVIII^e siècle, nous l'utiliserons ici dans un souci de clarté.

Le platonisme est un courant philosophique qui oppose le sensible, le tangible à ce qui se rapporte au monde des idées. Ainsi, c'est l'âme entière qui doit considérer le Bien et le Vrai afin de se rapprocher du divin²⁸⁷. Les platoniciens pressentent dans leur doctrine l'absolu de la divinité, l'âme du monde découle d'un « *Theos* » qui est la source de toute chose. La matière est donc le mal, alors que la divinité, pur esprit, est le Bien²⁸⁸. Cette doctrine fonctionne très bien chez les Romains, car elle considère la connaissance comme la condition *sine qua non* de l'approche du divin. Elle résout donc la quête de sens et l'urgence dans le spirituel que ressentent certains Romains²⁸⁹.

Dans son acception première, la proximité entre le platonisme et le christianisme peut surprendre. La distinction entre la morale chrétienne et la morale platonicienne est très

²⁸⁵ Lactance, *Divinae Institutiones*, IX, 1 : « *Hercules, qui ob virtutem clarissimus, et quasi Africanus inter deos habetur, nonne orbem terrae, quem peragrasse ac expurgasse narratur, stupris, libidinibus, adulteriis inquinavit* »

²⁸⁶ Jean Brun, *Le stoïcisme*, Paris : PUF, 1958, p68.

²⁸⁷ Simon Claude Mimouni, Pierre Maraval, 2007, op.cit, p14.

²⁸⁸ *Ibid*, p14.

²⁸⁹ *Ibid*, p15.

compliquée à déceler pour les Romains de l'époque, le fait qu'elles se rejoignent sur la question de « l'assimilation à Dieu » c'est-à-dire la recherche infinie de l'Homme pour atteindre la divinité²⁹⁰ montre une approche très similaire de l'idée de Dieu.

Une des premières clés de compréhension pour distinguer ces deux doctrines s'appuient encore une fois sur l'universalité du message chrétien. La philosophie platonicienne fait quant à elle bien plus appel à une élite intellectuelle. Elle est complexe, ne s'exprime pas auprès des plus humbles. La distinction entre la pensée du peuple et la pensée de l'élite, comme nous l'avons déjà évoqué, est très importante dans la société romaine. Ainsi, Eric Robertson Dodds²⁹¹ considère, comme nous le disions précédemment, que le non-chrétien lettré fait la différence entre sa foi platonicienne raisonnée, le *logismos*, et la foi aveugle des chrétiens, la *pistis*²⁹².

Une autre distinction très importante entre le platonisme et le christianisme réside dans la question de l'âme. Pour les platoniciens, l'âme et le monde divin sont de même nature, il y a un peu de divin dans chaque individu. Pour le christianisme, on voit une nette opposition à cette idée : l'âme est un fragment d'esprit qui survit après la mort, mais jamais la frontière entre Dieu et l'Homme ne peut être franchie, elle est inatteignable²⁹³. De même que pour les stoïciens, la pensée de la résurrection de la chair est, quant à elle, plutôt difficile à comprendre pour des platoniciens²⁹⁴.

Malgré une apparente proximité entre les deux doctrines, il faut donc considérer les choses avec plus de complexité.

Chez les apologètes on remarque d'autant plus cette ambivalence. D'une manière générale, Tertullien trouve injuste que l'on loue des philosophes s'étant approchés si près de Dieu, alors que l'on jette la pierre aux chrétiens qui en sont encore plus proches. Concernant Platon, Tertullien a ces mots : « Dieu le premier venu des artisans chrétiens l'a trouvé [...] bien que Platon déclare qu'il n'est pas facile de découvrir l'architecte de l'univers, et que, quand on l'a découvert, il est encore difficile de l'expliquer à tout le monde »²⁹⁵. Ainsi, Tertullien oppose l'humilité des croyants chrétiens auxquels Dieu se révèle à l'élite intellectuelle romaine qui cherche encore des réponses.

Minucius Felix lui aussi reconnaît que Platon s'est approché très près de Dieu, il considère que c'est lui qui a le mieux compris l'essence-même de Dieu : « Platon parle plus clairement de la

²⁹⁰ Eric Robertson Dodds 2010, op.cit p127.

²⁹¹ *Ibid*, p128.

²⁹² Voir *supra*, p51.

²⁹³ Guy-Georges Stroumsa, 2005, op.cit, p38.

²⁹⁴ Paul Mattei, 2008, op.cit, p140.

²⁹⁵ Tertullien, *Apologeticum*, XLVI, 9 : « *Deum quilibet opifex Christianus [...] ostendit [...] licet Plato affirmet factitatem universitatis neque inveniri facilem et inventum enarrari in omnes difficultem* ».

divinité, et il s'abuse moins sur le nom et sur la chose [...] nous disons presque la même chose²⁹⁶ ». Une idée reprise également par Lactance, Platon est celui qui a su comprendre que le Dieu est unique : « Platon [...] établit clairement un seul gouvernement monarchique dans l'univers, [...] il appelle Dieu ce souverain monarque [...] »²⁹⁷.

Platon est donc bien reconnu comme un philosophe très proche de l'idée de Dieu. Il faut cependant garder à l'esprit que l'idée du Dieu chrétien était inconnue de Platon. Les apologistes ne font donc que rattacher une pensée qui ne soupçonnait même pas l'hypothèse du christianisme, à leur propre fonctionnement. C'est encore une fois une manière de lier le christianisme à une pensée déjà existante, très importante dans la société romaine, avec l'idée que les chrétiens ont de Dieu. Le platonisme n'est donc absolument pas, lui non plus, un pré-christianisme philosophique. Pour autant, il procède d'un véritable état de pensée de la société romaine de l'époque.

Le stoïcisme, le platonisme, les courants philosophiques en général ont donc croisé la route du christianisme, et inversement. Le monde romain se fait la somme de toutes ces différentes conceptions des dieux, de Dieu, de la manière de vivre une croyance. Il n'y a pas, nous l'avons compris, une seule route qui mène à l'affirmation d'un *ethos* chrétien. S'il se crée bien sûr sur sa propre foi, il est aussi le fruit de l'environnement dans lequel il est bercé. Par bien des aspects, le christianisme lui-même peut apparaître comme une philosophie. Il prône en effet un mode de vie, une manière de se considérer au monde, il a sa propre vision de la finitude de l'Homme, ou plutôt, de sa non-finitude.

1.2.2. Le christianisme comme courant philosophique ?

Par bien des aspects, on peut s'interroger sur l'essence philosophique du christianisme. Il se construit en effet comme un mode de vie, une structure de pensée. Ses adeptes vivent selon des obligations morales précises. Nous verrons que l'Amour est au cœur de la vie chrétienne, et peut même fonder son argument philosophique principal. Cependant, l'héritage philosophique chrétien procède d'un paradoxe : il présente à la fois un caractère hellénistique, tout en restant très attaché à la romanité et son droit.

²⁹⁶ Minucius Felix, *Octavius*, XIX, 14 : « *Platoni apetior deo et rebus ipsis et nominibus oratio [...] parentem omnium dicimus* ».

²⁹⁷ Lactance, *Divinae Institutiones* V, 23 : « *Plato [...] monarchiam plane aperteque defendit [...] Deum nominat* ».

a) Le christianisme comme mode de vie et de pensée

Le christianisme partage avec la philosophie hellénistique la volonté de voir le monde par le prisme de leurs croyances, et donc de vivre selon certains principes. Il y a, en effet, un mode de vie chrétien. C'est d'ailleurs en général ce qui cause l'hostilité dont ils sont les cibles. Les chrétiens observent des règles d'abstinence, de chasteté, ils sont monogames. Tertullien rappelle dans l'*Apologeticum* par exemple que l'humilité, la contenance mènent à honorer Dieu. Il dit par exemple, au sujet des repas pris ensemble : « On se rassasie comme des hommes qui se souviennent que même la nuit, ils doivent adorer Dieu²⁹⁸. Il y a donc une véritable pondération, une pudeur presque dans la vie quotidienne, à être un chrétien. L'effusion de sentiments devant être réservée à Dieu. En effet, le cœur de leur mode de pensée et de vie se concentre autour d'une notion largement développée par Geird Theissen : le renoncement à un statut supérieur. C'est une idée fondamentale de l'établissement de l'*ethos* chrétien, au centre du mode de vie de ceux-ci.

Cette idée, philosophiquement très intéressante, est à l'opposé des mœurs romaines de l'époque. Comme nous l'avons dit précédemment, le savoir et l'érudition sont avant tout des vertus réservées à une élite. Le christianisme, en se penchant vers les plus humbles réalise un véritable tour de force philosophique. Le renoncement au statut est tout d'abord un mouvement allant « du haut vers le bas²⁹⁹ », c'est-à-dire que les plus riches s'humilient, au sens de devenir humbles. Mais dans le même temps, l'abaissement matériel mène à une élévation spirituelle et donc apparaît comme un gain des milliers de fois supérieur à la perte³⁰⁰. Cette humilité n'a rien de dégradante pour un chrétien, au contraire même, elle rappelle la naissance parmi les Hommes de Jésus, le Dieu abaissé à venir au monde en présence des plus humbles, les bergers, et dans une étable sans confort ni richesse. C'est donc une véritable philosophie de l'humilité qui est vécue au quotidien par les chrétiens, alors que les Romains considéraient plutôt que la philosophie ne pouvait pas naître dans les classes sociales inférieures³⁰¹. Bien entendu, dans le monde romain, l'humilité n'est pas une vertu très positive. Elle est même plutôt perçue comme un « déficit moral³⁰² », car les Romains sont hautement attachés à leur statut. Celui-ci régit la

²⁹⁸ Tertullien, *Apologeticum*, XXXIX, 18 « *ita saturatur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi esse* ».

²⁹⁹ Geird Theissen, 2002, op.cit, p126.

³⁰⁰ *Ibid*, p127.

³⁰¹ *Ibid*, p171.

³⁰² *Ibid*, p128.

société romaine, le statut octroyant des droits et des possibilités. C'est pour cela qu'ils sont moqués, qu'on ne peut les comprendre.

Encore une fois, c'est du côté de l'universalisme qu'il faut nous pencher. Si la philosophie non-chrétienne est complètement réservée à l'élite, le christianisme est une religion, une croyance et un mode de vie applicables à tout le monde. Un processus solidaire se met aussi en place, Tertullien le rappelle dans l'*Apologeticum*, tous les biens sont partagés avec les autres : « Ainsi donc, étroitement unis par l'esprit et par l'âme, nous n'hésitons pas à partager nos biens avec les autres³⁰³ ». Cette idée de solidarité et d'entraide à des versants très concrets : Cyprien met en place cette idée au long de sa vie, lorsqu'il donne sa fortune afin de faire libérer des otages par exemple³⁰⁴.

La philosophie chrétienne repose donc sur un mode de vie solidaire, humble. Elle semble alors être à contre-courant de la philosophie gréco-romaine dominante, mais séduit par sa simplicité, notamment les femmes mais aussi les esclaves, très nombreux à se convertir.

Une autre vertu essentielle du christianisme, c'est l'Amour. Une philosophie de l'Amour semble donc s'installer parmi les chrétiens.

b) *Une philosophie de l'Amour ?*

Il ne faut pas penser qu'il n'y a pas une forme d'amour entre les dieux et les Romains. Aristote appelle cet amour la *philia*, il le compare à l'amour d'un parent pour son enfant³⁰⁵. Le philosophe est presque le seul à faire mention de ce sentiment, très naturel pour les Romains et dont ils parlent peu. Cependant, cet amour n'a rien à voir avec celui du Dieu des chrétiens, il ne s'agit pas ici d'un Dieu naturellement aimant, dont l'amour transcende l'être humain. Paul Veyne rappelle à ce sujet que dans la religion romaine, la moralité du croyant n'a pas d'importance, un voleur peut faire un sacrifice pour échapper aux autorités³⁰⁶. La piété romaine, en effet, s'exerce avant tout dans le sacrifice et l'implication des dieux dans la vie des Hommes restent cantonner à cet acte de foi.

Cependant, l'Amour chez les chrétiens prend une toute autre dimension. Il devient, à l'image du christianisme lui-même, universel. Il ne s'agit plus d'aimer pour aimer, mais bien de réussir

³⁰³ Tertullien, *Apologeticum*, XXXIX, 11 : « *Itaque qui animo animaque miscemur, nihil de rei communicatione dubitamus* ».

³⁰⁴ Voir *supra*, p58.

³⁰⁵ Paul Veyne, 2005, op.cit, p432.

³⁰⁶ *Ibid*, p437.

à aimer son ennemi, son tortionnaire³⁰⁷. Le groupe qui persécute devient alors potentiellement une chose aimable. Cette idée de résistance absolue à l'oppression par l'Amour existe déjà chez les Juifs, mais on constate avec les chrétiens une radicalisation de cet *ethos*³⁰⁸, directement lié à l'universalité du message du Christ. Il y a pourtant un paradoxe dans le message chrétien : il faut davantage porter son amour vers l'extérieur, que vers l'intérieur. Ainsi, on peut s'opposer fortement à des proches qui ne reconnaissent pas notre croyance, mais il faut toujours aimer l'étranger et le persécuteur³⁰⁹. Le chrétien se tourne toujours vers l'autre, et sa richesse personnelle est avant tout spirituelle. En effet, c'est l'Amour de Dieu qui l'inonde. Celui-ci constitue le centre de la vie chrétienne, mais aussi le centre philosophique de leur pensée. Dans l'*Apologeticum*, Tertullien constate que l'amour des uns vis-à-vis des autres est le pilier du christianisme, et que les chrétiens « sont prêts à mourir les uns pour les autres »³¹⁰. Il rappelle que le banquet de la communion chrétienne porte « un nom qui signifie amour chez les grecs », *Agapè*³¹¹. Ce terme est un élément très intéressant de cette philosophie de l'Amour des chrétiens, car l'*Agapè* n'est pas seulement l'amour au sens strict du terme, c'est un amour métaphysique, désintéressé. Un amour qui ne demande rien en retour, à l'image de l'Amour de Dieu pour les chrétiens.

Comme nous le disions précédemment, la crainte de Dieu semble donc remplacer par l'Amour absolu envoyé par ce dernier, symbolisé par la venue et la mort du Christ sur Terre. Le sacrifice du Christ pour racheter les péchés du monde crée donc un sentiment absolu de redevabilité de la part des croyants.

La philosophie de l'Amour devient donc, par conséquent, une philosophie de la crainte. Non pas de Dieu lui-même, mais plutôt de le décevoir, de ne pas être en mesure d'être accueilli dans son Royaume. Pour vivre en chrétien, il faut savoir aimer, donc, mais aussi savoir contenir sa colère et pardonner. Le pendant direct de l'Amour des chrétiens est en effet le pardon. C'est une notion essentielle pour comprendre la philosophie chrétienne. Celle-ci est étroitement liée à l'idée de *métanoia*, le repentir. Le croyant entre dans le christianisme, non pas à la manière grecque en *epistrophé*, en retournement proprement intellectuel, mais en pécheur demandant pardon à Dieu d'avoir pu s'éloigner de lui³¹². A l'image de Dieu, le croyant devra avoir cette sagesse dans le pardon qui consistera à laisser de côté ses ressentiments, à marcher dans les pas

³⁰⁷ Geird Theissen, 2002, op.cit, p118.

³⁰⁸ *Ibid*, p116.

³⁰⁹ *Ibid*, p120.

³¹⁰ Tertullien, *Apologeticum*, XXXIX, 7 « *et pro alterutro mori sint parati* ».

³¹¹ *Ibid*, XXXIX, 16: « *Id vocatur quod dilectio penes Graecos* ».

³¹² Guy-Georges Stroumsa, 2005, op.cit, p45.

de Jésus lui-même qui pardonne ses persécuteurs. C'est dans cette optique d'amour et de pardon que Cyprien agira durant la querelle des *lapsi*, optant pour la magnanimité à l'image de Dieu, plutôt que pour la dureté³¹³.

Nous pouvons donc raisonnablement parler d'une philosophie de l'Amour en ce qui concerne le christianisme. Il y a bien un système de pensée chrétien, dont la conséquence est un mode de vie et de comportement en adéquation avec la doctrine. Pour autant, les chrétiens ne souhaitent pas forcément être affiliés à une philosophie, ils voient notamment dans la Révélation du christianisme un message qui diffère de celui de la philosophie hellénistique.

c) *La double dimension de la philosophie chrétienne : entre hellénisme et droit civil romain*

La philosophie hellénistique par essence se repose sur l'idée qu'il faut toujours savoir remettre en question ce que l'on sait. Il n'y a aucune vérité universelle proposée par la philosophie, au même titre que dans la religion. D'ailleurs, la religion gréco-romaine et la philosophie forment parfois une entité très similaire, les dieux étant eux-mêmes considérés comme nous l'avons déjà évoqué, comme des questionnements philosophiques à eux-seuls³¹⁴. Afin de se faire comprendre, les chrétiens vont tenter de montrer que le christianisme est la philosophie du vrai, comme il pouvait être la croyance du vrai. Cependant, tout comme dans le domaine religieux, la philosophie romaine refuse l'idée de la Vérité une et universelle. Le christianisme se confronte donc au même problème de sens que posait déjà l'affirmation d'une seule Vérité. Mais pour autant, on ne peut pas affirmer avec certitude que le christianisme ne soit pas une véritable philosophie. Elle en est une à part, persuadé de l'unicité de la Vérité, monothéiste et totalisante.

Le paradoxe principal de la philosophie chrétienne est une double dimension au sein de ses croyances : elle s'élabore autour du droit civil romain, et de la philosophie grecque³¹⁵. En effet, si l'on prend l'exemple du meurtre, bien évidemment il est puni civilement chez les Romains, mais il est aussi puni moralement dans la philosophie. Ce « péché » au sens chrétien du terme entraîne une punition civile, mais également l'exclusion de la communauté. Il y a donc, en plus d'une philosophie propre aux chrétiens, une prise en compte très forte des lois romaines. En effet, il n'est pas question pour les chrétiens de constituer, à l'instar des Juifs, une communauté

³¹³ Voir *infra*, p104.

³¹⁴ Maurice Sachot, 2007, op.cit, p102.

³¹⁵ *Ibid*, p78.

à part, les chrétiens tendent à être accepté au sein même de la romanité³¹⁶. Ainsi, les chrétiens s'opposent aux stoïciens qui considèrent toutes les fautes comme étant égales. Cyprien, durant la querelle des *laspi* s'oppose fortement à cette idée, bien que pour lui Dieu peut tout pardonner, certaines fautes demandent plus de temps, car elles sont plus lourdes, plus graves et imposent une rémission « difficile »³¹⁷.

Cette idée est soutenue par l'idée que le christianisme semble être une philosophie de la Révélation, la voix de Dieu s'est fait entendre pour eux sur le monde, et il y a relativement peu de temps au moment de notre période.

Les apologètes eux-mêmes vont dans le sens de cette Révélation chrétienne. Celle-ci passe d'abord par l'affirmation de la force des Écritures, en effet, à la fois philosophie et véritable religion, les chrétiens possèdent la Bible comme témoins de la véracité de leur propos. Nous évoquerons ultérieurement la question du Livre dans la création de l'*ethos* chrétien, mais il faut dire ici que la volonté, notamment de Tertullien d'écrire en latin a énormément aidé à la propagation des idées et du mode de vie chrétien³¹⁸. La philosophie de la Révélation, Tertullien l'a bien compris, c'est également la possibilité pour le plus grand nombre de comprendre le message du Christ. La philosophie hellénistique est donc considérée plutôt « rétrogradée » vis-à-vis de la Révélation que connaissent les chrétiens³¹⁹. Comme ils considéraient être l'aboutissement du culte juif et de la pensée romaine, les chrétiens pensent que la philosophie chrétienne doit être la dernière de toutes ; en effet, elle est aboutie, terminée par la venue du Christ qui délivre l'unique message de Vérité. D'une manière générale, les chrétiens considèrent que toute forme de curiosité philosophique se doit d'être abolie, puisque le christianisme apporte toutes les formes de réponses.

Dans l'*Apologeticum*, on peut lire un exemple intéressant. Tertullien émet une différence entre « tu ne tueras point » qui est un commandement de Dieu avec le « tu ne te mettras pas en colère », l'enseignement philosophique non-chrétien par excellence³²⁰. Tertullien rappelle ici que certaines lois naturelles, comme le fait de ne pas tuer, sont donc déjà divines en soi. Mais si l'on se penche bien sur cet exemple, on remarque qu'un siècle et demi plus tard, Lactance fait la même au sujet d'Hercule. Il rappelle qu'au lieu de tuer, Hercule aurait mieux fait de

³¹⁶ Contrairement au judaïsme. La Torah constitue l'ensemble des préceptes religieux, mais aussi des lois morales. Les Juifs vivent toujours à l'écart de la communauté.

³¹⁷ Cyprien, *Epistulae*, Episutla LV.

³¹⁸ Maurice Sachot, 2007, op.cit, p109.

³¹⁹ Paul Mattei, 2008, op.cit, p171.

³²⁰ Tertullien, *Apologeticum*, XLV, 3 « *Atque adeo quid plenius dicere: «Non occides» an vero «Ne irascaris quidem » ?* »

vaincre sa colère³²¹. On retrouve donc ici ce que nous avons déjà évoqué précédemment : le passage du Christ sur terre, pacifique et philosophique, aide à se rapprocher de Dieu par le pardon et l'acceptation. Le tribunal des Hommes punit civilement, mais Dieu punit moralement ceux qui n'ont pas su dompter leurs émotions et qui ont commis des crimes sans se repentir. Tertullien ajoute d'ailleurs : « Aussi bien, quelle ressemblance y a-t-il entre un philosophe et un chrétien ? [...] entre celui qui travaille pour la gloire et celui qui travaille pour la vie ? »³²². Le chrétien ne travaille pas à sa gloire, il est celui qui œuvre pour la vie, contrairement au philosophe. La certitude amenée par la Révélation permet donc aux chrétiens une philosophie rejetant les bassesses terrestres pour préparer leur venue à Dieu.

Il semble donc que le christianisme puisse être considéré comme une véritable philosophie. Bien que l'idée d'une Révélation figée soit à l'encontre de la pensée romaine, qui exclut toute certitude de sa philosophie, les chrétiens imposent une nouvelle forme de vie dans la sagesse. Ils se considèrent en effet comme détenteurs d'une Vérité absolue, menant à l'aboutissement de toute recherche philosophique, puisque Dieu est la réponse à tout. Nous avons encore ici un élément de réponse quant à l'apparition de l'*ethos* chrétien : il est formé d'une religion, d'une philosophie aussi. Il se considère comme l'aboutissement du culte judaïque, il profite de l'état d'esprit des cultes orientaux dont il est parfois très proche, et il s'inspire grandement de la philosophie à laquelle il propose une finitude en Dieu.

Pour autant, sur les années d'apparition et de consolidation de la pensée chrétienne, de nombreux obstacles modifient, infléchissent cet *ethos*. L'apologétique chrétienne, témoin de ces bouleversements, continue sa prolifération, se défendant contre les persécuteurs, exaltant ses martyrs, résolvant des querelles religieuses. Plus que jamais, le christianisme apparaît comme le dernier des grands sacrifices, celui du Christ procédant comme modèle absolu de la mort dans l'Amour de Dieu.

2. L'apologétique face aux épreuves endurées dans l'affirmation de l'*ethos* chrétien

Nous l'avons déjà amplement évoqué, les premiers temps chrétiens ne sont pas particulièrement paisibles pour la nouvelle communauté de croyants. De nombreuses

³²¹ Lactance, *Divinae Institutiones*, I, IX, 5. Voir *supra*, p43.

³²² Tertulien, *Apologeticum*, XLVI, 18 : « *Adeo quid simile philosophus et Christianus [...] famae negotiator et factorum operator* ».

persécutions viennent bousculer, massacrer, faire apostasier la secte chrétienne. Celle-ci, afin de survivre, doit sans cesse tenir, combattre et s'organiser. C'est une époque où la preuve absolue de l'amour d'un croyant pour son Dieu est le martyre. Il ne faut pas penser qu'ils ont été si nombreux que l'apologie veut bien le dire. La plupart des croyants, face aux persécutions, apostasient leur foi. Cependant, certains chrétiens sont prêts à mourir, à être torturés, sans jamais renier Dieu. Ces hommes et ces femmes sont d'abord appelés des confesseurs, et s'ils vont jusqu'à la mort, des martyrs, des témoins. Ces martyrs se pensent à l'image de Jésus lui-même, qui s'est sacrifié face à ses persécuteurs. Ils considèrent marcher dans les mêmes pas que le Christ, mis à mort par la loi romaine. Pour autant, la mort du Christ est bien considérée par les chrétiens comme le dernier des sacrifices, excluant à partir de cela les sacrifices sanglants. Le martyre procède donc d'un paradoxe entre le fait de rejeter le sacrifice, et de devenir un sacrifice en offrant son corps au martyre.

La question de ces martyres est étroitement liée à l'épiscopat de Cyprien, durant lequel les persécutions de Dèce font rage. Durant celles-ci, de nombreuses apostasies sont constatées, pendant que le rôle des confesseurs prend un essor inattendu. La querelle des *lapsi* est l'une des plus importantes de la période, elle débouche même sur un schisme qui ébranle considérablement l'Église en formation.

2.1. Les martyrs : la transformation du rite sacrificiel romain par la doctrine chrétienne

La question des martyrs traverse notre période. Elle est intimement liée, bien entendu, à l'idée de persécutions. Les martyrs sont les hommes et les femmes qui donnent leur vie pour proclamer leur foi dans le Dieu chrétien. Ainsi, au cœur des jeux romains, ils sont sacrifiés. Les martyrs tentent de marcher dans les pas du Christ. Comme lui, ils subissent la Passion, et meurent dans l'espérance du Salut, promesse de Jésus à ses fidèles. Pourtant, il faut observer un paradoxe : le Christ se présente comme le dernier des sacrifices sanglants. Dans la pensée chrétienne, il est celui qui vient libérer le monde de cette dette de sang. Cependant, en se sacrifiant ainsi, les martyrs deviennent à leur tour des sacrifices consciens, ils donnent eux aussi leur sang pour témoigner à la face du monde de la grandeur de leur foi.

2.1.1. Le Christ comme dernier des sacrifices sanglants

En donnant sa vie pour l'humanité, le Christ met fin aux nombreux sacrifices, fondamentaux dans la société romaine. Par son discours, le début d'une nouvelle ère s'amorce, où le rite sacrificiel devient métaphorique, et n'est plus une mise à mort physique. Les chrétiens

désapprouvent fortement le sacrifice, mais, pour autant, ils admirent les martyrs. Emmené au cirque lors des jeux, torturés dans des cellules, le martyr devient paradoxalement un sacrifice humain. Comme le Christ, il donne sa vie pour prouver sa foi et sa fidélité en Dieu. Les frontières sont donc plus complexes que l'on ne peut le penser entre l'adoration sacrificielle romaine et le sacrifice métaphorique chrétien.

a) Les rites sacrificiels sanglants dans le monde romain

Avant de nous pencher sur le sacrifice du Christ, il faut observer quelques généralités sur les sacrifices non-chrétiens et leur fonction. Le sacrifice a une utilité particulièrement centrale dans la vie romaine, c'est lui qui fonde la piété autour du culte civique. Il est un moyen de communiquer avec les dieux, qui ne sont pas assez impliqués dans la vie des Hommes pour que l'on puisse simplement les prier, comme l'on fait dans le christianisme³²³. Comme le répète la formule désormais consacrée de John Scheid, dans le culte romain, « faire c'est croire », l'amour ou le respect que l'on peut avoir pour les dieux ne se révèlent que dans l'attitude sacrificielle. La piété romaine n'est donc pas véritablement un acte permanent, elle se révèle lors du sacrifice³²⁴. Le but est d'obtenir la satisfaction des dieux, de vivre en harmonie avec eux, d'obtenir des bienfaits. Mais à l'inverse, si le dieu n'accorde pas ces bienfaits, on peut décider de s'éloigner de lui, d'abandonner son culte et de ne plus lui offrir de sacrifice³²⁵. La *pietas*, au sens romain du terme, doit s'affirmer comme l'exact contraire de la barbarie. Le respect des serments et l'attitude sacrificielle respectueuse sont le fondement de la société romaine entière³²⁶.

Bien entendu, les sacrifices sanglants des Romains sont amplement critiqués par l'apologie. Les chrétiens, persuadés que ceux-ci honorent des faux dieux considèrent donc qu'ils font des sacrifices à des démons³²⁷.

Cependant, les Romains ne sont pas les seuls à pratiquer le sacrifice. Il faut rappeler aussi que les juifs le pratiquent. Ils n'ont bien sûr par la même relation au sacrifice sanglant que les Romains, mais chaque jour au Temple, un animal est mis à mort pour Dieu³²⁸. Contrairement

³²³ Paul Veyne, 2005, op.cit, p441.

³²⁴ *Ibid*, p443.

³²⁵ Anne Bernet, 2003, op.cit, p30 : lors de la grande peste de -428, les romains croyaient vraiment en la capacité du dieu Apollon pour leur venir en aide. Malheureusement, les sacrifices n'ont pas porté leurs fruits. Le dieu a cessé d'être honoré pendant quelques temps.

³²⁶ Paul Veyne, 2005, op.cit, p456. » »

³²⁷ Geird Theissen, 2002, op.cit, P93.

³²⁸ Guy-Georges Stroumsa, 2005, op.cit, p27.

aux Romains, les Juifs ne dégustent pas la viande sacrificielle. Néanmoins, après 70 et la destruction du Temple de Jérusalem, les Juifs ont vu leurs pratiques sacrificielles changer, la prière est apparue plus prégnante dans leur rapport à Dieu³²⁹. Cette nouvelle conception du lien avec Dieu a pu être un autre terreau favorable au christianisme, de toute façon très opposé au sacrifice. Certains Juifs ont pu, en basculant vers la prière, basculer en même temps vers les idées du Christ.

Dans l’apologie chrétienne, le sacrifice romain, et même le sacrifice juif, sont très critiqués. Dans l’*Apologeticum*, Tertullien ironise sur le fait que les sacrifices se font sur « des bêtes à demi mortes et pourries³³⁰ ». Mais il rappelle surtout, à tous les chrétiens tentés d’apostasier leur foi en sacrifiant, que le rôle des croyants est de risquer leur vie pour Dieu : « et la nécessité de nous y forcer [à sacrifier] vous est imposée, aussi bien qu’à nous l’obligation de risquer notre vie³³¹ ». Ainsi, à la pureté chrétienne qui sacrifient leurs corps à Dieu, il oppose les orgies et banquets qui suivent les sacrifices, se demandant alors : « Est-ce que la joie publique se manifeste donc par la honte publique ? Ce qui n’est pas décent aux autres jours de fête, est-il décent aux fêtes de l’empereur ?³³² ». Tertullien déplore les mœurs romaines qui accusent un certain relâchement lors des fêtes pour l’Empereur. Il y a du cynisme, bien sûr, de la part de Tertullien si attaché à l’abstinence et la constance des chrétiens.

Dans *Octavius*, Minucius Felix reprend comme souvent des idées de Tertullien, mais il développe aussi, dans le discours de son personnage chrétien, une critique très acerbe des sacrifices. Il considère notamment que des animaux créés par Dieu ne peuvent pas être sacrifiés par ces mots : « Offririons-nous à Dieu des victimes et des hosties qu’il a faites pour notre usage afin de lui rejeter de son présent ; ne serait-ce pas une ingratitudo ?³³³ ». Le Dieu démiurge et créateur de toutes choses apparaît encore ici, le seul don que l’on peut faire à Dieu étant le don de soi dans la pureté. Dans une recherche plus didactique qu’accusatrice, Lactance passe volontairement sous silence certaines pratiques sacrificielles, notamment lorsqu’elles concernent des sacrifices humains soupçonnés. Il considère simplement que « les latins n’ont pas été plus innocents ni moins barbares dans leurs sacrifices, et le Jupiter du Latium n’aimait

³²⁹ Guy-Georges Stroumsa, 2005, op.cit, p114.

³³⁰ Tertullien, *Apologeticum*, XIV, 1: « cum enecta et tabidosa quaeque mactatis ».

³³¹ *Ibid*, XXVIII, 2 « tam vobis necessitas cogendi, quam nobis obligation periclitandi ».

³³² *Ibid*, XXXV, 2 : « Siccine exprimitur publicum gaudium per dedecus publicum ! Haecine solemnes dies principum decent, quae alios dies non decent ? »

³³³ Minucius Felix, *Octavius*, XXXI, 2 : « Hostias et victimas deo offeram, quas in usum mei protulit, ut reiciam ei suum munus? Ingratum est. »

pas moins le sang des hommes que le Jupiter de Salamine³³⁴ ». Ces sacrifices humains déjà soupçonnés par Tertullien font scandale dans la société romaine, et ils sont déjà considérés comme des cultes déviants.

Les sacrifices sanguins sont donc très critiqués dans l’apologétique chrétienne. Tous les auteurs s’accordent dans la pensée que le Christ est celui qui vient s’offrir comme dernier sacrifice au monde. Sa mort sur la Croix relève donc également d’un symbole d’une nouvelle façon de concevoir sa relation au divin.

b) *La fin des sacrifices par la venue du Christ*

La foi mise de côté, il y a, nous le savons, un véritable Jésus historique, mort sur une croix durant le règne de l’empereur Tibère. Pour les chrétiens, ses adeptes, sa mort est celle du Fils de Dieu, envoyé sur Terre à l’image de l’Homme, pour y naître et y mourir. La mort de Jésus sur la croix entame une nouvelle caractérisation de l’idée de sacrifice. Toute la Passion du Christ, écrite par les apôtres dans le Nouveau Testament témoigne d’un chemin vers l’exécution sacrificielle. Il est même tout à fait possible d’y voir des liens avec le sacrifice gréco-romain traditionnel : on recouvrait le corps de l’animal de couronnes de fleurs, le Christ quant à lui revêt la couronne d’épines. Il était très important également dans le rite sacrificiel non-chrétien que l’animal consacré déterre lui-même l’objet qui allait le tuer, le plus souvent un poignard. Le fait que le Christ se charge lui-même de sa croix montre qu’il porte également l’objet de son sacrifice. Il marche donc bel et bien vers un exercice ritualisé.

Cependant, ce qui différencie, *de facto*, le sacrifice du Christ à celui que les Romains pouvaient être amenés à célébrer, ce n’est pas la forme, mais plutôt le fond. Le Christ, en plus de s’offrir en sacrifice pour ses fidèles, est également le premier martyr chrétien mis à mort par les autorités romaines³³⁵. Cette notion est très importante, elle fonde le rapport des chrétiens aux Romains, l’illégalité chrétienne, les persécutions et les considérations des martyrs. Le fait que le Christ soit un criminel du droit romain renforce, comme nous l’avons évoqué, l’hostilité de la foule contre les chrétiens³³⁶. En outre, cela forge également le paradoxe du christianisme : bien que les chrétiens se doivent de respecter l’Empire, l’autorité impériale et le Christ semblent en affrontement³³⁷.

³³⁴ Lactance, *Divinae Institutiones*, T1, XXI, 3 : « *Nec Latini quidem hujus immanitatis expertes fuerunt, siquidem Latialis Jupiter etiamnuc sanguine colitur humano* ».

³³⁵ Geird Theissen, 2011, op.cit, p401.

³³⁶ Voir *supra*, p26.

³³⁷ Voir *infra*, p111.

Dans la vision universaliste que nous connaissons désormais bien, la mort de Jésus apparaît comme un sacrifice « expiatoire³³⁸ » : il ne meurt pas pour une quelconque harmonie avec Dieu, mais pour racheter les péchés du monde entier. Dans l'*Apologeticum*, Tertullien affirme qu'il est de la mission des chrétiens de mettre fin aux sacrifices romains, il confirme que les non-chrétiens sont condamnés à l'enfer s'ils continuent à sacrifier sur leurs autels³³⁹. Les chrétiens doivent permettre à tous « de craindre le Christ en Dieu et Dieu dans le Christ³⁴⁰ ». Il faut relier cette crainte à ce que nous avons déjà évoqué, plutôt une peur de décevoir Dieu et de ne pas avoir accès à la vie promise dans l'au-delà.

Pour les Juifs en effet, l'harmonie de Dieu est troublée par l'injustice des Hommes, leur esprit querelleur et belliqueux. Ils attendent donc un prophète qui viendra purger le monde de ses fautes. Jésus apparaît comme ce prophète pour les chrétiens, sa mort « nécessaire » sur la croix crée une nouvelle alliance entre Dieu et les Hommes. De cette mort naît en effet une notion très importante dans la vie chrétienne, pour laquelle il n'existe pas de correspondance dans le monde antique : le *Corpus Christii*, le corps sacrifié du Christ qui rappelle que seul le corps est mortel et périssable, mais que l'esprit sera toujours vainqueur³⁴¹. A l'image de Jésus, le corps des chrétiens est donc déjà sacrifié à Dieu, néanmoins leur esprit triomphera de la mort, il devient une « *imago dei* » une image de Dieu lui-même³⁴². Bien entendu, à la lumière de ce que nous avons déjà pu constater dans cette étude, cette approchée très près de la notion d'âme, aucun philosophe gréco-romain ne se serait vraiment avancé à prédire que le corps des croyants pourrait être offerts en sacrifice dans un geste d'amour sincère, d'*Agapè*, pour reprendre le terme grec.

Toutefois, le sacrifice de Jésus, attesté historiquement, a un pendant résultant de la foi la plus concrète : il ne peut fonctionner que s'il y a la résurrection. Le sacrifice romain ne conçoit pas, bien entendu, une résurrection possible de l'entité sacrifiée. Chez les chrétiens, c'est une condition *sine qua non* au sacrifice³⁴³. D'une certaine manière, comme le théorise Guy-George Stroumsa, le sacrifice du Christ et son extension dans le martyre est à la fois « terminable et interminable³⁴⁴ ». Il est à la fois l'aveu de la finitude du corps, mais la victoire éternelle de

³³⁸ Geird Theissen, 2002, op.cit, p232.

³³⁹ Tertullien, *Apologeticum*, XXIII, 14 : « Qu'ils nient que leur malice les a fait condamner d'avance pour le jour du jugement, avec tous leurs adorateurs et leurs serviteurs ! » ; « *renuant ob malitiam praedamnatos se in eudem judicii diem cum omnibus cultoribus et operationes suis* ».

³⁴⁰ *Ibid*, XXIII, 15: « *Christum timentes in Deo et Deum in Christo* »

³⁴¹ Geird Theissen, 2011, op.cit, p132.

³⁴² Guy-Georges Stroumsa, 2005, op.cit, p55.

³⁴³ Guy-George Stroumsa, 2005, op.cit, p46.

³⁴⁴ *Ibid*, p141.

l'esprit dans la mort. Cette idée est étroitement liée à l'essence du Christ : il est à la foi un Homme, et un Dieu. Dans les *Divinae Institutiones*, Lactance rappelle cette formule grecque de l'oracle d'Apollon à Millet : « Il était sujet à la mort selon sa nature d'Homme, mais il faisait des miracles par sa puissance divine³⁴⁵ ». On remarque ici déjà la double nature du Christ, celle qui permet d'ailleurs de joindre les deux types de sacrifices existant dans la société antique, le sacrifice communautaire et le sacrifice expiatoire³⁴⁶.

Le christianisme n'est donc pas une religion excluant le sacrifice. Celui du Christ, le dernier, mettant fin à la mise à mort sanglante ne signifie pas forcément qu'il n'y a aucune réplique de son geste. S'il ne s'agit plus de tuer des animaux, le rituel chrétien est tout de même un culte sacrificiel, plus métaphorique, par la présence de l'eucharistie.

c) *Le rite chrétien comme sacrificiel*

Le christianisme s'impose comme la fin des sacrifices sanglants par la venue du Christ, mais pas comme la fin de l'idée de sacrifice. Le rite chrétien peut en effet apparaître lui-même comme sacrificiel par bien des égards. Nous l'avons déjà évoqué, le repas en communion est déjà une pratique courante dans l'Antiquité, que cela soit au sein des sacrifices civiques ou bien dans les cultes orientaux et à mystères. Dans toutes les formes de croyances, c'est le rituel qui forme le groupe, et le partage d'un repas commun soude la communauté autour d'une même action. Chez les non-chrétiens, manger la viande de l'animal sacrifié est un geste à teneur civique, il permet de mettre chacun sur le même pied d'égalité, et de rappeler sa nature humaine : les dieux se nourrissent du fumet des sacrifices, les Hommes de la chair. Pour Geird Theissen, les rituels procèdent d'une double interprétation, à la fois biologique (prendre un repas commun, se nourrir au sens physique et spirituel) mais aussi sémantique ; c'est un système d'articulation de signes entre eux, dont la répétition crée l'intemporalité. Ils sont souvent agrémentés d'un discours performatif de la part des croyants, comme le « Amen » chrétien par exemple³⁴⁷.

Cependant, le rituel chrétien n'est pas seulement un acte de vivre-ensemble communautaire. Il possède en plus une symbolique qui lui est propre. Jésus, dans chaque repas que les chrétiens partagent lors du rituel eucharistique, a une présence réelle, c'est-à-dire que les croyants le

³⁴⁵ Lactance, *Divinae Institutiones*, T4, XIII, 2: « Θνητὸς ἦν κατὰ σάρκα, σοφὸς, τερατώδεσιν ἔργοις, Άλλ' ὑπὸ χαλδαίων ὄπλοις συναλωθεῖς » [en grec dans le texte original]

³⁴⁶ Voir *supra*, p94.

³⁴⁷ Geird Theissen, 2011, op.cit, p375.

considèrent comme étant parmi eux, à la manière de la Cène³⁴⁸. Ce que les chrétiens appellent désormais « le Repas du Seigneur » se substitue au sacrifice sanglant. Cyprien le rappelle dans une très longue lettre à Cecilius, un confesseur très célèbre. Il lui rappelle notamment de « garder la tradition, et à ne point faire autre chose que ce que le Seigneur a fait le premier, en offrant avec un mélange de vin et d'eau le calice qui est offert en sa mémoire³⁴⁹ ». Il déplore donc que le vin du calice ne soit parfois changé par de l'eau, puisque seul le vin est à l'image du sang du Christ. Le vin est en effet une composante essentielle du rituel chrétien, puisqu'il procède de l'opération la plus importante de l'eucharistie, celle qui justifie la fin du sacrifice sanglant : la transsubstantiation. Elle a lieu à chaque eucharistie, le pain et le vin que les chrétiens consomment deviennent le corps et le sang de Jésus. Ce n'est pas une simple image, le vocabulaire hautement performatif du christianisme rappelle la vérité de cette croyance pour les chrétiens. Ils consomment ainsi, métaphoriquement, eux aussi, de la viande sacrificielle. Cependant, dans les communautés juives par exemple, on marque une différence entre un sacrifice de communion, servant à réunir les croyants autour d'une foi commune, et un sacrifice expiatoire qui vise à demander pardon à Dieu pour une faute commise par la société, pour éviter la colère de Dieu³⁵⁰.

La nouveauté des chrétiens est, au final, de lier les deux idées dans un seul et grand geste sacrificiel : la mort du Christ n'est pas seulement un sacrifice en soi, il est aussi un martyre. Cela se repère dans la formule que nous connaissons bien aujourd'hui encore : « *pro vobis et pro multis*³⁵¹s ». Le Christ est bien mort pour l'Humanité entière, en sacrifice expiatoire des fautes, mais l'eucharistie est aussi un moyen de renforcer L'*ekklesia*, l'Église en formation, par la communion de tous les croyants autour d'une idée commune. Pour autant, il y a un paradoxe à relever ici : une victime expiatoire, dans la société romaine, ou bien chez les Juifs, est *de facto* exclue de la société : elle paye de sa vie les fautes qui ont été proférées, c'est de son sang que la multitude pourra être rachetée. Les deux formes de sacrifice s'excluent l'une l'autre dans la pensée sacrificielle commune³⁵². Le christianisme encore une fois lie les deux formes de sacrifice, le croyant reconnaît ses fautes avec humilité et témoigne une reconnaissance éternelle pour celui qui est venu les purger.

³⁴⁸Geird Theissen, 2011, op.cit, p375.

³⁴⁹Cyprien, *Epistulae, Epistula LXIII.*

³⁵⁰ Geird Theissen, 2011, op.cit, p401 : cette distinction existe aussi chez les païens, le sacrifice que l'on fait publiquement lors des fêtes diffère des sacrifices privés, ou encore de ceux qui peuvent être faits avant une bataille par exemple.

³⁵¹ « Pour vous, et pour la multitude »

³⁵² Geird Theissen, 2011, op.cit, p402.

On peut comprendre la confusion qui a pu régner dans l'esprit des Romains de l'époque. Consommer une divinité, même au sens métaphorique, n'a aucun élément de référence pour eux. Les accusations d'anthropophagie auxquelles nous avons déjà fait allusion viennent donc de l'incapacité des non-chrétiens à comprendre les liens entre les deux formes de sacrifices, mais également à considérer la transsubstantiation comme une union métaphorique entre Jésus et les croyants. La vie et la mort forment chez les chrétiens une seule et même entité dont la liaison se fait par le Christ.

Il existe donc, dans cette même optique, une manière de s'approcher très près de Dieu en marchant dans les pas du Christ persécuté : le martyre. Durant notre période, même s'ils ne constituent pas la majorité des croyants, ils ont été nombreux à mourir persécutés afin d'assumer leur foi chrétienne. Ces hommes et ces femmes, rejetant le sacrifice sanglant, deviennent, paradoxalement, un véritable sacrifice romain à eux-seuls.

2.1.2. Le paradoxe du martyre : honnir le sacrifice, devenir un sacrifice

Mourir martyr, nous l'avons compris, c'est marcher dans les pas du Christ lui-même, c'est partager et se transcender dans sa douleur. Les martyrs sont célébrés comme des saints, leur date de mort est un jour de fête dans la communauté chrétienne. Pourtant, les martyrs lorsqu'ils sont face à la mort deviennent un sacrifice sanglant. Ils ne le font qu'en toute conscience, contrairement à une bête sacrifiée, mais ils acceptent la mise en scène des jeux romains, et la mort sanglante qui l'accompagne. Ils deviennent ainsi finalement, un sacrifice sanglant.

a) *Mourir en martyr, marcher dans les pas du Christ*

Le premier à utiliser le terme de « *martus* », est Polycarpe, l'évêque de Smyrne mort pour avoir confessé le christianisme. Le terme signifie en grec « celui qui témoigne ». Ils constituent la couche de la population croyante qui est morte persécutée pour avoir affirmé être un chrétien, ne pas vouloir se plier aux sacrifices exigés par les Empereurs. Ils commencent à apparaître après la destruction du Temple de Jérusalem par Titus, qui bouleverse grandement la société juive. L'incapacité de sacrifier quotidiennement devient pour eux un facteur de conversion au christianisme par intériorisation de la prière³⁵³.

³⁵³ Guy-Georges Stroumsa, 2005, p115.

Ils ne sont pas les plus majoritaires, il y a de très nombreuses apostasies durant les persécutions, mais ils font beaucoup parler d'eux par leur courage, ils sont les adorés des chrétiens, et forcent une certaine admiration chez les romains. En effet, les martyrs aident à la conversion de certains d'entre eux, admiratifs de leur obstination. Selon la formule bien connue de Tertullien « C'est une semence que le sang des chrétiens³⁵⁴ », car il fertilise la terre, s'enracine et mène à de nouveaux fruits. Comme le précise Eric Robertson Dodds, la force de dire non, la rébellion est le fondement même de l'*ethos* des nouveaux chrétiens, c'est un facteur déterminant dans l'expansion chrétienne qui laisse un libre choix dans les conversions et oppose une résistance totale à l'oppression³⁵⁵.

Dans les premiers temps du christianisme, être un martyr signifie acquérir le plus haut degré de la sainteté chrétienne possible³⁵⁶, il s'agit de joindre sa vie à celle du Christ. Les ossements de martyrs sont vénérés comme des reliques, le martyre à la capacité de montrer la « présence réelle de l'esprit³⁵⁷ ». Celui ou celle qui devient un martyr ne le devient pas par héroïsme personnel, mais bien pour attester de la présence tangible du Christ. Il fait un acte de foi, le plus absolu de tous, afin de prouver plus que jamais que la foi chrétienne est vivante³⁵⁸. La plupart du temps, rappelle Jean Daniélou³⁵⁹ ces martyrs sont plutôt des néophytes ou des catéchumènes ; cela explique cette ferveur, frisant avec l'obstination, voire l'illumination, qui traverse les martyrs, les jeunes convertis étant souvent plus extrêmes que les autres, ce sont eux qui ont le discours le plus totalisant sur la foi. Grâce à leur martyre, ils pensent « compléter dans leurs souffrances ce qui peut manquer à celles du Sauveur³⁶⁰ ». Certains martyrs sont très jeunes, très exaltés, c'est le cas par exemple de Germanicus, lequel à dix-sept ans, se jette dans la cage aux lions sans aucune crainte apparente³⁶¹. L'héroïsme de ces martyrs est porté et mis en lumière dans l'*Apologeticum*, Tertullien affirme : « Et cette victoire a un double résultat : la gloire de plaire à Dieu et le butin qui consiste dans la vie éternelle³⁶² ». Les martyrs cherchent donc bien à être aimé de Dieu, tout en s'assurant une vie éternelle.

Durant le temps des martyrs, on retrouve de nombreuses exhortations dans l'apologie chrétienne, souvent admirative de la mort glorieuse de ces chrétiens. Cyprien dans ses

³⁵⁴ Tertullien, *Apologeticum*, L, 13: « *Semen est sanguis Christianorum* »

³⁵⁵ Eric Robertson Dodds, 2010, op.cit, p141.

³⁵⁶ Jean Daniélou, 1985, op.cit, p133.

³⁵⁷ *Ibid*, p134.

³⁵⁸ *Ibid*, p134.

³⁵⁹ *Ibid*, p152.

³⁶⁰ Anne Bernet, 2003, op.cit, p100.

³⁶¹ *Ibid* p130.

³⁶² Tertullien, *Apologeticum*, L, 2 : « *Ea victoria habet et gloriam placendi Deo et praedam vivendi in aeternum* ».

Epistulae, exhorte et galvanise la foule, comme nous l'avons déjà évoqué. Les martyrs représentent pour lui un atout très important dans la construction de l'Église, ils sont les symboles de la puissance de la foi chrétienne face à l'oppression. Il ne manque pas de témoigner sa joie, dans un vocabulaire très bien choisi : « Parmi vous, j'ai appris que certains sont déjà couronnés, que d'autres touchent à la couronne due aux vainqueurs³⁶³ ». Le terme « couronnés » désigne à la fois la couronne de gloire que revêtent les martyrs morts pour le Christ, mais également rappelle la couronne d'épines portée par le Christ et donc une véritable « Passion » vécue par les martyrs. Pour Cyprien, il vaut mieux se réjouir des persécutions, car elles sont un véritable moyen de se rapprocher de Dieu dans le martyre³⁶⁴. Depuis Saint Paul, la vie chrétienne est perçue comme un véritable *Agôn*³⁶⁵, c'est-à-dire un combat à la manière grecque. Cyprien le nomme « *Agôn céleste*³⁶⁶ », un combat entre la puissance de Dieu et l'oppression.

Les martyrs ont donc conscience que repose sur leurs épaules la tâche de témoigner de la parole de Dieu, de vaincre à leur tour la mort, sans crainte et sans peur. Ils sont les représentants de la fin du sacrifice sanglant en s'offrant à Dieu dans une sorte d'eucharistie physique. Pour autant, nous sentons poindre le paradoxe. En offrant leur chair dans le cirque des romains, ils deviennent à leur tour un sacrifice. Bien que les martyrs soient spirituellement attachés à Dieu, leur corps devient une offrande sacrificielle à la manière du corps du Christ.

b) *Le martyr face à la mort : devenir un sacrifice*

Être un martyr, c'est accepter, à l'image du Christ, d'endurer une mort particulièrement difficile afin d'accéder à la récompense suprême. Ils vivent en une seule fois avec une intensité absolue la manifestation de Dieu en eux. Celle-ci se développe en quatre grandes idées selon Geird Theissen : présence, interaction, rencontre, union³⁶⁷. La relation du chrétien à Dieu se construit selon ces grandes directions. Pour le martyr, le fait d'accepter de mourir pour sa foi permet de cumuler dans une diachronie très réduite ces quatre piliers fondamentaux : la présence de Dieu se manifeste à eux, les pousse à agir, à intercéder même parfois pour ceux qui n'ont pas eu leur courage. Il y a donc bien sûr une véritable rencontre qui se met en place entre

³⁶³ Cyprien, *Epistulae, Epistula X* : « *Ex quibus quosdam iam conperi coronatos, quosdam vero ad coronam victoria proximos* ».

³⁶⁴ *Ibid, Epistula LVIII.*

³⁶⁵ Michel Jean Louis Perrin, « Les persécutions et les perséuteurs dans Lactance, *Institutions divines* V : éléments pour une recherche historique et littéraire », *Vita Latina*, 2000, n°160, p66.

³⁶⁶ Cyprien, *Epistulae, Epistula X*: « *Agon caelensis* ».

³⁶⁷ Geird Theissen, 2011, op.cit p125.

le martyr et Dieu, et c'est l'union de l'esprit de celui-ci et du corps de l'autre qui permet l'exaltation du martyr. Cette perception de l'aide personnelle de Dieu la preuve de la puissance sans limite de la foi pour Dieu des martyrs. Cette foi allant même parfois vers l'illumination. Dans notre période en effet, il peut arriver qu'il y ait une véritable précipitation dans le martyre. Certains chrétiens, galvanisés par les exhortations mais aussi par la mort de leurs frères et sœurs, veulent à tout prix mourir en martyr³⁶⁸. Cette attirance pour le martyre de la part des chrétiens est étroitement liée, paradoxalement, au rejet total du sacrifice sanglant³⁶⁹. Les autorités romaines, comme nous l'avons vu, trouvent les martyrs très insolents, il n'est pas compréhensible pour eux que l'on puisse mourir pour un dieu. Lors des martyrs chrétiens, ils envisagent très souvent une mise en scène afin de les ridiculiser, ce qui augmente encore davantage la valeur sacrificielle de la mise à mort. Stroumsa rapporte par exemple que les martyrs revêtent au cirque les habits du prêtre de Saturne pour les hommes³⁷⁰, de la prêtresse de Cérès pour les femmes³⁷¹. Il parle même d'un caractère « carnavalesque » du martyr³⁷², car la mise en scène rappelle les fêtes populaires. Au final, une donnée très importante nous apparaît : les chrétiens ne deviennent pas seulement un sacrifice pour eux-mêmes comme une offrande à Dieu, ils deviennent également un sacrifice romain. La mise à mort sanglante qui horrifie les chrétiens est perpétrée dans leur propre chair. Le christianisme permet donc de devenir soi-même un sacrifice, mais en toute conscience, avec la volonté de se transcender. Cela semble paradoxal quand on comprend la haine du sacrifice sanglant qu'ont les chrétiens. Toutefois, encore une fois, c'est l'espoir de la résurrection qui change tout : le chrétien ne meurt pas parce qu'il plaît à Dieu qu'il meure, il meurt afin de montrer la puissance du message de Dieu au monde. Dans cette optique, la mort se doit d'être spectaculaire. Plus les douleurs et les supplices sont intenses, plus la couronne des chrétiens sera étincelante. Lactance, à ce sujet, a ces mots : « comme s'il n'y avait que la mort qui pût rendre les chrétiens heureux, et comme si les supplices qu'ils subissent volontairement pour l'intérêt de la justice ne leur procurait pas une gloire qui sera d'autant plus éclatante, que les supplices ont été atroces³⁷³ ». Il est très intéressant de lire Lactance à ce sujet, car les martyres sont étroitement liés aux persécutions. Dès l'avènement de Constantin, ils cessent en même temps que cessent les persécutions.

³⁶⁸ Simon Claude Mimouni, Pierre Maraval, 2007, op.cit, p335.

³⁶⁹ Guy-Georges Stroumsa, 2005, op.cit, p131.

³⁷⁰ Nous pouvons ici marquer un lien avec ce que nous avons précédemment évoqué : les sacrifices humains à Saturne rapportés par les apologètes.

³⁷¹ Guy-Georges Stroumsa, 2005, op.cit, p133-134.

³⁷² *Ibid*, p134.

³⁷³ Lactance, *Divinae Institutiones*, T5, XI, 4: « *Quasi vero mors tantummodo beatos faciat, ac non etiam tormenta, quae quanto fuerint graviora, tanto majorem virtutis gloriam pariant* ».

Lactance est donc l'un des derniers témoins des martyrs chrétiens, mais pour autant, son avis est le même que celui de Tertullien un siècle et demi avant lui³⁷⁴.

Pour autant, comme nous l'avons vu, les Empereurs romains tentent du mieux qu'ils le peuvent d'éviter les martyrs. La plupart des « confesseurs », les chrétiens qui assument leur foi, mais ne meurent pas forcément martyrs, décèdent en prison de fatigue ou de mauvais traitements. Les martyrs sont très dangereux pour le pouvoir impérial, car ils ne sont pas, à l'image des criminels romains abattus lors des jeux, des morts exemplaires. Au contraire, les martyrs galvanisent les chrétiens, donnant même à certains d'entre eux la fougue pour mourir à leur tour. Le martyre rassemble tous les chrétiens, quel que soit leur rang, leur richesse, leur dignité. Au sujet de l'épisode bien connu des *Martyrs de Lyon* en 177, Paul Mattei rappelle qu'aux côtés de Blandine, une simple esclave, on trouve un dignitaire romain très connu à l'époque, Vettios Epagathos³⁷⁵.

Cependant, comme nous l'avons déjà dit précédemment, il ne faut surtout pas considérer les martyrs comme un phénomène de masse. Si l'on considère l'étendue de la population chrétienne de l'époque, ils sont très minoritaires. Mais pour autant, leurs reliques sont célébrées comme celles de saints, on fête même l'anniversaire de la mort des grands martyrs.

Durant la persécution de Dèce, une querelle se cristallise autour de la question des martyrs. Beaucoup ont confessé leur foi, certains de ces chrétiens sont en prison, considérés comme des prêtres. Cyprien est alors en exil, il constate avec tristesse les nombreuses apostasies de ceux, qui désormais seront appelés les *lapsi*.

2.2. Cyprien et la querelle des *lapsi*

Le terme de *lapsi* est étroitement rattaché aux persécutions de Dèce durant l'année 250. Il signifie très simplement « ceux qui ont chuté » ils s'opposent aux *stantes*, les confesseurs et les martyrs. Durant cet épisode, de nombreux chrétiens convertis ont apostasié leur foi et ont accepté de sacrifier pour les autorités romaines. Cependant, à la fin de la persécution, ils sont revenus le plus souvent vers le christianisme en implorant le pardon. C'est le cas très particulier de ces *lapsi* qui cause une grande querelle religieuse autour de laquelle gravitent d'autres préoccupations, la plupart dues au fait que Cyprien ne se trouve pas à Carthage en 250 mais qu'il est en exil. La querelle des *lapsi* est donc très liée à la personnalité de Cyprien.

³⁷⁴ Il y aura encore des martyrs ensuite, notamment de nombreux non-chrétiens. L'interdiction du paganisme crée le même effet que l'illégalité chrétienne : certains romains mourront pour leurs croyances.

³⁷⁵ Paul Mattei, 2008, op.cit, p121.

2.2.1. La persécution de Dèce et les apostasies

L'empereur Dèce, soucieux de renforcer le *mos maiorum* dans l'Empire impose en 250 à tous les citoyens un sacrifice aux dieux afin de prouver leur loyauté³⁷⁶. Dès lors, les chrétiens sont face à la persécution en cas de refus. Certains chrétiens se lèvent et s'opposent face à l'oppression romaine : ce sont les confesseurs. Leur rôle est très important, ils sont ceux qui donnent le courage à d'autres de proclamer le *Christianus sum*, celui qui peut mener à la mort. Les confesseurs, s'ils meurent pour leur foi, nous l'avons vu, deviennent des martyrs.

Cela dit, les martyrs étant loin de représenter la majorité des chrétiens, beaucoup d'entre eux ne vont pas choisir la voie des confesseurs. Ils deviennent des *lapsi*, mais il en existe plusieurs sortes selon le degré d'apostasie. Le plus grave, les *sacrificatii* sont les chrétiens qui ont offert le sacrifice total demandé par Dèce, l'offrande d'un animal pour les dieux par exemple. Juste en-dessous dans l'infraction, on trouve les *thumificatii*, ces chrétiens-là ont simplement brûlé un peu d'encens dans le temple d'un dieu. Enfin, les *libellatici* sont les chrétiens qui n'ont pas sacrifié, mais qui ont acheté un *libellus*, un papier falsifié prétendant qu'ils avaient bien sacrifié³⁷⁷. Ces trois actes différents sont considérés par l'Église comme des apostasies. Nous avons déjà évoqué comme la foi chrétienne est totalisante. Pour un chrétien convaincu, tout acte qui serait contraire à l'adoration de Dieu et qui ferait un pas en faveur des idoles est un péché possible de l'excommunication pure et simple de la communauté chrétienne.

Cyprien n'hésite pas à considérer les *lapsi* comme une épreuve de Dieu afin de tester l'orgueil de ses représentants : « Tout d'abord certains de nos frères, hommes d'une foi éprouvée, amis de la paix, désireux de l'unité, nous annonçaient que leur orgueil commençait à s'adoucir³⁷⁸ ». L'évêque rappelle ainsi que tous les hommes de l'Église sont susceptibles d'avoir été aveuglés par cette épreuve. De plus, les *lapsi* forment aussi, pour rattacher son propos à ceux de Geird Theissen, le mal de ceux qui n'ont pas voulu renoncer à leur statut³⁷⁹. En effet, le renoncement par l'humilité à un statut supérieur réside aussi dans le fait d'avoir le courage de proclamer sa foi. Les hauts dignitaires de l'Empire qui sont également des chrétiens ont beaucoup de peine à le revendiquer, craignant de voir leur statut social, mais aussi leur renommée, au-delà de l'aspect financier, être rejeté par les autres citoyens. Rappelons les paroles de Tertullien, teintées d'ironie, au sujet du fait d'être chrétien : « Quelle bonne personne que Caius Seius,

³⁷⁶ Voir *supra*, p23.

³⁷⁷ Pierre Maraval, 1992, op.cit, p72.

³⁷⁸ Cyprien, *Epistulae*, *Epistula XLIX*.

³⁷⁹ Voir *supra*, p87.

quel dommage qu'il soit chrétien³⁸⁰ ». Les *lapsi* sont donc également ceux qui ont eu peur de voir leur image ternie par le christianisme, l'image de leur famille aussi. Il ne s'agit pas qu'une peur de la mort, elle englobe également la crainte d'une mort civile.

Pour pallier les nombreuses apostasies durant les persécutions, depuis son lieu d'exil, Cyprien loue avec ferveur les martyrs, mais également les confesseurs. Ces hommes et ces femmes qui ne plient pas devant l'oppression deviennent le symbole de la force de l'Église qui se fortifie malgré les nombreuses agressions dont ils sont les victimes. Louer les confesseurs permet non seulement de mettre en avant le christianisme qui résiste malgré tout ce qu'il endure, mais aussi de galvaniser les chrétiens, de garder constant le moral et l'endurance des croyants. Ainsi, Cyprien, dans ses lettres écrites pour l'épiscopat et lues à la foule des chrétiens, vante notamment Aurelius, un très jeune confesseur, pour lequel il a ces mots : « Il a mérité d'engager la lutte sur le forum même où le courage éclate davantage et ainsi de vaincre, après des fonctionnaires de second ordre, le proconsul lui-même, et de surmonter les tortures après l'exil³⁸¹ ». Ces paroles sont directement à destination des chrétiens. Cyprien déplore les apostasies, mais il y répond par l'attaque en exhortant d'autant plus la population à résister, en prenant l'exemple de ces confesseurs, ces saints qui donnent leur vie pour témoigner du Christ.

Pour autant, ces confesseurs vont poser problème après les persécutions de Dèce. Cyprien s'aperçoit que nombre d'entre eux ont agi comme s'ils étaient de véritables évêques, remettant les péchés des *lapsi*. Ils sont, en partie, une cause de querelle à partir de la mort de Dèce. L'Église va devoir faire un choix concernant les *lapsi*, et la pensée de Cyprien s'éloigne de celle des autres évêques.

2.2.2. La pensée de Cyprien en proie au schisme

La situation des confesseurs auprès des *lapsi* sème un certain trouble dans l'Église de 250. En effet, durant la vacance du siège épiscopal à Carthage, nombre d'entre eux vont être considérés comme des saints. Le principal problème est qu'ils chargent alors les prêtres de permettre une réconciliation avec les *lapsi*, alors qu'ils n'en ont ni le droit ni la fonction. De plus, ils n'imposent généralement aucune pénitence particulière pour avoir sacrifié aux dieux³⁸². Cyprien s'oppose à l'idée que les confesseurs puissent intercéder en faveur des *lapsi*, car la

³⁸⁰ Tertullien, *Apologeticum*, III, 2 : « *Bonus vir Gaius Seius, tantum quod christianus* ».

³⁸¹ Cyprien, *Epistulae*, *Epistula XXXVIII* : « *meruit et in foro congregari clariore virtute, ut post magistratus et proconsulem vinceret, post exilium tormenta superaret* ».

³⁸² Jean Daniélou, 1985, op.cit, p210.

gravité de leur acte impose une décision épiscopale. Certains de ces confesseurs ont une réelle notoriété à l'époque, c'est le cas par exemple de Célerinus, dont Cyprien fait un éloge semblable à celui d'Aurélius. Il a ces mots : « Celerinus, notre frère, également glorieux par son courage et ses vertus, a été adjoint à notre clergé, moins par le suffrage des hommes que par le jugement de Dieu³⁸³ ».

Parallèlement, à Rome, une très grande sévérité envers les chrétiens ayant apostasié se met en place³⁸⁴. Pour autant, Cyprien semble trouver à cette période, un juste équilibre. Il agit dans une attitude « réservée et encourageante³⁸⁵ ». Comme nous l'avons déjà évoqué, Cyprien est un évêque plutôt juste, mais surtout, pragmatique. Il n'ignore que beaucoup de chrétiens sont « tombés » durant les persécutions de Dèce, morts martyrs, ou apostats. Pour l'unité de l'Église, pour maintenir un nombre acceptable de croyants, il faut pratiquer la réconciliation. Cela dit, il n'agit avec bienveillance que pour les *lapsi* montrant du repentir, ou bien pour les mourants³⁸⁶, pour lesquels il considère alors une réconciliation d'urgence avant une véritable « explication » auprès du seul vrai juge, Dieu. Pour autant, cette réconciliation, comme nous l'avons évoqué précédemment doit être « difficile³⁸⁷ ».

La querelle semble alors apaisée, mais au moment de l'élection du pape Cornelius, en 251, elle éclate à nouveau. L'autorité de Cornelius est remise en cause par Novatien, un penseur chrétien très proche de la papauté, qui pensait que le rôle du pape lui revenait de droit. La personnalité de Novatien est beaucoup moins souple que la direction choisie par le clergé vis-à-vis des *lapsi*. Il s'unit alors à des confesseurs, un groupe dissident très rigoriste, afin de renverser le pape³⁸⁸. Novatien agit avant tout selon les dogmes, il pense la religion et les martyrs quand Cyprien est l'évêque du peuple³⁸⁹, celui qui a « levé la charge³⁹⁰ » durant les persécutions, remettant la controverse des *lapsi* à plus tard.

Dans cette querelle, Cyprien soutient Cornelius, en témoignant les nombreuses lettres écrites par l'évêque pour le pape et les nombreuses réponses de celui-ci., montrant encore une fois la figure d'autorité de Cyprien dans le monde chrétien. L'évêque témoigne une foi inébranlable dans son Église, il le prouve notamment par ces mots : « l'Église est si bien protégée par le Ciel

³⁸³ Cyprien, *Epistulae, Epistula XXXIX* : « *Celerinus fratrem nostrum vitutibus partier et moribus gloriosum clero nostro non humana suffragatione, sed divina dignatione conjunctum* ».

³⁸⁴ Adhémar d'Alès, 1922, op.cit, p282.

³⁸⁵ *Ibid*, p283.

³⁸⁶ *Ibid*, p283.

³⁸⁷ Voir *supra*, p60.

³⁸⁸ Adhémar d'Alès, 1922, op.cit, p288.

³⁸⁹ Jean Daniélou, 1985, op.cit, p212.

³⁹⁰ Adhémar d'Alès, 1922, op.cit, p293.

que son unité et sa sainteté ne sont altérées [...] par l'obstination de l'hérésie perfide et perverse³⁹¹ ». Son soutien à Cornelius est total, il n'hésite pas à le mettre en avant le plus possible. Cependant, la pensée de Cyprien est mise en échec par un parti qui lui est très hostile à Carthage, lui reprochant d'avoir fui durant la persécution de Dèce³⁹².

Le climat reste très tendu durant les années qui succèdent à Cornelius, exilé par l'empereur vers 252. Bien que Novatien disparaisse lui aussi, les novationistes sont présents dans l'Empire jusqu'à l'épiscopat d'Étienne vers 254. Les *lapsi* sont peu à peu réintégrés dans l'Empire s'ils montrent de la bonne volonté. Toutefois, cette querelle montre une chose importante : la pérennité de l'Église doit à tout prix être préservée, car une simple fissure dans sa construction pourrait remettre en cause son équilibre entier. Il faut donc impérativement le plus de croyants possibles. Mais, dans cette optique, cela montre aussi que l'*ethos* chrétien se fonde également autour de l'indécision, la chute, le choix personnel. Il se fonde autour de courageux martyrs, mais également autour de ceux qui sont « tombés ». A l'image du Christ et de ses apôtres, la solidarité chrétienne repose sur l'acceptation de l'erreur, et de la rémission difficile de celle-ci. La querelle des *lapsi* apprend donc à la communauté chrétienne, à la fois sa force, mais aussi sa fragilité. Celle-ci ne repose pas seulement sur le fait de chuter, mais également sur la capacité des chrétiens à tomber dans l'adoration des martyrs et des confesseurs comme des parties de Dieu lui-même.

L'apparition de l'*ethos* chrétien procède donc de beaucoup de paramètres. Il se construit dans le choix, l'abandon de son statut, la résistance à l'oppression et le pardon. Durant toute notre période, l'affirmation de la personnalité des chrétiens ne cesse de s'accroître, malgré les persécutions. Depuis le « *nomen christianum* », c'est-à-dire le nom-même de chrétien considérer comme un crime, jusqu'à l'acceptation totale du christianisme comme *religio*, un long chemin est parcouru. Les apologètes, à l'aide de ces notions, façonnent l'*ethos* chrétien. Ainsi, la foi chrétienne, témoignant d'une certaine ambiguïté dans le monde romain, gagne en importance. Sa place dans le monde romain ne cesse de croître.

³⁹¹ Cyprien, *Epistulae*, Epistula LI : « *Si autem ecclesiam non statis munita nequaquam caelo sunt, versa vice filii unitatis et sanctitatis [...] nefas haeresim pertinaciter* »

³⁹² Anne Bernet, 2003, op.cit, p326.

3. Du *tertium genus* à la *religio*, le renversement conceptuel et doctrinal du christianisme

La notion *tertium genus* montre toute l'incompréhension créée par les chrétiens vis-à-vis de l'empire. Littéralement « troisième genre », il reflète l'indécision des Romains quant à ce qu'ils représentent. La notion de *religio* quant à elle est un héritage de la pensée de Tertullien. Si l'apologète est le premier à théoriser ce concept vis-à-vis du christianisme, tous les apologètes chrétiens jusqu'à Lactance vont en témoigner. Ces deux concepts étroitement liés sont fondateurs de l'*ethos* chrétien, ils façonnent le rapport des chrétiens avec l'Empire. La place ambiguë des chrétiens dans l'Empire est bouleversée par le renversement doctrinal proposé par Tertullien, qui se perpétue ensuite dans les autres apologies.

3.1. La dénonciation du *tertium genus* : la place ambiguë des chrétiens dans la société antique

Durant de nombreuses années, être un chrétien signifie être un criminel, par le simple fait de l'être, pour ainsi dire, sans autre forme de procès. Ils sont un *tertium genus*, un troisième genre, ni des Romains à proprement parler, ni des Juifs. Un genre nouveau et inconnu, issu de tout ce que nous avons précédemment évoqué. Il ne correspond donc absolument pas à ce que les Romains qualifiaient de « *religio* », c'est-à-dire le culte civique, la manière de vivre en harmonie avec les dieux, mais aussi avec les autorités impériales. Les chrétiens se heurtent avec la mentalité romaine dans son acception première, les deux manières de vivre peinent à se compléter. La *religio* chrétienne gagne du terrain petit à petit, et l'*ethos* chrétien s'impose au début du IV^e siècle.

3.1.1. Le *tertium genus*, les chrétiens perçus comme une nouveauté qui interpelle :

Ni totalement des Juifs, ni totalement des Romains, voilà ce que pourrait penser un citoyen romain d'un chrétien. Le *tertium genus*, c'est avant tout une nouveauté. Comme nous l'avons déjà évoqué, les nouveautés ne sont pas, en général, une chose que les Romains préconisent. Le fait que les Romains soient bouleversés par l'arrivée d'une nouvelle croyance peut surprendre, ils semblent plutôt habitués à accueillir de nouveaux cultes. Cependant, il ne faut pas considérer trop vite la religion romaine comme un pluralisme absolu. Bien entendu, la multiplicité des dieux crée une multiplicité de cultes. Mais pour autant, dans le monde antique,

on trouve une conception assez binaire de la religion : s'il y a plusieurs dieux, alors c'est un polythéisme, ce qui signifie une pluralité mais également la possibilité d'honorer un culte civique, s'il n'y a qu'un seul Dieu, alors c'est le judaïsme qui jouit d'un statut très à part, mais que les Romains connaissent bien.

Le christianisme ne répond dans leur esprit, à aucun des deux critères, « ils ne correspondent à rien qui se réfère à la société antique³⁹³ ». Ce qui pose le plus problème dans l'idée d'un genre nouveau chez les Romains, c'est qu'il ne se réfère à aucune des racines connues dans le monde antique. La société romaine ne semble pas avoir une place pour ce genre nouveau qui remet en question, comme nous avons pu le voir, toutes les croyances romaines.

La question est longuement débattue chez les apologètes, elle est liée avec une autre question très importante que Tertullien détaille avec précision, le *nomen christianum*. Le genre des chrétiens, leur *ethos*, est tellement éloigné des préoccupations romaines et de leur mode de vie, que les autorités romaines n'ont trouvé d'autres possibilités que de considérer les chrétiens comme des criminels. Nous avons déjà eu l'occasion de parler du « *non licet esse vos*³⁹⁴ », et d'évoquer l'empereur Trajan. Dans l'*Apologeticum*, Tertullien fait mention d'une lettre que lui adresse Pline le Jeune, gouverneur de Bithynie, au sujet des chrétiens. La réponse de Trajan fonde la théorie de Tertullien sur le *nomen christianum*, mais peut aussi faire écho au *tertium genus* : « Alors Trajan lui répondit que les gens de cette sorte ne devaient pas être recherchés, mais que, s'ils étaient déférés au tribunal, il fallait les punir³⁹⁵ ». On retrouve dans cette citation le terme de « *genus* » qui désigne l'entité chrétienne dans sa totalité, sans savoir véritablement ce qu'ils sont. Tertullien pointe ici une absurdité, qui est celle du *nomen christianum* en lui-même, à savoir que le nom de chrétien est un crime en soi, sans même considérer ce qui fait la nature de ce crime. Cela explique bien l'indécision dans laquelle les Romains se trouvent face à cette nouvelle forme de piété. Le fait de les considérer comme des criminels montre à quel point le statut chrétien est ambigu, il n'est pas encore venu à l'esprit de la plupart des Romains le pourquoi de cette criminalité supposée. Ils se contentent alors de faire entrer les chrétiens dans leur système judiciaire, sans pour autant savoir véritablement pourquoi ils y entrent.

C'est Lactance qui propose la résolution la plus cohérente du *tertium genus*, plus de cent ans après Tertullien. En offrant aux chrétiens la possibilité d'une ascendance, plus ancienne encore que la religion romaine, il donne aux chrétiens une légitimité nouvelle³⁹⁶. Concernant par

³⁹³ Marcel Simon, André Benoit, 1968, op.cit, p117.

³⁹⁴ Voir *supra*, p28.

³⁹⁵ Tertullien, *Apologeticum*, II, 7 : « *Tunc Traianus rescrispsit, hoc genus inquirendos quidem non esse, oblatos vero puniri oportere* ».

³⁹⁶ Blandine Colot, 2012, op.cit, paragraphe 25.

exemple Prométhée, considéré à l'instar d'Adam comme celui qui met fin à l'Âge d'Or par une union entre les dieux et les Hommes, Lactance a ces mots : « Voilà comment la vérité a été altérée par le mensonge et comment on a attribué l'ouvrage de Dieu à un homme qui n'en avait que la figure ; au reste il n'y a que Dieu qui ait formé de limon un homme vivant et véritable ³⁹⁷ ». Lactance fait ici référence à la création de Pandora, la première femme dans la mythologie gréco-romaine. Il rejette ainsi la possibilité de voir en Prométhée un précurseur, puisque ces choses ont déjà été faites avant lui. De la même manière, il insiste sur le fait que Noé est très antérieur aux dieux : « Car il a précédé de plusieurs siècles non seulement Bacchus, mais aussi Saturne et Uranus ³⁹⁸ ». Lactance remet ainsi en cause toutes les grandes inventions dont les non-chrétiens s'attribuent la légitimité. Ici, il considère en effet que c'est Noé lui-même qui cultive la vigne en premier, et non pas Bacchus comme le veut la tradition romaine.

Toutefois, les écrits de Lactance n'interviennent qu'à la fin de la période, une dizaine d'années seulement avant l'avènement de Constantin. Nous comprenons bien ici que, malgré le nombre croissant de chrétiens dans l'Empire, l'obligation de se justifier apparait toujours importante. Mais plus encore que celle-ci, l'idée émerge d'une société où les chrétiens et les non-chrétiens pourraient vivre en harmonie, avec une histoire aux ramifications concourantes.

Cependant, avant d'atteindre cet idéal de vie pour les chrétiens, il reste une complication qui ne peut tout à fait se régler : les rapports ambigus des chrétiens avec l'Empereur. Bien que le message du Christ lui-même soit pacificateur, le christianisme semble faire entrer le *princeps* en concurrence avec Jésus.

3.1.2. Le Christ et l'Empereur, une concurrence ?

Il faut une fois de plus se pencher vers la structure sociétale de l'Empire pour répondre efficacement à cette question. Il peut s'apparenter très simplement à une pyramide, dans laquelle l'Empereur serait à la fois le sommet et le socle. Depuis Auguste, il est le personnage le plus important de l'Empire, mais également le garant du bon fonctionnement de la société romaine. Son culte, est, comme nous l'avons déjà évoqué, tout à fait primordial³⁹⁹. Mais l'émergence du christianisme remet en cause cet équilibre. Comme sous l'effet d'un miroir, il semble, pour reprendre les mots de Maurice Sachot que le « *christianus sum* », proféré avec

³⁹⁷ Lactance, *Divinae Institutiones*, T2, XI, 2 : « Sic veritas fucata mendacio est ; et illud, quod a Deo factum ferebatur, homini, qui opus divinum imitatus est, etiam coepit adscribi ».

³⁹⁸ Lactance, *Divinae Institutiones* T2, XIV, 1 : « Ille enim non modo Liberus, sed etiam Saturnanum, atque Uranum multi antecessit aetitabus ».

³⁹⁹ Voir *supra*, p35.

défi par les chrétiens confesseurs se place en concurrence avec le « *Civis romanus sum* »⁴⁰⁰. Il semble en effet y avoir une « analogie structurelle » entre le Christ et ses fidèles, vis-à-vis de l’Empereur et de son peuple⁴⁰¹. Tous les deux reçoivent un culte, sont considérés comme le centre de la vie d’une population, sont en quelque sorte « des hommes divinisés », au sens romain de la conception. Pour autant, dans la perception chrétienne, il n’est pas question de considérer l’Empereur comme un concurrent du Christ, notamment lorsqu’on se rappelle les paroles de celui-ci que nous avons déjà évoquées⁴⁰². Paul lui-même dans son épître XIII aux Romains affirme qu’il faut rendre à l’Empereur ce qui lui est dû, s’acquitter de son devoir de citoyen dans la mesure du possible en payant les taxes imposées par exemple⁴⁰³. Pour autant, la concurrence se met bel et bien en place, pour plusieurs raisons. La première est d’ordre onomastique, le Christ est qualifié par les chrétiens de « *dominus noster* », notre seigneur, et la même qualification est utilisée pour l’Empereur⁴⁰⁴. Il y a donc une confusion qui règne dans l’esprit des chrétiens, le Christ et l’Empereur sont assimilés, l’un régnant sur terre et l’autre aux cieux⁴⁰⁵.

Toutefois, l’idée d’un Empereur qui serait un chrétien n’apparaît pas tout de suite dans les mentalités, même celles de apologistes. L’idée est longtemps considérée comme tout bonnement impensable. Ce rejet d’un Empereur chrétien doit être interprété comme une conséquence stricte du message du Christ : chacun doit rester dans sa sphère⁴⁰⁶, n’empiétant que le moins possible sur les décisions de l’autre. Pour les Romains, nous le savons, la distinction entre politique et religion est presque impossible⁴⁰⁷. Pour les chrétiens, elle l’est *de facto*. Cependant, nous savons par l’expérience de l’histoire que cette distinction tend à s’amenuiser également.

La concurrence entre l’Empereur et le Christ naît aussi de la place qu’occupent ceux-ci pour les chrétiens : l’Empereur ne peut se placer au-dessus du Christ. Les chrétiens ne sont pas déloyaux pour autant, mais bien qu’ils prient aisément pour l’Empereur, il n’est pas question pour eux de le considérer comme un égal de Dieu⁴⁰⁸. Tertullien le rappelle avec ferveur en ces mots : « ils savent [les Empereurs] en tant qu’hommes qui leur a donné la vie ; ils sentent que celui-là est Dieu, sous la seule autorité de qui ils se trouvent, placés au second rang, les premiers après lui,

⁴⁰⁰ Maurice Sachot, 2007, op.cit, p119.

⁴⁰¹ Geird Theissen, 2002, op.cit, p99.

⁴⁰² Voir *supra*, p36.

⁴⁰³ Paul, *Épîtres aux romains*, lettre XIII, 7.

⁴⁰⁴ Maurice Sachot, 2007, op.cit, p81.

⁴⁰⁵ Cette idée est le précurseur de ce qui fondera ensuite l’empire chrétien, l’Empereur étant l’émanation temporelle de Dieu sur terre.

⁴⁰⁶ Lucien Cerfœux, Jean Tondriaud, 1957, op.cit, p387.

⁴⁰⁷ Lucien Cerfœux, Jean Tondriaud, 1957, op.cit, p393.

⁴⁰⁸ Eric Robertson Dodds, 2010, op.cit, p120.

avant et au-dessus de tous les dieux⁴⁰⁹ ». L’apologète constate ici que les Empereurs sont créés par Dieu, que c’est lui qui leur donne leur pouvoir, leur vie. Il considère qu’ils sont les seconds après Dieu. Cette place n’est pas négligeable dans la pensée chrétienne, elle est au contraire extrêmement prestigieuse. Nous avons vu à quel point les Empereurs renforcent leur culte, parfois même jusqu’à se considérer comme des dieux⁴¹⁰, ils ne peuvent donc pas accepter le point de vue chrétien comme possible ; il n’est pas dans leur mentalité de souffrir une rivalité, pouvant même parfois s’assimiler sans honte à Jupiter lui-même⁴¹¹. Lorsque les Empereurs se considèrent ainsi comme de véritables dieux, ils sont très rapidement démonisés, considérés comme l’Antéchrist de la part des chrétiens, à l’image de Caligula par exemple, qui instaure la proskynèse obligatoire ; ce geste est considéré par les chrétiens comme une analogie de Jésus face à Satan dans le désert⁴¹².

Ainsi, par un « génial tour de force opéré par le premier christianisme⁴¹³ », il arrive que l’image de l’Empereur soit changée par celle de l’Antéchrist. Ceci devient possible parce que l’Empereur et le Christ ont une même structure : ils sont tous les deux humains, mais se placent à la lisière du divin et du surnaturel. Il n’est alors pas difficile, en prenant en compte le manichéisme chrétien très souvent mis en œuvre, de considérer l’Empereur comme la contradiction absolue du Christ, son inverse, le Mal absolu⁴¹⁴. Cette concurrence dichotomique se met en place dès que l’Empereur est considéré comme « mauvais » à l’instar de Dèce chez Cyprien ou de Galère chez Lactance par exemple.

Les chrétiens doivent donc évoluer dans un monde où la structure institutionnelle et la structure de leur foi ne sont pas en adéquation. Ils se confrontent à une notion très établie dans le monde romain, à laquelle ils ne correspondent pas : la *religio*. Pour un Romain, ce concept regroupe plusieurs facteurs que le christianisme ne réunit pas. Pour autant, Tertullien, qualifie le premier le christianisme comme *religio*, instituant ainsi un renversement doctrinal très important.

⁴⁰⁹ Tertullien, *Apologeticum*, XXX, 1 : « *Sciunt, qua homines, quis et animam ; sentiunt eum esse Deum solum, in cuius potestate sunt, a quo secundi, post quem primi, ante omnes et super omnes deos* ».

⁴¹⁰ Voir *supra*, p36.

⁴¹¹ Voir *supra*, p26.

⁴¹² Gerd Theissen, 2002, op.cit, p94.

⁴¹³ Bruno Delorme, 2009, op.cit, p91.

⁴¹⁴ *Ibid*, p91.

3.2. Le christianisme comme « *religio* » et le renversement doctrinal du statut de la foi chrétienne.

Il ne faut pas considérer que la notion de *religio* ait changé brusquement ce que représente la foi chrétienne. Depuis l'utilisation du mot par Tertullien et jusqu'au IV^e siècle, l'idée se répand très doucement. Pour autant, elle permet à l'*ethos* chrétien de s'affirmer, de croire en la véracité de leur foi. Si elle n'est pas encore légale, la secte chrétienne tente de se hisser à la mesure de la *religio* civile romaine.

3.1.3. La notion de *religio* dans l'Empire romain et l'apport de Tertullien :

A Rome, pour être une *religio*, il ne faut pas être une *superstitio*. L'opposition naît de la différence entre le culte public, commun à tous et institutionnel, et le culte privé, réservé à l'usage personnel et qui ne dépend que de chacun. Le christianisme, pour un Romain, correspond donc plutôt à la seconde définition, car il ne peut entrer dans la définition que les Romains font de leur culte civique.

C'est Tertullien qui le premier, au sein même de l'*Apologeticum*, qualifie le christianisme de *religio*. Il y a plusieurs raisons à cela, la plus importante étant sûrement l'impossibilité de la langue grecque à saisir ce que représente le christianisme, car elle lie très souvent dans les termes la philosophie avec la religion⁴¹⁵. La volonté de Tertullien d'écrire en langue latine conduit donc, malgré lui sans doute, à l'utilisation du terme le plus proche, la *religio*. Le rejet de l'autre terme de *superstitio* tient encore à l'universalité du message du Christ, il ne s'agit pas d'un culte privé mais bien d'une question touchant tous les Hommes. Tertullien est, selon Maurice Sachot, celui qui fait se rencontrer les deux mondes : le christianisme est pensé dans un premier temps en grec, par les pères apostoliques. Cette langue ne crée pas une distinction nette entre le langage philosophique et le langage religieux, néanmoins nous savons que le christianisme tend à vouloir construire un discours qui lui serait propre. Ainsi, Tertullien, pour la première fois, choisit d'écrire son œuvre en termes latins⁴¹⁶. En effet, la langue latine se prête davantage au cadrage institutionnel et englobe un vocabulaire juridique que Tertullien apprécie, très utile pour se défendre. C'est ainsi que l'apologète se penche vers le terme qui lui paraît le plus proche de ce qu'il considère être le christianisme : une *religio*.

⁴¹⁵ Maurice Sachot, 2007, op.cit, p91.

⁴¹⁶ *Ibid*, p92.

En cherchant de la clarté dans son propos, Tertullien a posé un terme sur une réalité qui ne peut correspondre à aucune forme de romanité. Nous avons évoqué dans cette étude la notion de « *veri dei* », que les Romains considèrent déjà comme une aberration⁴¹⁷, mais cette idée est à lier à une autre afin d'obtenir la citation complète : « *Vera religionem veri dei*⁴¹⁸ ». Si l'idée de « vrai Dieu » pose problème dans le monde romain, l'idée de « vraie religion » également. En disant ceci, Tertullien ramène le christianisme de la sphère multiple de la *superstitio*, à l'unique sphère possible de la *religio* romaine. En effet, le pluralisme romain se conçoit dans la multiplicité des dieux, dans le domaine de la *superstitio*, mais pour autant il n'y a qu'une seule *religio* et qu'un seul moyen de la pratiquer. Ainsi, en latin propre, le terme « *vera religionem* » n'a aucun sens. Les latins sont pragmatiques, comme nous le disions plus haut, le vocabulaire est avant tout institutionnel. Une *religio* se doit donc d'être cohérente sur ce plan, et il n'y a que la religion romaine qui réponde à cette cohérence ; seules les *superstitio* peuvent être fausses, la *religio*, elle, en tant qu'acquis fondamental civil, est forcément vraie⁴¹⁹. Cependant, avec l'affirmation du christianisme comme *religio*, les Romains se trouvent confrontés à une véritable incohérence, puisqu'il n'y a, pour eux, qu'une seule *religio* de possible. La *religio* romaine est intimement liée au fonctionnement sociétal de l'Empire. Dans cette optique, accepter le christianisme comme *religio*, ce serait admettre qu'un culte minoritaire et personnel domine le fonctionnement étatique d'un Empire entier.

La « *vera religionem veri dei* » semble donc être inacceptable. Ce n'est même pas son monothéisme que les Romains rejettent⁴²⁰. Ils considèrent par exemple le judaïsme comme *religio*, parce que le culte juif est circonscrit à une nation à part entière. Pour les Romains, aucune *religio* n'est plus vraie qu'une autre, elles sont juste en corrélation avec des nations, des peuples bien particuliers. Constater la naissance, au sein même de leur Empire, d'une *superstitio* nouvelle qui se pense comme une *religio*, est impossible. De plus, le fait que le christianisme prenne part parmi certains citoyens romains crée une confusion supplémentaire. Tertullien n'a probablement pas conscience du renversement sémantique qu'il fait subir à la croyance chrétienne. En mettant ainsi en exergue le christianisme comme *religio*, il le propulse au sein des cultes légitimes romains, ce qu'il n'est absolument pas. En parlant de « *nostra religionis* », il institue un équilibre entre les deux cultes et fait barrage aux différentes accusations des Romains à l'encontre de leur culte⁴²¹.

⁴¹⁷ Voir *supra*, p 44.

⁴¹⁸ Tertullien, *Apologeticum*, XXIV,2 : « vraie religion du vrai Dieu ».

⁴¹⁹ Maurice Sachot, 2007, op.cit, p94.

⁴²⁰ *Ibid*, p101.

⁴²¹ *Ibid*, p117.

Cependant, ce n'est pas parce que Tertullien fait mention du christianisme comme *religio*, que celui-ci se manifeste directement en tant que tel. Ce n'est pour l'heure, qu'un fait linguistique qui devient en plusieurs siècles seulement, une réalité⁴²². Mais pour autant, Minucius Felix reprend le terme dans *Octavius*⁴²³, ce qui montre la volonté d'assimiler cette idée, de la laisser se propager.

La *religio* participe en effet à l'élaboration d'un *ethos* chrétien qui tend à s'affirmer. En donnant un cadre institutionnel à leur croyance, les chrétiens permettent à leur mode de vie d'acquérir une place au sein de l'Empire. On ne peut pas parler de réelle légitimité chrétienne avant Constantin, mais avec le soutien de l'apologie chrétienne, l'*ethos* se fortifie dans le monde romain et avec lui, le christianisme prend de l'ampleur.

3.1.4. L'affirmation de l'*ethos* chrétien par la *religio*, un monde romain en mutation ?

L'*ethos* chrétien, comme nous l'avons déjà remarqué, n'est pas un phénomène apparu subitement, une déferlante contre laquelle les Romains n'ont rien pu faire. Il se façonne sur plusieurs siècles, allant de pair avec la construction d'une Église qui s'affirme elle aussi, de plus en plus. Pourtant, nous avons montré dans cette étude combien l'apparition du christianisme peut sembler paradoxale. Pour reprendre les termes de Maurice Sachot, le christianisme s'impose comme *religio*, alors qu'il ne correspond à rien dans le monde romain, il affirme être la véritable Israël, mais ne correspond pas du tout à son peuple, il considère représenter la vraie philosophie tout en s'opposant à ce qui fait la philosophie grecque⁴²⁴. Par bien des aspects, le christianisme se façonne sur des contradictions, et l'apparition de l'*ethos* chrétien semble se faire plus par opposition que par compromis. Ainsi, la religion de l'universel devient par le même biais celle qui tolère le moins les autres religions⁴²⁵. Pour autant, le christianisme ne cesse de faire des adeptes, malgré les persécutions et la vie ascétique que qu'il propose. Il y a donc des non-chrétiens, nés citoyens romains de l'Empire et pratiquant la *religio* civile qui acceptent, par conversion, laquelle ici est encore un véritable choix, de changer de modèle sociétal entier, pour une *religio* qui ne correspond à rien de connu. Les chrétiens, il est vrai, sont prosélytes. Notre étude, la ferveur de l'écriture apologétique, la portée didactique de certaines œuvres ne font que prouver cette idée. Il y aussi de nombreuses exhortations à devenir

⁴²² Maurice Sachot, 2007, op.cit, p75.

⁴²³ Minucius Felix, *Octavius*, XXIX, 1 : « *Religionis nostrae* » par exemple, mais il y a de très nombreuses occurrences au terme de « *religio* ».

⁴²⁴ Maurice Sachot, 2007, op.cit, p74.

⁴²⁵ Guy-Georges Stroumsa, 2006, op.cit, p75

chrétien, la promesse d'une vie éternelle, idée franchement nouvelle dans le monde romain. L'endurance des martyrs devant la mort peut forcer l'admiration de certains. Pour l'affirmation de leur *religio*, les chrétiens, il faut le dire, n'ont cessé de se battre. Pour autant, il paraît complexe de convertir un Romain convaincu, quand bien même ils seraient témoins de l'inébranlable foi chrétienne.

Le monde religieux romain est, durant ces siècles, en mutation. Comme le précise Guy-George Stroumsa, le temps est à l'intériorisation de la religion⁴²⁶. Ce n'est pas forcément un phénomène uniquement romain ; depuis la destruction du Temple de Jérusalem, les populations juives se sont tournées elles aussi vers une vie spirituelle plus intérieure⁴²⁷. On ne peut nier une transformation de l'Homme durant cette période, un changement de paradigme qui pousse une partie de la population à se tourner vers une religion plus personnelle, moins ostentatoire aussi, peut-être, que le culte romain. Les cultes à mystères, ou orientaux, montrent un intérêt croissant de la population romaine pour une nouvelle forme de rapport à la divinité. Il ne faut pas voir, comme nous l'avons déjà évoqué précédemment, ces cultes comme des antichambres du christianisme, mais plutôt comme le miroir d'une certaine mutation de la société romaine. Sans l'ensemble des facteurs inhérents à l'intériorisation et la recherche de spiritualité d'une partie de la population romaine, il est possible que le christianisme ne soit pas jamais parvenu à une telle ampleur.

Un autre facteur apparaît comme déterminant pour la formation d'un *ethos* chrétien et l'affirmation de la *religio*, c'est le Livre. La Bible est écrite, il y a un véritable texte qui relate l'histoire sainte, et ainsi elle s'oppose à la diversité de versions des mythes gréco-romains. Pour autant, elle est souvent très critiquée par les auteurs non-chrétiens, comme étant illisible et passablement compliquée. Afin de les amener à une compréhension voire à une assimilation de la Bible, nous l'avons vu, l'apologétique se fait plus didactique. Minucius Felix choisit de ne pas citer la Bible une seule fois. Au premier quart du III^e siècle de notre ère, à l'écriture d'*Octavius*, on peut donc considérer que les chrétiens cherchaient surtout à être compris, se défendant avec ferveur contre les accusations. Lactance quant à lui au début du IV^e siècle choisit de faire comprendre la Bible aux Romains en utilisant un vocabulaire qu'ils connaissent et appréhendent facilement. L'enseignement de Lactance nous permet de constater une affirmation de l'*ethos* chrétien durant l'ensemble du troisième siècle et un renforcement dans la conception de *religio*. En effet, l'heure n'est plus à se défendre contre des clichés et des

⁴²⁶ Guy-Georges Stroumsa, 2011, p24.

⁴²⁷ Voir *supra*, p67.

accusations, mais d'affirmer une ascendance chrétienne forte, et ainsi bien entendu de renforcer la légitimité chrétienne.

L'*ethos* et l'affirmation de la *religio* sont donc absolument liés, agissant ensemble parallèlement. Ce n'est que dans le courant du quatrième siècle néanmoins que les deux concepts vont s'affirmer durablement. Toutefois, même lors de l'avènement de Constantin, le christianisme légitimé par l'Empereur est encore loin de regrouper la totalité des citoyens de l'Empire. Son ascension ne s'arrête pas en 313 de notre ère, pour stagner ensuite durant des siècles. D'autres victoires institutionnelles auront lieu, profitant toujours de l'état d'esprit d'une période où l'on cherche un autre rapport à la divinité, de ce « temps axial⁴²⁸ » où les cadres d'une civilisation changent, pour assimiler les cadres d'une autre civilisation.

⁴²⁸ Guy-Georges Stroumsa, 2005, p29. G.G Stroumsa reprend ici le terme de Karl Jaspers.

Conclusion : Vers l'établissement d'une culture judéo-chrétienne et romaine ?

Il ne s'agit plus de concevoir le monde comme binaire : d'un côté les Juifs, de l'autre les Romains. Nous l'avons compris dans cette étude, l'émergence du christianisme en Occident crée un bouleversement sociétal, religieux, institutionnel. Depuis la petite secte orientale née en Judée, jusqu'à l'avènement du premier Empereur chrétien, le chemin parcouru dénote une détermination, une confiance et une obstination sans borne. Bien entendu, il ne s'agit pas encore de considérer une victoire du christianisme, mais force est de constater sa résistance.

Depuis les premiers apologètes, et jusqu'au IV^e siècle, le christianisme est en proie à des oppositions et des obstacles. Sa nature, l'*ethos* de ses fidèles ne correspond pas à ce qui est acceptable dans la société romaine. Les persécutions ne sont d'abord que des pogroms, elles se constituent par le zèle des gouverneurs de Provinces. L'hostilité de la foule, le rejet de cette nouvelle forme de spiritualité est ce qui doit tout d'abord retenir l'attention. Les Romains, comme nous le savons, sont plutôt syncrétiques, ils acceptent volontiers les nouvelles croyances. Le polythéisme au sens où nous l'entendons aujourd'hui n'est d'ailleurs pas totalement partagé par tous les Romains : l'hénothéisme, l'idée selon laquelle on favorise un dieu parmi les autres est répandue. Cependant, dès lors que les Romains prennent en considération l'existence de la secte chrétienne, son acceptation dans la société semble impossible. Le christianisme se heurte aux pires calomnies, à des accusations qui ne font que mettre en lumière l'incompréhension des non-chrétiens vis-à-vis de cette croyance émergeante. L'apologétique chrétienne sert donc en tout premier lieu à se défendre. Il s'agit de faire valoir par l'argumentation la primauté du christianisme sur la religion romaine. Tertullien représente bien cette idée, par son esprit belliqueux et passionné, l'*Apologeticum* assène les vérités chrétiennes à des Romains pervertis par la religion des idoles. Il faut alors que le christianisme, dans une sorte d'urgence à se justifier, soit porté dans sa défense par un plaidoyer d'une grande pertinence.

Peu à peu, et tandis que le christianisme prend de l'ampleur, le paradigme change légèrement. Il est toujours question de se défendre et de parer les critiques, mais un versant plus didactique de l'apologétique chrétienne semble poindre. Minucius Felix, que l'on considère aujourd'hui comme l'un des continuateurs de Tertullien, prend une direction différente du premier apologiste. Dans l'*Octavius*, et son dialogue, un auteur chrétien choisit de faire parler un Romain, adepte qui plus est du culte à Isis. Il ne faut pas y voir ici une quelconque sympathie

de l'auteur, comme nous le savons, mais plutôt la volonté d'éprouver le lectorat païen par le cynisme, de le mettre face à son absurdité.

Il n'est pas pour l'instant véritablement question d'établir un pont entre la culture romaine, et donc *a fortiori* sa *religio*, et le christianisme. Nous l'avons compris, la notion de territorialité est extrêmement importante quand on prend en compte l'idée de religion. Un culte est égal à une nation. Avant l'émergence chrétienne, cette conception n'avait jamais été remise en cause. Si le christianisme est persécuté, c'est avant tout pour cette raison. Il prend ses racines dans des peuples ayant déjà une religion étatique, et il entraîne avec lui des fidèles en conversion. L'idée même de cette conversion n'existe pas dans l'antiquité. Si un Romain choisit d'adorer Isis, il ne se détourne pas pour autant des autres dieux, ni du culte civique : il ne se convertit pas, il choisit par hénothéisme sa divinité « préférée ». Le christianisme au contraire impose un choix : il faut quitter une croyance afin de se diriger vers une autre croyance. Le retour vers la croyance initiale est impossible. Le choix de la conversion est une nouveauté très importante du christianisme. Sa foi consiste en ce que Geird Theissen nomme « le syncrétisme par surenchère⁴²⁹ ». Il s'agit en effet de « surpasser » les autres religions afin de gagner, d'être le culte de la vérité dominante.

Durant les persécutions de l'empereur Dèce, cette urgence dans la surenchère prend une forme singulière : le martyre. Dèce n'est pas l'empereur qui voit les premiers martyrs chrétiens, cependant son règne et les persécutions qu'il entraîne mène à une querelle très importante du christianisme. Le martyre, c'est s'abandonner à Dieu, c'est admettre de façon extrême la victoire du christianisme en soi. Mourir pour son dieu, c'est une aberration dans le monde romain. Les martyrs choisissent la mort en toute conscience, ils sont les objets sacrificiels de la surenchère chrétienne. Aucune autre croyance avant eux ne menait à une telle confiance dans la divinité. Certains sont horrifiés, d'autres, fascinés.

Mais durant les persécutions de Dèce, certains chrétiens « tombent ». Ce sont les *lapsi*, ceux qui ont chuté. Depuis son lieu d'exil, Cyprien exhorte ses fidèles à tenir et déplore les pertes dans ses rangs. Aux morts glorieuses viennent s'ajouter les fuites peureuses. La querelle des *lapsi* qui éclate en 251 oppose Cyprien, magnanime, à l'épiscopat romain plus sévère. L'évêque de Carthage soutient Cornélius, le candidat au siège pontifical, un homme modéré comme Cyprien. En face de lui, Novatien, un intellectuel chrétien extrême revendique le pouvoir. Bien que Cyprien et Cornélius aient finalement gain de cause, la querelle montre une Église fragile,

⁴²⁹ Geird Theissen, 2011, op.cit, p92.

en proie à des schismes. La construction d'un *ethos*, d'une manière d'être ensemble voire d'une éthique de société, est encore en construction.

Du côté romain, la fascination du martyre vient toucher la sensibilité de certains citoyens en quête de spiritualité. Il ne faut jamais oublier que les chrétiens sont formés de ces Romains convertis, ainsi que de certains Juifs après la destruction du Temple de Jérusalem. Une mutation religieuse a lieu durant notre période. La religion romaine telle qu'elle se présente à ses citoyens ne remporte plus autant de suffrage que quelques siècles avant. Le rite devient automatique et l'on cherche une spiritualité ailleurs, surtout dans les classes lettrées. Ainsi, les cultes à mystères font des adeptes. Il ne faut jamais considérer ces cultes comme une sorte d'antichambre du christianisme. Ils existent par eux-mêmes, et bien que leur spiritualité puisse paraître proche de celle du christianisme, ils n'en sont pas pour autant un prototype. Ces cultes, à Isis, Orphée ou encore Dionysos, répondent plutôt à un état d'esprit en proie à une certaine « angoisse », pour reprendre le terme d'Eric Robertson Dodds. Il est acceptable de penser que le christianisme vient se loger dans cette brèche d'indécision qui englobe la pensée romaine. Entre le culte à Isis qui rejoue la mort et la résurrection d'Osiris et le culte chrétien qui se transcende dans cette résurrection, il n'y a finalement qu'un pas intellectuel à franchir. Il n'est pas à la portée de tous, ni à l'appréciation de chaque citoyen, mais il peut et a été franchi.

Le pas le plus complexe à franchir reste plutôt celui de la culture. La culture imprègne une société entière, elle est le fondement d'une civilisation. La culture romaine des siècles de notre étude résulte de plusieurs influences : la culture grecque, qui constitue le pilier religieux et philosophique de Rome d'abord. Nous l'avons vu, la philosophie gréco-romaine s'approche parfois très près elle aussi de l'idée de divinité telle que la conçoivent les chrétiens. Pour autant, il faut encore une fois se garder de voir chez Platon par exemple une explication de l'essence du Dieu chrétien. Platon avait une idée de la spiritualité dans laquelle on peut apercevoir des similitudes. Pour autant, il ne pouvait prévoir l'émergence du christianisme. A l'instar des religions orientales, la philosophie hellénistique témoigne d'un état d'esprit, un bassin intellectuel dans lequel le christianisme naissant est bercé. Même un romain fraîchement converti dans le christianisme ne peut nier son appartenance au milieu de pensée gréco-romain duquel il vient. Pour autant, la culture romaine ne s'élabore qu'autour du culte romain. Pour un citoyen, la *religio* et la culture ne font qu'un.

Il y a donc, durant notre période, une dissociation particulièrement délicate qui doit avoir lieu. La culture romaine doit se séparer de sa religion et de son culte. Le christianisme impose, certes, une nouveauté, mais ne prévoit pas pour autant l'annihilation de l'Empire romain. Comme nous

l'avons constaté dans cette étude, l'Empereur reste pour les chrétiens un envoyé de Dieu sur terre. Il n'est donc pas encore question d'abandonner les fondements des institutions romaines. Les chrétiens ne sont pas disposés à détruire ce qui fonde Rome, et l'Histoire nous montre bien que ce n'est pas le cas : la romanité et l'Empire restent un pilier de la puissance occidentale durant les décennies à venir.

Avec l'essor du christianisme, il ne s'agit plus seulement d'être un Romain de religion romaine : il s'agit, pour une partie de la population du moins, d'être un chrétien latin, conscient de la puissance de son Empire. La romanité devient un mode de vie et de pensée qui dépasse le stade religieux. Il faut garder en tête à ce sujet que le culte romain ne disparaît pas avec l'avènement de Constantin. Qualifié par Paul Veyne d'empereur « pragmatique », Constantin a conscience au contraire que les chrétiens sont toujours minoritaires dans l'Empire lorsqu'il revêt la pourpre impériale. Cependant, il institue dans l'esprit de son siècle une nouvelle possibilité, que Lactance esquisse déjà : le choix d'une culture romaine de religion chrétienne. Peu à peu, nous le savons, le christianisme va s'étendre. Bien que nos auteurs ne le sachent pas encore, la construction de leur *ethos* peut déjà donner les premiers éléments de compréhension de cet essor : la résistance à l'oppression, la solidarité, le renoncement à son statut permettent au christianisme de devenir petit à petit un véritable contrepoids à la religion romaine.

L'*ethos* chrétien, imprégné d'influences juives, et la romanité sont les fondements de notre culture contemporaine occidentale. Peu importe nos croyances, nous venons tous de ce berceau culturel issu de l'antiquité tardive. L'émergence du christianisme porté par les récits apologétiques insufflent une nouveauté et c'est ce bouleversement sociétal, la mutation d'une civilisation qui s'entrechoque à une nouvelle conception du monde, qui pose les bases d'un nouvel *ethos*, judéo-chrétien romain qui traverse l'Histoire du monde, et dont nous connaissons l'influence aujourd'hui encore.

BIBLIOGRAPHIE

Oeuvres littéraires

CYPRIEN, *Epistulae* (2 volumes), traduction du chanoine Bayard, Paris : les belles lettres, 1962-2002.

LACTANCE, *Divinae Institutiones* (5 volumes), traduction de Pierre Monat, Paris : éditions du Cerf, 1986/1987.

MINUCIUS FELIX, *Octavius*, traduction de Jean Beaujeu, Paris : les belles lettres, 1974.

TERTULLIEN, *Apologeticum*, traduction de Jean-Pierre Waltzing, Paris : les belles lettres, 1984.

Monographies

• Au sujet des premiers temps du christianisme :

DANIÉLOU Jean, *l'Église des premiers temps, des origines à la fin du IIIème siècle*, Paris : éditions du Seuil, 1985.

DELORME Bruno, *Le Christ grec de la tragédie aux évangiles*, Paris : Bayard, 2009.

MONCEAUX Paul, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, tome 2, Paris : Ernest Leroux, 1902.

PERRIN Michel, *L'Homme antique et chrétien*, Beauchesne, Paris, 1981.

SACHOT Maurice, *Quand le christianisme a changé le monde*, Paris : Odile Jacob, 2007.

SAXER Victor, *Morts, martyrs, reliques en Afrique à la lumière de l'archéologie africaine : les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*, Paris : Beauchesne, 1980.

STROUMSA Guy- George, *Le rire du Christ, essais sur le christianisme antique*, Paris : Bayard, 2006.

THEISSEN Gerd, *La religion des premiers chrétiens*, Paris : Cerf, 2002.

THEISSEN Gerd, *La psychologie des premiers chrétiens, héritages et ruptures*, Genève : Labor et Fides, 2011.

• Au sujet de la littérature chrétienne :

DELEHAYE Hippolyte, *La passion des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles : société des bollandistes, 1966.

MONCEAUX Pierre, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* I, Paris : Leroux, 1901.

MORESCHINI Claudio, NORELLI Enrico, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine*, Labor et fides, 2000.

SPANNEUT Michel, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris : Le seuil, 1957.

• **Au sujet du christianisme et de ses relations avec l'Empire :**

ALLARD Paul, *le christianisme et l'empire romain*, Lecoffre, 1897.

BERNET Anne, *Les chrétiens dans l'empire romain, des persécutions à la conversion*, Ier-IVème siècle, Paris : Perrin, 2003.

LEPELLAY Claude, *l'empire romain et le christianisme*, Paris : Flammarion, 1969.

MATTEI Paul, *Le christianisme antique de Jésus à Constantin*, Paris : Armand Colin, 2008.

RAHNER Hugo, *l'Église et l'état dans le christianisme primitif*, Le cerf, 1964.

SAXER Victor, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIème siècle*, 1^{er} édition, cité du Vatican, 1969.

SCHMIDT Joël, *Le Christ et César*, Paris : Desclée de Brouwer, 2009.

STROUMSA Guy-George, *La fin du Sacrifice, les mutations religieuses de l'antiquité tardive*, Paris : Odile Jacob, 2005.

TESTARD Maurice, *Chrétiens latins des premiers siècles, la littérature et la vie*, Paris : les belles lettres, 1981.

TESTARD Maurice, « Observations sur le passage du paganisme au christianisme dans le monde antique », *Bulletin de l'association Budé*, [en ligne], 1988, n°2, (consulté le 21/09/2019) pp 140-161.

https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1988_num_1_2_1359

• **Au sujet de la religion romaine :**

BOISSIER Gaston, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, I, Paris : Hachette, 1874.

CHUVIN Pierre, *Chronique des derniers païens*, Paris : Les belles lettres, 1990.

MACMULLEN Ramsay, *Le paganisme dans l'empire romain*, PUF, collection les chemins de l'histoire, 1987.

VEYNE Paul, *les grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris : le Point-essais, 1992.

VEYNE Paul, *L'empire Greco-romain*, Paris : le seuil, 2005.

• **Au sujet de l'antichristianisme**

CERFAUX Lucien, TONDRIAUX Julien, *Un concurrent du christianisme, le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée : Tournai, 1957.

DE LABRIOLLE Pierre, *La réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VI^e siècle*, Paris : éditions du Cerf, 2005.

NORTH John, *The Jews among pagans and Christians in the Roman Empire*, London and New York, 1992.

ROUGIER Louis, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*, Paris, Delpeuch, 1925.

• **Au sujet des cultes orientaux**

FREYBURGER Gérard, FREYBURGER-GALLAND Marie-Laure, TAUTIL Jean-Christian, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'Antiquité païenne*, Paris : les belles lettres, 2006.

TURCAN Robert, *les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris : les belles lettres, 1989.

Sur les quatre apologètes :

BRAUN René, « Tertullien et la philosophie païenne. Essai de mise au point ». *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, [en ligne], 1971, n°2, (consulté le 10/10/2019) p.231-251.
https://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_1971_num_1_2_3143

COLOT Blandine, « L'écriture de la Bible dans les Institutions divines de Lactance, Un apologiste face aux païens lettrés n'ayant que du dédain pour le texte sacré, l'apologétique chrétienne, expression de la pensée religieuse de l'antiquité à nos jours » [en ligne], (consulté le 28/11/2019) Rennes : PUR, 2012.

<https://books.openedition.org/pur/114810?lang=fr>

D'ALES Adhémar, *La théologie de Tertullien*, Paris : Beauchesne, 1905.

D'ALÈS Adhémar, *la théologie de Cyprien*, Beauchesne, Paris : 1922.

FREDOUILLE Jean-Claude, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris : augustiniennes, 1972.

INGREMEAU Christiane, « Lactance et le sacré : l'Histoire sainte racontée aux païens... par les païens », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, [en ligne], LH-48, (consulté le 12/12/2019) 1989, p.345-354.

https://www.persee.fr/doc/bude_1247-6862_1989_num_48_4_1743

MONNAT Pierre, « La polémique de Lactance contre Hercule, tradition orientale et culture occidentale », *Collections de l'institut des sciences et techniques de l'Antiquité*, [en ligne], n°294, (consulté le 23/01/2020) 1984, p.575-583.

https://www.persee.fr/doc/ista_0000-0000_1984_ant_294_1_3371

PERRIN Jean et FONTAINE Jacques, Actes du quatrième colloque d'études historiques et patristiques, « Lactance en son temps », dir. Jacques Fontaine, Chantilly, 21 au 23 septembre 1976, Paris : Beauchesne.

PERRIN Michel Jean Louis, « Les persécutions et les persécuteurs dans Lactance, *Institutions divines V* : éléments pour une recherche historique et littéraire », *Vita Latina*, [en ligne], 2000, n°160, (consulté le 10/04/2020) p58-69.

https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_2000_num_160_1_1099

TAISNE Anne-Marie, « Le culte isiaque dans l'Octavius de Minucius Felix ». *Vita latina*, [en ligne], 1998, n°150, (consulté le 30/10/2019), p.29-37.

https://www.persee.fr/doc/vita_0042-7306_1998_num_150_1_1012

VERMANDER Jean-Marie, « La polémique de Tertullien contre les dieux du paganisme ». *Revue des Sciences Religieuses*, [en ligne], 53-2, (consulté le 6/11/2019), 1979, p.111-123.

https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1979_num_53_2_2848

INTRODUCTION 6

1. QUELQUES DEFINITIONS LIMINAIRES ET ENJEUX SEMANTIQUES	6
2. CONTEXTE DE L'ECRITURE APOLOGETIQUE DU II^E AU IV^E SIECLE DE NOTRE ERE	8
3. DE TERTULLIEN A LACTANCE, UNE EVOLUTION DE LA RHETORIQUE DE L'APOLOGIE CHRETIENNE	9
4. ÉTAT DE LA RECHERCHE SUR L'APOLOGETIQUE CHRETIENNE DES PREMIERS SIECLES	12
5. ENJEUX ET LIMITES DE CETTE ETUDE	15
6. DEROULEMENT CONTEXTUEL ET THEMATIQUE DE NOTRE ETUDE	16

L'ECRITURE APOLOGETIQUE : SE DEFENDRE, EDUQUER, GALVANISER 20

1. L'APOLOGIE A DESTINATION DES NON-CHRETIENS	20
1.1 ACCUSER ET DENONCER L'INQUIITE ROMAINE	21
1.2. ÉCRIRE CONTRE LA RELIGION ROMAINE : LA DENONCIATION DU CULTE DES FAUX DIEUX	33
2. L'APOLOGETIQUE POUR EDUQUER ET GALVANISER	46
2.1. ÉCRIRE POUR LE NON-CHRETIEN LETTRE	47
3. LES DESTINATAIRES CHRETIENS : DONNER FOI A LA FOULE, LE MESSAGE DE CYPRIEN.	58

L'AFFIRMATION D'UN ETHOS CHRETIEN DANS L'APOLOGETIQUE 65

1. LE CHRISTIANISME, DES CROISEMENTS AVEC LE JUDAÏSME, L'HELLENISME ET LES CULTES ORIENTAUX	66
1.1. LE CHRISTIANISME COMME RELIGION DE « L'ABOUTISSEMENT » ?	66
1.2. L'APPORT PHILOSOPHIQUE DE L'HELLENISME DANS L'ELABORATION DE LA PENSEE APOLOGETIQUE CHRETIENNE	81
2. L'APOLOGETIQUE FACE AUX EPREUVES ENDUREES DANS L'AFFIRMATION DE L'ETHOS CHRETIEN	92
2.1. LES MARTYRS : LA TRANSFORMATION DU RITE SACRIFICIEL ROMAIN PAR LA DOCTRINE CHRETIENNE	93
2.2. CYPRIEN ET LA QUERELLE DES <i>LAPSI</i>	104
3. DU TERTIUM GENUS A LA RELIGIO, LE RENVERSEMENT CONCEPTUEL ET DOCTRINAL DU CHRISTIANISME	109
3.1. LA DENONCIATION DU <i>TERTIUM GENUS</i> : LA PLACE AMBIGUË DES CHRETIENS DANS LA SOCIETE ANTIQUE	109
3.2. LE CHRISTIANISME COMME « <i>RELIGIO</i> » ET LE RENVERSEMENT DOCTRINAL DU STATUT DE LA FOI CHRETIENNE.	114

CONCLUSION : VERS L'ETABLISSEMENT D'UNE CULTURE JUEDEO-CHRETIENNE ET ROMAINE ? 119

ABSTRACT / RÉSUMÉ

Entre le II^e et le IV^e siècle de notre ère, l’apologétique chrétienne accompagne l’affirmation de l’*ethos* chrétien. Les auteurs de cette étude, Tertullien, Minucius Felix, Cyprien et Lactance ont tous les quatre apporté une pierre à l’argumentation en faveur de leur croyance. Dans ses premiers siècles d’existence, le christianisme fait face à de nombreux obstacles. La religion romaine, intrinsèquement liée à la citoyenneté, peine à comprendre ce que le christianisme représente. Les persécutions commencent dès le II^e siècle. Elles prennent d’abord la forme de pogroms, avant de devenir institutionnelles en 250 avec le règne de Dèce. Dès son commencement, le christianisme construit son *ethos* vis-à-vis de l’opposition et de la résistance à l’oppression. Il s’agit pour les apologistes de proclamer dans leurs ouvrages la vérité de la foi chrétienne. Ils se défendent des calomnies souvent utilisées contre les chrétiens. La société romaine, sa foule, ses lettrés ne conçoivent le christianisme que comme *superstitio*, c’est-à-dire un culte privé, voire comme « *religio illicita* », c’est-à-dire un culte tout simplement interdit. Longtemps confondu avec le judaïsme, le christianisme par l’apologie prend le parti de la défense. Tertullien et Minucius Felix organisent la contre-position au sujet des romains. Véritable réquisitoire pour le premier, dialogue plus didactique pour l’autre, il s’agit de parer toutes les agressions venant des non-chrétiens.

Les difficultés ne viennent, toutefois, pas seulement de l’extérieur de l’Église en formation. S’il y a d’un côté les martyrs, véritables parangons de l’émergence du christianisme et de sa force de résistance, il y a aussi les *lapsi*, ceux qui tombent, ceux qui apostasient leur foi devant les persécutions. En 250, lors du règne de Dèce, les *lapsi* sont nombreux. Cyprien, alors évêque de Carthage fait part dans ses *Epistulae* de ces troubles, et de la querelle qui suivra. La querelle des *lapsi* montre la fragilité de l’Église en construction. La romanité et sa puissance civique restent très implantées dans la société romaine.

Le christianisme, véritable *Tertium genus* de la société romaine nait dans le bassin culturel gréco-romain. Les cultes à mystères, la philosophie antique sont des noeuds d’influence du christianisme, sans pour autant le préfigurer. L’apologétique chrétienne sert donc à se défendre, mais aussi, comme avec Lactance, à éduquer les non-chrétiens dans une entreprise plus didactique. Il s’agit finalement de mener peu à peu la société à une mutation, déjà amorcée dans l’esprit romain avant l’émergence de la secte de Judée, ou la culture romaine et sa *religio* ne feraient plus qu’un afin de laisser la place à une notion plus globale de romanité.

Between the IInd and the III^d century of our area, the Christian apologetic supports the affirmation of the Christian *ethos*. The authors of this study, Tertullian, Minucius Felix, Cyprian and Lactance, all four brought something for the argumentation in favor of their beliefs. In the first centuries, Christianity faces a lot of obstacles. The roman religion, intrinsically linked with the fact of being citizen, doesn’t understand what the Christianity is in fact. The persecutions begin in the IInd century. Those take the form of pogroms, before being institutional in 250 with the reign of Dèce. Since the beginning, Christianity build its *ethos* with the opposition and his capacity to resist oppression. Apologists have to proclaim in their works the truth of the Christian faith. They respond to the calumnies against Christians. The roman society, crowd and scholars misunderstand the idea of Christianity. For them, it’s just a *superstitio*, a private cult, sometimes a *religio illicita*, a forbidden cult. During a long time, judaïsm and Christianity are mistaken, the apologetic is here to organize the defense when Christianity move on it own. Tertullian and Minucius Felix are these organizers. A real prosecution for the first, a didactic dialogue for the second, the goal is to prepare all the aggressions from the no Christians.

Nevertheless, difficulties don’t come only from the outside of the Church in formation. Even if there is on one side the martyrs, real model of the emergence of Christianity, there is also the *lapsi*, those that fall during the persecutions and apostasy their faith. In 250 during the reign of Dèce, *lapsi* are very plenty. Cyprian, bishop of Carthago tells in his *Epistulae* how those troubles are, and quarrel that’ll follow. The *lapsi*’s quarrel shows how the Chruch can be weak. Romanity and its civilian power stay very rooted in the roman society.

Christianity, real *tertium genus*, of the roman society grow up in the cultural basin Greco-Roman. Cults filled with mystery and philosophy are the nodes for the Christian influence, but, they don’t prefigure it. Christian apologetic is made for defense, but, as Lactance’s way, to educate no-Christians people, with a more didactic idea.

Little by little, the society in a real mutation could accept the fact that the roman culture and the religion have to separe, to create a new global notion of a cultural romanity.

ENGAGEMENT DE NON PLAGIAT

Je, soussigné(e) ANQUETIL BOBEAU Garance déclare être pleinement conscient(e) que le plagiat de documents ou d'une partie d'un document publiée sur toutes formes de support, y compris l'internet, constitue une violation des droits d'auteur ainsi qu'une fraude caractérisée. En conséquence, je m'engage à citer toutes les sources que j'ai utilisées pour écrire ce rapport ou mémoire.

signé par l'étudiant(e) le **23 / 05 / 2020**