

Comment le christianisme est-il devenu *religio* ?

Maurice Sachot

Résumé

Nous pensons instinctivement le fait chrétien en termes de « religion » et nous imaginons volontiers qu'il en a été ainsi dès les origines du christianisme. Or l'application au fait chrétien du terme religio, dont notre terme « religion » semble n'être qu'une simple transcription, non seulement n'est pas « originelle » — elle n'apparaît qu'à la fin du second siècle —, mais de plus implique un tel renversement dans l'acception du terme lui-même que ce qui était auparavant désigné par lui dans le monde romain est ravalé au rang de superstitio et que ce qu'il désigne désormais dans le contexte chrétien n'est pas purement — et de loin ! — l'équivalent de ce qu'il signifiait antérieurement. C'est à décrire le parcours de cette transformation sémantique capitale que cette étude s'attache.

Citer ce document / Cite this document :

Sachot Maurice. Comment le christianisme est-il devenu *religio* ?. In: Revue des Sciences Religieuses, tome 59, fascicule 2, 1985. pp. 95-118.

doi : 10.3406/rscir.1985.3031

http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1985_num_59_2_3031

Document généré le 30/09/2015

COMMENT LE CHRISTIANISME EST-IL DEVENU *RELIGIO* ? (*)

Minucius Felix n'est pas le tout premier auteur chrétien d'expression latine. Son ouvrage, l'*Octavius* (1), a été précédé, si l'on excepte évidemment les traductions en latin d'œuvres à caractère scripturaire (2), par la très courte mais remarquable relation du procès des martyrs scillitains (3) et par les premiers écrits de Tertullien, dont l'*Apologétique* (4), qu'il utilise. On ne saurait donc le considérer comme étant le premier à avoir tenté de rendre compte du mouvement chrétien en catégories de pensée et de langue spécifiquement latines. Son témoignage n'est pas pour autant moins intéressant, car le terme qu'il privilégie de façon très nette pour désigner le mouvement chrétien n'est autre que *religio*.

L'*Octavius* se présente comme une joute oratoire entre un philosophe païen sceptique, nommé Cécilius, et un chrétien, qui a donné son nom à l'œuvre.

De quel débat s'agit-il ?

Minucius, qui dit le rapporter pour l'avoir arbitré, l'introduit en ces termes : « Mon attention s'arrêta sur cet entretien mémorable où < Octavius > affronta Cécilius, encore retenu dans les vanités de la 'superstition' et, par une démonstration imposante, le convertit à la vraie 'religion' (*superstitiosis uanitatibus etiamnunc inhaerentem disputatione grauissima ad ueram religionem reformauit*, I, 5).

* Cet article est le texte d'une conférence publique donnée le 3 mai 1984 dans le cadre du programme de recherche du C.E.R.I.T. intitulé « De l'histoire ».

(1) Ed. Jean BEAUJEU, « Les Belles Lettres », Deuxième tirage revu et corrigé, Paris, 1974.

(2) J'emploie cette expression vague à dessein. Parler de la « Bible » comme d'un corpus constitué et déterminé serait commettre un anachronisme.

(3) Ed. J.-A. ROBINSON, *The passion of S. Perpetua newly edited from the Mss. with an Introduction and notes together with an Appendix containing the original latin text of the Scillitan Martyrdom*, Cambridge, 1891, p. 112-116.

(4) Ed. J.-P. WALTZING, « Les Belles Lettres », Paris, 1929.

De fait, à entendre les tout derniers mots par lesquels les deux orateurs achèvent chacun leur plaidoyer, les deux catégories antinomiques qui semblent gouverner et structurer les conceptions selon lesquelles ils envisagent la réalité chrétienne dans son identité et dans sa relation à la société sont bien celles de *religio* et de *superstitio*. Cécilius, qui prend la parole en premier, termine sa réfutation du mouvement chrétien et sa défense des institutions latines en invitant, puisqu'en la matière, dit-il, on ne peut dépasser le stade du doute, à réserver son jugement et à ne point poser des affirmations, « de peur — ce sont ses derniers mots — d'adopter une 'superstition' de vieille femme ou de détruire toute espèce de 'religion' » (*ne aut anilis inducatur superstitio aut omnis religio destruat*, XIII, 5). Octavius achève à son tour sa réfutation de la position de Cécilius et sa défense du mouvement chrétien en usant des mêmes termes, mais en en permutant, bien entendu, les référents : « Que la 'superstition' soit réprimée, s'exclame-t-il, l'impiété expiée, la vraie 'religion' préservée (*cobibeatur superstitio, impietas expietur, uera religio reseruetur*, XXXVIII, 7). Ce sont aussi ses derniers mots.

Ainsi donc, comme l'attestent ces trois moments clefs de l'ouvrage, la catégorie de langue et de pensée que retient Minucius Felix pour définir ce qu'est l'identité du mouvement chrétien est bien celle de *religio*. Cette catégorie, toutefois, en étant appliquée à la réalité chrétienne, n'est pas reconduite telle quelle. Elle ne fait pas que recouvrir un nouveau domaine. Elle subit, si j'ose dire, une véritable conversion. Quand Octavius reprend et retourne les deux termes de *superstitio* et de *religio* employés par Cécilius pour désigner et le mouvement chrétien et la tradition latine, ce n'est pas pour céder facilement à ce goût du paradoxe que cultive volontiers la rhétorique de l'époque. En déclarant que, désormais, la *religio* romaine est ravalée au rang de *superstitio* et que le mouvement chrétien, considéré par les Latins comme une *superstitio*, est non seulement *une religio*, mais encore *la religio*, c'est-à-dire la *vraie (uera) religio*, il reconnaît au terme et à la catégorie de *religio* non pas quelques valences nouvelles, quelques connotations accessoires, mais bien plutôt un changement radical de signification. Le débat, en effet, auquel Minucius dit avoir assisté entre Cécilius et Octavius est, comme il le qualifie lui-même (5),

(5) « S'il veut bien que je soutienne — dit Cécilius —, moi qui ne suis pas de la secte, la discussion avec lui, alors à coup sûr il s'apercevra qu'il est plus facile de discuter entre camarades que de livrer un assaut de philosophie » (*Si placet, ut [non] ipsius sectae homo cum eo disputem, iam profecto intelletget facilius esse in contubernaliibus disputare quam conserere sapientiam*, IV, 4).

d'ordre philosophique. Dans la bouche du chrétien *religio* renvoie désormais non plus seulement à des pratiques et à des institutions individuelles, familiales ou civiles, mais aussi et avant tout à un rapport absolu à la vérité, celle-ci étant elle-même « convertie », puisqu'elle n'est plus le résultat jamais certain d'une démarche humaine, mais le contenu clair et ferme d'une révélation de Dieu lui-même.

Sans aucun doute, les chrétiens d'expression latine ne pouvaient user d'un terme plus fort pour définir leur identité, tant il est prégnant de toute la tradition latine. Le reprendre pour se l'attribuer constitue donc déjà un tour de force remarquable. En modifier profondément le sens, au point d'en frustrer les institutions romaines auxquelles on propose, en échange, le terme contraire et déshonorant de *superstitio* est plus remarquable encore.

Un tel renversement mérite une explication.

Le bon siècle et demi qui sépare les premiers écrits chrétiens en latin des origines du christianisme laisse supposer que celle-ci sera particulièrement complexe. Il me semble, cependant, que, si l'on s'en tient surtout à une histoire des mots et des idées, quatre moments plus particulièrement significatifs peuvent être distingués (6) :

- 1° La recherche d'une identité par le mouvement chrétien.
- 2° L'identité que se donnent les chrétiens d'expression et de culture proprement grecques.
- 3° L'identité que reçoivent les chrétiens dans le monde latin païen.
- 4° Un homme, enfin, qui se trouve au confluent de ces trois courants et qui, étant donné sa personnalité, réalise ce tour de force : Tertullien.

(6) Dans un ouvrage collectif consacré à la formation du christianisme au second et au troisième siècle et publié par E.P. SANDERS (*Jewish and Christian Self-definition*, vol. I. *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, Londres, 1980), Robert L. WILKE traite en partie notre sujet. Dans la façon dont les Romains et les Grecs voyaient les chrétiens, il distingue trois catégories : le christianisme était perçu soit comme une superstition et comme une école philosophique (*Christianity as superstition and as philosophical school*), soit comme une association religieuse vouée au Christ (*Christianity as a religious association devoted to Christ*), soit comme une secte juive rebelle (*Christianity as a rebellious Jewish sect*). Sans doute n'est-il pas facile de déterminer les frontières exactes entre les différents champs culturels. Mais je ne pense pas que l'on puisse considérer, comme il le fait, que la définition du phénomène chrétien par les chrétiens eux-mêmes en termes de philosophie soit une réponse directe à la désignation du mouvement par les païens par le terme de superstition et que cette définition provienne du souci qu'auraient eu les chrétiens de rendre le christianisme acceptable aux Grecs et aux Romains (Robert L. WILKEN, *The Christians as the Romans (and Greeks) Saw Them* p. 100-125).

I. LA RECHERCHE D'UNE IDENTITÉ

Le mouvement chrétien est né dans le monde juif et s'est immédiatement développé dans la diaspora hellénistique, c'est-à-dire dans cette partie de la judaïté qui, tout en gardant ou en adoptant des coutumes juives, vit dans le monde grec et en partage la langue.

Il lui faut nécessairement se donner une identité propre. Dans un premier contexte, il le fait en marquant les différences qui le distinguent du monde juif, d'une part, du monde hellénique, d'autre part. Par rapport au monde juif, les différences portent essentiellement, du point de vue des institutions, sur des questions d'organisation interne et sur des pratiques rituelles et éventuellement cultuelles, et, du point de vue conceptuel, sur une appropriation et une réinterprétation totale de la judaïté, notamment de l'histoire d'Israël. Par rapport au monde grec, l'attitude est, dans le domaine des institutions, de rejeter en totalité — et non plus de manière partielle — les pratiques religieuses et, dans le domaine de la pensée, de situer le débat sur le plan philosophique, soit pour en souligner les convergences, comme en témoigne le discours de Paul aux Athéniens (*Act. XVII*, 16-34), soit, au contraire, pour en marquer la radicale incompatibilité, comme l'atteste la première *Épître aux Corinthiens* du même Paul (*I*, 17-II, 16).

Deux aspects majeurs doivent, me semble-t-il, être soulignés dans cette recherche initiale d'une identité.

Le premier est qu'aucune catégorie n'est reconnue comme parfaitement adéquate pour définir ce qu'est le mouvement chrétien. Sans doute, comme l'a bien relevé M. Simon (7), certains chrétiens de la toute première génération chrétienne, et plus précisément des Juifs de Palestine convertis à la foi nouvelle, ont pu se considérer comme formant un « parti », une « secte » (*hairesis*) à l'intérieur de la judaïté, au même titre que les Pharisiens, les Sadducéens, les Zélotes ou les Esséniens. C'est ainsi, semble-t-il, qu'ils sont apparus aux autres Juifs qui les qualifièrent de « Nazaréens » et leur mouvement de « parti » ou « secte des Nazaréens » (*hairesis tôn Nazôraiôn*, *Act. 24*, 5). Mais cette manière de voir, qui place le mouvement chrétien sur le même plan que les autres sectes juives, est immédiatement rejetée par Paul :

(7) Marcel SIMON, *Le Christianisme : naissance d'une catégorie historique*, in *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta uaria*. Vol. I, Tübingen, 1981, p. 312-335, notamment p. 322 ss.

« C'est suivant la « voie » (*hodon*), répond-il, qualifiée par eux de parti (*hairesin*), que je sers le Dieu de mes Pères (*Act.* 24, 14). « Voie » qu'utilise ici Paul n'est qu'un terme parmi la multitude et la variété de ceux auxquels on a recours. J'en citerai seulement quelques-uns dans leur traduction approximative : peuple, royaume, communauté, patrie, race, assemblée, église, synagogue, temple, maison, règne, alliance, vigne, corps, etc... Toutes ces dénominations, qui n'ont d'ailleurs pas la même importance et qui, pour la plupart, procèdent de l'appropriation et de la réinterprétation de la judaïté, sont, pour cette raison, plus ou moins affectées d'une valeur symbolique, qu'elles soient directement employées avec cette valeur ou qu'un déterminant leur soit adjoint pour la dénoter : peuple... de Dieu, race... nouvelle, corps... spirituel, Israël... nouveau, etc... Des événements, comme l'abolition dramatique de l'Etat d'Israël ou les décisions prises par ce qu'il est convenu d'appeler le concile de Jérusalem, obligeront, comme l'a noté M. Simon (8), à faire la part entre ce que ces dénominations ont de concret et de symbolique dans leur signification. De toutes façons, comme le rappelle A. Dumas dans un ouvrage sur Bonhoeffer (9), ce ne sont pas des mots comme *threskeia*, *eusebeia*, *deisidaimonia* qu'ils utilisent. Dans le Nouveau Testament, ces termes, qui réfèrent directement à l'ordre religieux, désignent le plus souvent autre chose que le donné chrétien.

Si les catégories dont se servent les premiers chrétiens pour rendre compte de leur spécificité sont multiples et imprécises, il est un élément, en revanche, qui apparaît comme sûr et déterminant dans la formulation de leur identité : le nom de Dieu. C'est le nom de Dieu, en effet, qui sert à reconnaître que cette nouvelle communauté, ce nouveau peuple, cette nouvelle race n'est ni juive — celle-ci étant placée sous l'autorité de Yahvé —, ni semblable à quelque autre, égyptienne, assyrienne, grecque ou romaine, par exemple, lesquelles sont placées sous la tutelle d'une multiplicité de dieux. Ce nom de Dieu peut revêtir diverses formes. Il peut être celui de « Christ ». *Christianoï* est le sobriquet que, dès les années 40, les chrétiens reçoivent à Antioche (10). Le terme, fait sur *Christos*, indique que l'on prend les chrétiens pour des disciples de Christos. Les Chrétiens accepteront d'autant

(8) *Ibidem*.

(9) André DUMAS, *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer*, Genève, 1968, p. 190-192. Voir aussi les articles *theosebeia*, *theosebês* et *thrêskeia*, *thrêskoi* de C. SPICQ, in *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, t. I, Göttingen, 1978, p. 375-378 et p. 379-383.

(10) *Act.* 11, 26, cf. 26, 28 et *I Petr.* 4, 16.

plus de faire de ce *cognomen* leur *nomen* que *Christos* n'est pas le nom d'un personnage historique, comme l'est *Jésus*, mais celui d'une fonction, d'un attribut, lequel n'interdit pas de le considérer comme Fils de Dieu. Mais la dénomination qui me semble très vite prédominer est la formulation trinitaire, dont on fait usage dans les sacrements, et notamment au baptême, acte par lequel un nouveau membre est agrégé à la communauté. A défaut donc de trouver une catégorie qui puisse adéquatement les définir, les premières générations chrétiennes sont au clair avec l'élément qui spécifie leur identité : le nom de Dieu.

Par voie de conséquence, le caractère proprement religieux du mouvement chrétien se trouve également marqué de manière très nette. Non seulement celui-ci se démarque de la judaïté et des cultures environnantes par des différences rituelles et cultuelles, ou même par leur rejet total (même si les emprunts et les influences sont nombreux), mais encore il fait reposer sa spécificité sur le nom même de Dieu.

II. PASËS PHILOSOPHIAS ANTHRÔPEIOU HUPERTERA (JUSTIN, APOL. 15, 3)

La prédominance du déterminant Dieu dans l'identification du mouvement chrétien ne se limite pas aux premières générations chrétiennes. Elle va également s'exercer à plein dans la définition que les chrétiens vont donner d'eux-mêmes, dès qu'ils vont provenir de milieux dont la culture — et non plus seulement l'expression — est fondamentalement et proprement grecque.

Quand, en effet, le mouvement chrétien atteint des hommes dont la formation est spécifiquement grecque, ceux-ci, naturellement, le perçoivent à travers les catégories qui sont les leurs. Or, la catégorie principale dans laquelle ils s'accordent, y compris d'ailleurs ceux qui ne partagent pas la foi chrétienne (11), pour ranger le fait chrétien est celle de philosophie, c'est-à-dire une école de pensée et de comportement, à l'instar des quatre grandes écoles que sont l'Académie de Platon, le Lycée d'Aristote, le Jardin d'Epicure et le Portique de Zénon. Comme les disciples de ces écoles, les chrétiens ont un maître fondateur, *Christos*, et tiennent un discours de vérité auquel ils essaient

(11) C'est notamment le cas du philosophe Crescens, d'Aelius Aristide, de Galien, de Lucien de Samosate et de Celse.

de conformer leur agir. Sans doute convient-il de remarquer que la confrontation entre foi chrétienne et philosophie grecque est aussi ancienne que l'institution chrétienne, comme l'attestent les deux attitudes opposées que j'ai tout à l'heure mentionnées de l'apôtre Paul, et même qu'elle s'enracine profondément dans celle qui a mis aux prises les Grecs et les Juifs de la diaspora et dont témoigne, au premier chef, la tentative conciliatrice de Philon d'Alexandrie. Mais la nouveauté est qu'il ne s'agit plus d'une confrontation entre philosophie et foi ou d'un rejet de l'une par l'autre — même si cela n'est pas exclu —, mais consiste à considérer le fait chrétien dans son ensemble comme une école de philosophie et, par voie de conséquence, à en comprendre et à en exprimer le donné en termes et en catégories philosophiques, c'est-à-dire, bien évidemment, grecques.

Il va sans dire que la définition du fait chrétien en termes de philosophie, comme le fait Justin vers le milieu du second siècle, si elle offre l'avantage de fournir enfin une clef qui ouvre à sa compréhension et à sa formulation, impose en contrepartie au donné chrétien comme à la philosophie un certain nombre d'orientations ou d'infléchissements de toute première importance. L'apologie d'Aristide d'Athènes, antérieure à l'œuvre de Justin, nous indique dans quel sens celles-ci se sont opérées. L'apologie du philosophe athénien — du moins se présente-t-il ainsi —, la plus ancienne du genre qui nous ait été en grande partie conservée, assure, en effet, la transition entre le discours que les chrétiens tenaient sur eux-mêmes dans les milieux judéo-chrétiens et celui qu'ils vont désormais tenir comme philosophes.

Aristide entend donc s'exprimer en philosophe et présente le donné chrétien comme étant d'ordre philosophique. Pourtant, le terme qu'il emploie pour désigner le groupe des chrétiens n'est pas celui de *philosophia* mais de *genos* que, pour l'instant, je me refuserai à traduire. *Genos* est la catégorie qui lui permet d'appréhender globalement le phénomène chrétien et de le situer par rapport aux autres grands groupes à caractère à la fois politique, institutionnel, linguistique, religieux, culturel ou ethnique qui se partagent l'histoire de l'humanité. Trois *genè* — la version syriaque en compte quatre — sont, selon lui, à considérer (12) : le premier *genos* se subdivise lui-même en trois

(12) L'édition que, pour des raisons de commodité, j'ai suivie est celle de E. J. GOODSPEED, in *Die ältesten Apologeten Texte mit kurzen Einleitungen*, Göttingen, 1914, p. 1-23.

genè, à savoir les Chaldéens, les Grecs et les Egyptiens (13). Leur caractéristique commune, dit-il, est d'être dans l'erreur, laquelle erreur — il faut le remarquer — est à propos de la divinité. Le second *genos* est celui des Juifs. Il approche de la vérité à propos de Dieu, puisqu'il est monothéiste, mais il s'en est éloigné — si l'on suit le texte grec — en ne reconnaissant pas le Christ comme fils de Dieu et en ayant des pratiques semblables à celles des autres peuples (*ethnôn*) (14). Le troisième *genos* — *triton genos* — enfin, est celui des chrétiens : eux sont dans la vérité, puisqu'ils connaissent le seul vrai Dieu et que, conformément à cette connaissance, non seulement ne vénèrent pas d'autres dieux, mais encore mènent une vie en tous points exemplaire et irréprochable (15).

Que peut bien vouloir représenter dans la classification d'Aristide la définition du phénomène chrétien selon la catégorie de *genos* et, plus précisément encore, de *triton genos* (16) ? La réponse ne me paraît pas évidente. Et elle l'est d'autant moins que divergent assez sensiblement les deux traditions, grecque et syriaque, par lesquelles nous connaissons son apologie. Disons, pour faire bref, que le concept de *genos* apparaît depuis longtemps comme un élément central de la définition que des groupes constitués politiquement, linguistiquement ou d'autre manière ont essayé de se donner : chez les Grecs, il est notamment au coeur de l'opposition entre Grecs et Barbares ; dans la Septante entre peuple juif (*laos*) et nations étrangères (*ethnè*). Les chrétiens le reprennent pour se démarquer de ce qui spécifie et les Grecs et les Juifs. L'apôtre Paul l'emploie à un moment important de son fameux discours aux Athéniens, lorsqu'il veut trouver un fondement non pas peut-être à une possible entente entre Grecs et chrétiens, entre la philosophie et la foi, mais plutôt à ce qui transcende la spécificité grecque et définit justement les chrétiens. « Nous sommes le *genos* de Dieu, dit-il, citant un vers emprunté à Aratos ou à Cléanthe (Act. 17, 28-29). Dieu — notons-le encore — est le déterminant de ce *genos* nouveau qui, comme l'écrit le même apôtre dans l'*Épître aux Galates* (3, 28), rassemble en les abolissant celui des Grecs et celui des Juifs. Cela signifie que chez Paul *genos*, au même titre que bien d'autres termes qu'il utilise plus ou moins équivalement, doit avant tout être considéré dans un sens méta-

(13) § 2.

(14) § 14.

(15) § 15-17.

(16) Une bibliographie sur cette question a été rassemblée par A. SCHNEIDER, in *Le premier livre Ad Nationes de Tertullien*, Paris, 1968, p. 187-190.

phorique, même si les connotations politiques, ethniques ou autres n'en sont pas tout à fait absentes. Dans certains milieux judéo-chrétiens, en revanche, *genos*, notamment sous la forme de *triton genos* ou, en latin, de *tertium genus*, devient une catégorie spécifique dans la définition de l'identité des chrétiens et retrouve en partie, du même coup, la charge sémantique concrète qu'il a dans la langue courante. Cette catégorie est, semble-t-il, au centre de la plus ancienne apologie chrétienne, intitulée *Kérygme de Pierre*, qui fut composée dans un milieu judéo-chrétien (17). Elle sera particulièrement vivace, puisque, à la fin du second siècle ou même en plein troisième siècle, des écrivains comme Tertullien chez les Latins (18) ou l'auteur de l'épître à Diognète (19), Origène chez les Grecs (20) devront la repousser comme étant contraire à la conception et à la visée universaliste du mouvement chrétien et qu'elle apparaîtra encore dans un ouvrage latin judéo-chrétien, composé dans les années 242-243, le *De Pascha computus* (21). C'est à ce milieu judéo-chrétien et plus particulièrement au *Kérygme de Pierre* qu'Aristide emprunte l'expression et, semble-t-il, l'ensemble de sa démonstration. En garde-t-elle exactement la même signification ? Il est bien difficile d'en décider. Ce qui est sûr, en tout état de cause, et qu'il importe maintenant de souligner, est ce qui constitue ce *triton genos*.

Sur quels critères, en effet, Aristide fonde-t-il sa division de l'humanité en trois *genè* ? Sur un seul : le rapport à la divinité. C'est en fonction de la plus ou moins grande exactitude dans la connaissance de Dieu que chaque groupe est ou n'est pas dans le vrai, vit ou ne vit pas conformément à la vérité. La démarche consiste donc à découvrir le seul vrai Dieu, celui qui est unique et qui est le créateur de l'univers. C'est ce que, au début de son exposé, Aristide dit avoir fait. Cependant, quand, dans la dernière partie, il en vient à parler des chrétiens, il présente la connaissance du Dieu véritable non plus comme l'aboutissement d'une marche ascendante de l'homme vers la vérité, mais inversement

(17) Nous n'en connaissons que quelques fragments contenus surtout dans les *Stromates* de Clément d'Alexandrie. Ils ont été rassemblés par Ernst von DOB-SCHÜTZ, *Das Kerygma Petri*, TU t. XI, Leipzig, 1893. Cf. aussi P. NAUTIN, *Les citations de la 'Prédication de Pierre' dans Clément d'Alexandrie*, Strom. VI. V. 39-41, in *The Journal of theological Studies*, t. XXV, 1974, p. 98-105.

(18) *Ad nationes* I, viii ; I, xx ; *Scorpiace*, 10.

(19) I, 1 ; V, 1-2.

(20) *In psalm.* 36, hom. 1 ; éd. LOMMATZSCH, t. XII, p. 155.

(21) A propos du feu dans lequel se trouvaient les enfants : « *et ipsos tres pueros a Dei filio protectos — in mysterio nostro qui sumus tertium genus hominum — non uexauit* », 27.

comme la manifestation que Dieu, de sa propre initiative, fait de lui-même à l'homme par son fils Jésus-Christ. La démarche qui, au départ, s'annonçait comme proprement philosophique, se transforme à la fin en adhésion de foi. Seuls sont donc dans le vrai, seuls sont la « descendance » du vrai Dieu — ainsi faut-il comprendre, plutôt que par « race », le terme *genos* chez Aristide — ceux qui sont les descendants (*genealogontai*) de Jésus-Christ (22).

Justin et les autres chrétiens de formation grecque ne retiendront pas la catégorie de *genos*. Ils lui préféreront celle, moins ambiguë et combien plus prestigieuse, de *philosophia*. De leurs prédécesseurs comme Aristide ils reprennent cependant la démarche. En considérant que le phénomène chrétien est une philosophie ou, plus exactement, la philosophie par excellence, l'unique et véritable philosophie, celle qui répond en tout aux aspirations de l'homme et aux exigences de la raison, parce qu'elle est celle dont Dieu lui-même, par Jésus-Christ, est le maître, ils engagent certes le donné chrétien dans une compréhension et une formulation spécifiquement philosophique, mais, plus encore, ils « convertissent », si j'ose dire, la démarche philosophique.

Pour un philosophe, la vérité est à découvrir ; elle est constamment en avant de lui. La vérité à laquelle on parvient est le résultat d'une quête personnelle, d'une interrogation et d'une mise en forme de cette interrogation (*to zêtein*). De toutes façons, elle demeure fragmentaire et incertaine. Les sceptiques — et ils sont assez nombreux au second siècle —, affirment même que l'on ne peut jamais l'atteindre. Les Apologistes chrétiens du second siècle qui ont parlé de leur conversion, comme par exemple Aristide ou Justin, disent qu'ils ont inlassablement cherché la vérité avant de la découvrir. Mais, ce qui est remarquable, dans la présentation de cette vérité, une fois qu'ils l'ont trouvée, est qu'elle n'apparaît plus comme le fruit d'un patient et laborieux effort, mais comme un don qui vient de Dieu et qu'il suffit, en quelque sorte, d'accueillir. Dieu — assimilé à l'Être, grâce en particulier à la définition que Dieu donne de lui-même dans la traduction grecque d'*Exode* 3, 14 « Je suis l'Être » —, Dieu, donc, ne se trouve plus vraiment au terme de la démarche, mais en amont de celle-ci. Dans cette perspective, l'affirmation du monothéisme, qui pouvait être chez les Juifs une affirmation avant tout politico-théologique et le fondement d'un Etat théocratique, devient dans le discours des Apologistes une affirmation philosophico-théologique, fondement même d'un discours de vérité, voire du discours de vérité.

(22) 15, 1.

L'une des conséquences de ce renversement dans la connaissance de la vérité est le caractère « dogmatique » dont elle sera désormais marquée. En effet, tant que les affirmations concernant le vrai sont le fait des hommes, elles restent sujettes à caution. Ce ne sont que des *doxai*, des opinions. Les affirmations, en revanche, qui sont dites ou reconnues venir de Dieu sont marquées au coin de la certitude absolue. Ce ne sont plus des *doxai*, mais des *dogmata*, des « décrets ». Elles ne sauraient à aucun titre être contestées ou mises en cause. L'opinion cède le pas au dogme. On passe du vraisemblable au vrai, de la vérité partiellement trouvée à la vérité totalement révélée. L'école philosophique que constituent les chrétiens, dans ces conditions, ne se trouve pas du tout sur le même plan que les autres écoles (*haireseis*) de philosophie : puisqu'elle est divine alors qu'elles ne sont qu'humaines (23), que la vérité et la connaissance de la vérité sont tout entières chez elle, elle les surpasse toutes, pourrait-on dire, de manière absolue, les déclare sinon illusoires et trompeuses, du moins éphémères et peu sûres. Justin leur reconnaît une certaine aptitude à connaître le vrai. Tatien, son disciple, la leur dénie catégoriquement. Cette école peut même, comme n'hésite pas à le faire Justin dans son Apologie, interpellé de haut l'autorité politique ou civile, non seulement pour être reconnue d'elle, mais encore pour la sommer de se soumettre à ses jugements (24).

Ainsi donc, quand le donné chrétien vient à être défini par des gens cultivés de formation grecque, ceux-ci le comprennent comme une école de philosophie. Cette saisie n'entraîne pas seulement une refonte du discours chrétien dans celui de la philosophie, mais plus radicalement encore retourne le propos de la philosophie elle-même en la déclarant comme étant le discours de Dieu lui-même sur lui-même, les hommes et le monde.

III. SUPERSTITIO

Si, dans le monde grec, la dénomination que les chrétiens tendent à se donner d'eux-mêmes emprunte son modèle à la philosophie, tout autre est celle que, dans le même temps, ils reçoivent des Latins, dans la langue desquels ils ne s'expriment pas encore. Cette dénomination est *superstitio*.

(23) « Notre enseignement est supérieur à toute philosophie humaine » (*pasês philosophias anthrôpeiou hupertera*), Justin, I *Apol.* 15, 3.

(24) Cf. I *Apol.* 2, 3 ; 3, 5 ; 68, 2 ; cf. 16, 14 ; 23, 1 ; 26, 6 ; 56, 2-4 ; II *Apol.* 1 ; 15, 2.

Tous les témoignages que nous connaissons sont d'accord sur ce point. Comme ils sont bien connus, je me contenterai de les mentionner :

Le premier en date est celui de Pline le Jeune, dans une lettre adressée à Trajan depuis la Bithynie, en 112-113 (25). En quels termes définit-il les résultats de son enquête sur les chrétiens ? « Je n'ai trouvé qu'une superstition déraisonnable et sans mesure » (*Nihil aliud inueni quam superstitionem prauam, immodicam*, § 8). Et de constater que « ce n'est pas seulement à travers les villes, mais aussi à travers les villages et les campagnes que s'est répandue la contagion de cette superstition » (*superstitionis istius contagio*, § 9).

Quelques années plus tard, en 117, Tacite, relatant dans ses Annales l'incendie de Rome sous Néron en 64, reprend le même terme (26). Parlant de l'origine et de l'expansion des chrétiens, il dit : « Ce nom — celui de chrétien — leur vient de Christ que, sous le principat de Tibère, le procurateur Ponce Pilate avait livré au supplice ; réprimée sur le moment, cette funeste superstition (*exitiabilis superstitio*) perçait de nouveau, non pas seulement en Judée, où le mal (*mali*) avait pris naissance, mais encore dans Rome, où tout ce qu'il y a d'affreux ou de honteux dans le monde afflue et trouve une nombreuse clientèle », XLIV, 5.

Le témoignage de Suétone, de peu postérieur à celui de Tacite, est tout aussi clair malgré sa brièveté, si du moins il est authentique (27). La mention, en effet, qu'il fait des chrétiens dans les *Vies des douze Césars* (28), se ramène à ceci : « On livra au supplice des chrétiens, sorte de gens adonnés à une superstition nouvelle et malfaisante » (*afflicti suppliciiis christiani, genus hominum superstitionis nouae ac maleficae*) (29).

(25) Ed. M. DURRY, *Pline le Jeune*, t. IV, *Lettres, livre X. Panégyrique de Trajan*, 3^e tirage revu et corrigé, Paris, « Les Belles Lettres », 1964, p. 69-75.

(26) Ed. H. GOELZER, *Tacite. Annales*, livres VIII-XVI, Paris, « Les Belles Lettres », 1957, p. 491-492.

(27) Plus encore que celui de Tacite, le témoignage de Suétone a été contesté dans son authenticité. Léon Hermann le tient pour une interpolation (*Chrestos. Témoignages païens et juifs sur le christianisme du premier siècle*, Latomus, Revue d'Etudes Latines, vol. 109, Bruxelles, 1970, p. 165-167).

(28) Ed. H. AILLOUD, *Suétone. Vie des douze Césars*. 3^e éd. revue et augmentée, Paris, 1961, p. 163.

(29) *Ibidem*, Néron 16.

Outre ces trois témoignages, les historiens des antiquités chrétiennes mentionnent parfois d'autres textes, dont il n'est pas sûr toutefois qu'ils concernent les chrétiens. Ainsi, par exemple, Tacite, au treizième livre de ses Annales, raconte comment, en l'an 57, une dame romaine, Pomponia Graecina, « accusée de superstition étrangère » (*superstitionis externae rea*), fut de justesse sauvée par son mari (*Annales*, XIII, 32) (30).

Superstitio, certes, n'est pas l'unique terme par lequel les Latins désignent le phénomène chrétien. D'autres dénominations apparaissent également ici ou là. Pline le Jeune demande si c'est le nom (*nomen*) ou si ce sont les crimes (*flagitia*) qu'il faut punir (§ 2). Il qualifie l'attitude des chrétiens de « déraison » (*amentia*, § 4) et trouve inadmissible « l'inflexibilité de leur entêtement et de leur obstination » (*pertinaciam et inflexibilem obstinationem*, § 3). Il dit avoir essayé d'enrayer le mouvement chrétien en interdisant les associations (*hetaerias esse uetueram*, § 7), conformément, dit-il, aux consignes impériales (*secundum mandata tua*). Pour lui, les chrétiens sont un « fléau » (*contagio*, § 9). Cette dernière image est reprise par Tacite, qui qualifie les chrétiens de *malum* et qui reconnaît qu'ils « furent convaincus moins du crime d'incendie que de haine contre le genre humain » (*haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis conuicti sunt*, XVI, 6. Suétone qualifie de « révolutionnaires » (*molitores rerum nouarum*) divers personnages que entre autres fit périr Domitien et en qui certains pensent reconnaître des chrétiens (31). Mais tout ce vocabulaire, comme l'a bien montré L. F. Janssen dans une étude très fouillée sur *superstitio* et la persécution des chrétiens (32), appartient au champ sémantique de *superstitio*.

Ce n'est évidemment pas le lieu d'engager un débat à ce sujet. Ce qui nous intéresse ici est de relever que le terme ou la catégorie principale que les Latins retiennent pour désigner le mouvement chrétien est *superstitio* et que cette catégorie ressortit au domaine religieux. *Superstitio* est même le contraire, sinon la négation même de *religio*. Cicéron, à qui l'on doit, semble-t-il, l'établissement de cette nette opposition entre les deux substantifs faire dire à Balbus, au livre

(30) Par exemple E. GRIFFE, in *Les persécutions contre les chrétiens aux I^{er} et II^e siècles*, Paris, 1967, p. 12, 16, 29.

(31) Par exemple, M. SIMON, *Christianisme antique et pensée païenne*, in *Le christianisme antique et son contexte religieux*, p. 247.

(32) 'Superstitio' and the persecution of the Christians, in *Vigiliae Christianae*, t. 33, 1979, p. 131-159. Voir aussi l'article récent de C. SAULNIER, *La persécution des chrétiens et la théologie du pouvoir à Rome (1^{er}-IV^e s.J.*, in *Revue des Sciences Religieuses*, t. 58 (1984), pp. 251-279.

II de son *De natura deorum*, juste avant de proposer une étymologie de *religio* : « Non seulement les philosophes, mais également nos ancêtres ont séparé la superstition de la religion » (*Non enim philosophi solum, uerum etiam maiores nostri superstitionem a religione separauerunt*, II, 28, 71). Apulée, *Métamorphoses* 9, 14, dit à propos de la femme du propriétaire de l'âne Lucius, femme en qui certains veulent voir une chrétienne (33), que « méprisant et foulant aux pieds les puissances divines elle imaginait, à la place d'une religion sûre, l'idée fallacieuse et sacrilège d'un dieu qu'elle déclarait unique » (*spretis atque calcatis diuinis numinibus in uicem certae religionis mentita sacrilega praesumptione dei, quem praedicaret unicum*). On pourrait multiplier les exemples. Janssen, dans l'étude que j'ai mentionnée à l'instant, dit ceci à propos de l'opposition entre *religio* et *superstitio* : « *Superstitio*, en tant qu'opposé à *religio*, n'était pas seulement incompatible avec *religio*, comme l'était *religio* avec *superstitio* ; ils s'excluaient mutuellement ; l'un refusait totalement l'existence à l'autre et chacun ne pouvait considérer l'autre que comme ennemi mortel ; les Romains savaient que les dieux garantiraient leur *imperium* ; les *religiosi* agissaient en accord total avec le *mos maiorum* en vue de maintenir leur *ciuitas Romana*, tandis que les *superstitiosi* spéculaient sur la chute de l'empire et poursuivaient leur salut personnel en célébrant des cultes mystérieux et en pratiquant la magie ou d'autres arts obscurs » (34).

Peut-être est-il bon de préciser qu'en qualifiant le mouvement chrétien de *superstitio* les Romains ne veulent absolument pas dire qu'ils le considèrent, même de manière perverse, comme une *religio*. Bon nombre d'auteurs, en effet, abusés sans doute par certaines formules de Tertullien ou d'écrivains encore plus tardifs, disent que le statut des chrétiens dans l'empire était celui de « religion illicite » — *religio illicita* — (35). E. Griffe, par exemple, en fait même un sous-

(33) Par exemple, M. SIMON, *Apulée et le christianisme*, in *Le christianisme antique et son contexte religieux*, p 581-587.

(34) 'Superstitio', p. 152.

(35) Tertullien, auquel on fait habituellement référence, n'emploie pas l'expression *religio illicita* dans son Apologétique pour désigner le fait chrétien. Il use, certes, du verbe *licet*, mais dans un contexte où il ne s'agit pas de *religio* : *Iam primum, cum iure definitis dicendo* : « Non licet esse uos ! » et hoc sine ullo retractatu humaniore praescribitis, uim profiteamini et iniquam ex arce dominationem, si ideo negatis licere, quia non uultis, non quia debuit non licere. 5 Quodsi, quia non debet licere, ideo nolulistis licere, sine dubio id non debet licere, quod male fit, et utique hoc ipso praeiudicatur licere quod bene fit. IV, 4-5. Il est à noter que Minucius Felix fait dire à Cécilius que le mouvement chrétien est non pas une *religio*, mais une *factio illicita* : *inlicitae ac desperatae factionis* (*Octavius*, VIII, 3).

titre de son ouvrage sur les persécutions contre les chrétiens (36). Certes, des locutions comme *religio praua* ou *religio externa*, au sens de *superstitio*, se rencontrent à l'occasion chez les auteurs latins. Tite Live, par exemple, utilise ces termes dans sa relation de l'affaire des Bacchanales qui eut lieu en 186 avant Jésus-Christ (37). Mais, comme le note fort justement Janssen, « Tite Live, qui a un sens aigu de la situation historique, évite délibérément le mot *superstitio* et qualifie le culte bachique de *religio praua/externa* » (38). Après Cicéron, il n'y a plus d'ambiguïté possible. Les Juifs avaient obtenu sous César un statut officiel (39). Tertullien est donc fondé à parler à leur propos de *religio* et même de *religio licita* (40). Mais comment les Romains auraient-ils pu appliquer le terme *religio* à un mouvement, à quelque chose qui n'a pas de consistance politique, qui n'est pas une entité appréhendable en termes institutionnels, en un mot qui n'est pas une nation ? La *religio*, pour un Romain, ressortit à l'Etat : « Chaque Etat a sa religion » — *Sua cuique ciuitati religio*, proclame en 59 Cicéron dans un passage du *Pro Flacco* (41) où il parle des Juifs et qualifie leurs pratiques de « superstition barbare » (*barbarae superstitioni*) (42). Les Chrétiens ne peuvent pas être une *religio*, mais bien une *superstitio*.

Je voudrais, à cet égard, risquer une hypothèse. Les historiens Tacite et Suétone, qui donc considèrent que le mouvement chrétien relève de la *superstitio*, ont puisé leurs renseignements aux archives impériales, c'est-à-dire à des documents de l'époque des événements relatés, donc des années 64, date de l'incendie de Rome. Il n'est pas interdit de penser que le terme *superstitio* qu'ils emploient tous les deux pouvait figurer dans ces documents. Comme à cette époque les Juifs jouissaient encore d'une influence assez grande auprès de la haute société romaine et que les chrétiens étaient perçus, par les Romains comme par les Juifs, comme étant une faction interne à la judaïté, il se peut — c'est du moins l'hypothèse que je formule —

(36) *Les persécutions contre les chrétiens*, p. 12.

(37) Tite-Live, *Histoire Romaine*, 39, 16, 6 : *nihil enim in speciem fallacius est quam praua religio*. Le récit lui-même de l'affaire des Bacchanales se lit au t. 29, 8-19.

(38) 'Superstitio', p. 136, n. 27.

(39) Cf. M. Simon et A. Benoît, *Le judaïsme et le christianisme antique*, Paris, 1968, p. 69-70.

(40) *Religionis certe licitae*, *Apol.* XXI, 1.

(41) 28, 68.

(42) 28, 67.

que, à ce moment-là, l'application aux chrétiens du terme *superstitio* ait marqué une opposition non seulement à la *religio Romana*, mais encore à la *religio Iudaica*, même si cette dernière est aussi habituellement qualifiée par les Romains de *superstitio*.

Quoi qu'il en soit de ce point de détail, il reste qu'en qualifiant le mouvement chrétien de *superstitio*, les Latins le considèrent comme une sorte de faction à caractère religieux qui met radicalement en cause ce sur quoi repose l'ensemble de l'institution romaine et, au premier chef, ce qui la symbolise et la garantit : la *religio*. Aussi ne faut-il pas être étonné si le critère qui sera utilisé dans les procédures engagées contre des chrétiens sera d'ordre religieux. Que demande-t-on, en effet, à ceux qui sont déférés comme chrétiens ? De sacrifier rituellement aux dieux et, parmi eux, tout spécialement au génie de l'empereur, garant de l'unité et de l'universalité de l'empire. Ce geste rituel, est-il besoin de le souligner, n'implique ni n'engage, du point de vue de l'autorité romaine qui le réclame, aucune option philosophique sur les dieux ni, à plus forte raison, aucune adhésion semblable à celle dont les chrétiens, pour leur part, veulent témoigner en refusant ce geste. De la part des autorités romaines, ce geste rituel a seulement une fonction de vérificateur institutionnel — de « test » dit quelque part M. Simon —. Il permet de s'assurer de la fidélité aux institutions et à ce qui les régit. Tout autre, bien entendu, est la manière dont les chrétiens perçoivent cette demande. Le dialogue rapporté par l'auteur du récit des martyrs scillitains représente, à cet égard, un témoignage hors pair de l'ambiguïté de la situation et du langage : le proconsul Saturninus demande aux chrétiens de témoigner rituellement, par un geste, de leur attachement à l'empire ; les chrétiens, eux, entendent témoigner de leur foi.

Ainsi donc, quand, à la fin du second siècle, les chrétiens vont devoir s'exprimer en latin et essayer de dire en latin qui ils sont, deux traditions bien différentes sont en présence. D'un côté, la tradition grecque chrétienne, dont un courant déterminant, représenté par les intellectuels convertis, perçoit le fait chrétien selon les catégories de la philosophie ; de l'autre, la tradition latine païenne, qui saisit ce même fait selon des catégories ressortissant plutôt à l'ordre religieux, puisqu'elle le qualifie de *superstitio* et réclame comme preuve d'attachement à l'empire des gestes rituels et culturels.

Il serait bien difficile d'établir un lien profond entre ces deux traditions, sinon qu'elles concernent toutes deux le même phénomène et qu'elles tentent de l'appréhender. Un homme, cependant, va les faire

se rejoindre, sans doute parce qu'il participe et de la culture grecque et de la culture latine et qu'il est au fait des deux traditions en présence. Cet homme est Tertullien. Comme il écrit en latin et pour des Latins, on peut s'attendre à ce que la catégorie et le terme qu'il privilégiera seront latins. Ce ne pourra pas être, bien évidemment, *superstitio*. Ce sera son contraire ou, plus exactement, ce dont *superstitio* est la négation : *religio*.

IV. TERTULLIEN

Sauf erreur de ma part, c'est dans l'Apologétique, au chapitre XVI, §14, que Tertullien opère pour la première fois sur le terme *religio* la conjonction et la condensation des deux traditions grecque et latine que j'ai mises en évidence. Certes, le terme *religio* apparaît antérieurement sous la plume de Tertullien. Il désigne même une fois le phénomène chrétien dans un passage du premier livre *Ad nationes* (chap. XVI, § 20), s'il est vrai que cette oeuvre est antérieure à l'Apologétique et que c'est bien *religionis* qu'il faut y lire (43). Mais c'est au chapitre XVI de l'Apologétique que *religio* assume pour la première fois, me semble-t-il, les deux traditions.

La catégorie principale et première selon laquelle Tertullien considère le phénomène chrétien n'est pas *religio* mais *secta* (44). L'usage qu'il fait de ce terme ne laisse aucun doute sur sa signification. *Secta* est l'équivalent latin du mot grec *hairesis*. Appliqué aux chrétiens, il signifie que ceux-ci sont les disciples de Christ, tout comme les disciples de Platon, d'Epicure, de Pythagore ou d'autres encore portent le nom de leur maître. « Qu'y a-t-il d'étrange, dit-il au début de l'Apologétique, si un enseignement donne à ses élèves (*sectatoribus*) un surnom tiré de celui du maître ? Les Philosophes ne s'appellent-ils pas, du nom de leur maître, Platoniciens, Epicuriens, Pythagoriens... ? (*Apol* III, 6). La comparaison est à elle seule significative. Tertullien, dans sa compréhension du fait chrétien, commence par recueillir la tradition grecque du second siècle, celle des apologistes qui faisaient du christianisme la philosophie par excellence.

Mais l'Apologie en est arrivé à son tiers, quand Tertullien emploie tout à coup *religio* au lieu de *secta* : « Toutes ces calomnies, dit-il, nous allons nous en laver, en nous tournant désormais vers l'exposé de notre

(43) *De sacramentis nostrae relig<ionis>, opinor, intentatis et sunt paria uestris etiam non sacrament<is>*.

(44) Cf. I *Ad nationes* 4 ; *Apol.* I, 1...

religion » (*conuerisi iam ad demonstrationem religionis nostrae*, XVI, 14). Et de poursuivre : « L'objet de notre culte, est le Dieu unique qui a créé de rien tout cet univers... (*Quod colimus, Deus unus est, qui totam molam istam... de nihilo expressit...*), etc... » (XVII, 1). L'exposé de la *religio* des chrétiens commence donc non pas par une description des *sacra* ou des *ritus*, comme on était en droit de s'y attendre après l'énonciation du terme *religio*, mais par l'affirmation du Dieu unique, qui est aussi le Dieu créateur, le Dieu que l'on peut connaître parce qu'il se révèle ; puis il se poursuit par l'explication et la justification non pas, encore une fois, des *sacra*, mais du contenu essentiel de l'enseignement chrétien. Dans ces pages d'une composition achevée, Tertullien hérite, à coup sûr, de la tradition chrétienne en général qui fait de Dieu son déterminant essentiel et de la tradition apologique grecque en particulier qui identifie le Dieu de la raison à celui de la révélation. Mais alors que les apologistes grecs, du moins pour les premiers, distinguaient les deux démarches, comme nous l'avons vu avec Aristide, Tertullien les intègre l'une à l'autre, insère même la démarche rationnelle dans celle de la foi et la lui soumet. En assumant la tradition apologique grecque, le terme *religio* reçoit donc une charge sémantique nouvelle qui, d'une part, la range du côté de la *philosophia*, c'est-à-dire du discours de vérité, mais qui, d'autre part, selon la conversion opérée par les apologistes grecs, considère avant tout ce discours comme venant de Dieu lui-même, c'est-à-dire comme discours révélé. *Religio* ne fait pas, en définitive, que reprendre les deux traditions antérieures, la grecque pour l'assumer, la latine pour la renverser. *Religio* devient, certes, discours de vérité — ce qu'il n'était jusqu'alors pas dans le monde latin —, mais, de par son orientation sémantique fondamentale et par l'usage qu'en fait Tertullien, il devient discours de vérité dont la composante rationnelle, si chère à la philosophie grecque, disparaît au profit de la démarche croyante ou, tout au moins, se met à son service.

La dénomination du phénomène chrétien par *religio* et par *religio* pris en ce sens est un événement philosophique trop important pour ne pas chercher à comprendre un peu mieux comment il a pu se produire. Divers facteurs, me semble-t-il, ont été déterminants.

Un premier facteur est un rapport à la judaïté. Depuis le chapitre X de l'Apologétique, en effet, Tertullien réfute l'accusation d'athéisme et d'impiété qui est faite aux chrétiens, c'est-à-dire de ne pas honorer les dieux ni de faire des sacrifices au génie de l'empereur. Retournant l'accusation, il s'emploie à convaincre ses adversaires de la même faute. Ce débat à propos d'un sujet qui, en latin, concerne la religion — alors

qu'en grec il concernerait tout autant sinon d'abord la philosophie — ne l'amène pas tout de suite à prononcer ce terme. La question, en effet, ne se situe pas au niveau de la pratique religieuse, mais concerne la vérité, laquelle est un sujet philosophique. C'est la réfutation de l'accusation selon laquelle les chrétiens adorent une tête d'âne qui amène Tertullien à prononcer le terme *religio*, non pas, cependant, à propos des chrétiens ni davantage à propos des Romains, mais à propos des Juifs. Pour expliquer cette fausse accusation, il fait référence à la fameuse description que Tacite, au livre V de ses Histoires, fait des institutions juives : « Il remonte, dit Tertullien, à propos de Tacite, à l'origine de cette nation et, sur l'origine même, sur le nom et la religion (*de ipsa origine quam de nomine et religione gentis*), il expose tout ce qu'il lui plaît (...). Et voilà, je pense, conclut-il, d'où l'on a conclu que nous autres, étant apparentés à la religion juive, nous sommes initiés au culte de la même idole » (*Atque ita inde praesumptum opinor, nos quoque, ut Iudaicae religionis propinquos, eidem simulacro initiari*, XVI 2 et 3 (45)). C'est donc à propos des Juifs que Tertullien, contrairement à Tacite qui use à leur endroit du terme *superstitio*, emploie, quelques paragraphes seulement avant de le faire pour les chrétiens, le terme de *religio*. Tertullien sait que, de tout l'empire Romain, les Juifs ont été les seuls à bénéficier, comme je l'ai dit tout à l'heure, d'un statut particulier leur donnant entre autres privilèges la liberté de pratiquer leur culte et les dispensant de tout ce qu'ils considéraient comme incompatible avec leurs propres institutions, en particulier du rituel romain du culte de l'empereur. Mais, il faut le noter, ce n'est qu'au chapitre XXI, c'est-à-dire après avoir exposé le contenu théologique de la *religio* des chrétiens, que Tertullien usera de l'expression « religion légalement permise » (*religionis certe licitae*) à propos des rites juifs (XXI, 1).

A ce premier facteur en référence à la judaïté s'ajoute un second, également en rapport au monde latin, à savoir la réfutation de l'accusation d'être une *superstitio*. Quelle autre possibilité s'ouvrait à Tertullien pour repousser cette accusation, sinon celle de retourner la problématique et de chercher à démontrer que le mouvement chrétien, loin d'être une *superstitio* est, au contraire, une *religio* ? C'est ce qu'il fait, qui plus est, en montrant, compte tenu de l'apport de la tradition apologétique grecque, que le fait chrétien est non seulement une *religio*, mais encore la *religio*, la vraie (*uera*) *religio* et que la *religio* dont se targuent les Romains n'est en fait qu'une *superstitio*. « S'il

(45) Tout ce passage se trouve également dans l'*Ad nationes*, I, 11, 2-3.

est certain, dit-il au chapitre XXIV, que vos dieux n'existent pas, il est certain que votre religion (*religio*) n'existe pas non plus ; et s'il est certain que votre religion n'existe pas, parce que vos dieux n'existent pas, il est certain aussi que nous ne sommes pas non plus coupables de lèse-religion. Mais, au contraire, c'est sur vous que retombera le reproche que vous nous faites, sur vous qui adorez le mensonge et qui, non contents de négliger la vraie religion du vrai Dieu (*ueram religionem ueri Dei*), allez jusqu'à la combattre, et qui vous rendez ainsi véritablement coupables du crime d'une véritable irréligion » (46). Tertullien devait être, si j'ose dire, d'autant plus heureux de retourner la problématique que les Romains, par la bouche de Cicéron, avaient placé dans la *religio* la raison et le symbole de leur supériorité sur toutes les autres nations. Dans deux passages, en effet, dont Robert Schilling a plusieurs fois souligné l'importance (47), Cicéron fonde la supériorité du peuple Romain (*maiestas populi Romani*) sur la *religio* : « Si nous nous comparons aux peuples étrangers, écrit-il dans le *De natura deorum*, II, 3, 8, nous nous révélons égaux ou même inférieurs dans les autres domaines ; mais dans la *religio*, je veux dire dans le culte des dieux, nous sommes de beaucoup supérieurs (*in religione, id est cultu deorum, multo superiores*). « Quelle que soit notre propre complaisance envers nous-mêmes, Messieurs les Sénateurs, s'exclame-t-il au chap. 19 du *De haruspicum responsis*, nous ne pouvons pas nous prétendre supérieurs aux Espagnols par le nombre, ni aux Gaulois par la force, ni aux Carthaginois par l'habileté, ni aux Grecs par les arts, ni même aux Italiens et aux Latins par les qualités natives propres à cette race et à cette terre ; c'est par la piété et par la religion, oui, par cette sagesse privilégiée qui nous a fait comprendre que tout est dirigé et gouverné par la puissance des dieux, que nous avons montré notre supériorité sur tous les peuples et sur toutes les nations » (*sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superauimus*). Si donc la *religio* avait permis aux Romains d'établir leur supériorité sur toutes les nations, alors que, dit Tertullien, elle était fautive, à combien plus forte raison, la *religio* des chrétiens, parce qu'elle détient la vérité (*uera*), est-elle capable de l'emporter sur tous les peuples, y compris sur le peuple Romain lui-même !

(46) XXIV, 1-2.

(47) Par exemple, *L'originalité du vocabulaire religieux latin et Le Romain de la fin de la République et du début de l'Empire en face de la religion*, in *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, 1979, p. 30 et 72. J'emprunte à cet ouvrage la traduction des deux citations de Cicéron.

Les deux facteurs que je viens de relever, l'un par rapport au judaïsme, l'autre par rapport à la latinité, sont comme immédiats. Ils se situent, pour ainsi dire, au niveau de l'écriture même de l'Apologétique. Une analyse qui ferait converger divers points de vue et diverses méthodes permettrait certainement d'en dégager un bon nombre d'autres. Je voudrais, pour ma part, en mentionner deux qui tiennent, pour l'un, à une évolution interne au christianisme, pour l'autre, à un enrichissement du concept de *religio* au sein même de la latinité.

Quand Tertullien vient à la foi chrétienne, celle-ci n'a plus tout à fait le visage des origines. Le déterminant « Dieu », qui caractérise les chrétiens par rapport aux autres groupes dont ils proviennent, a reçu l'appui, si j'ose dire, de la philosophie et s'inscrit dans un processus de révélation déjà fortement structuré. De même, les communautés chrétiennes ont acquis leur autonomie et fonctionnent comme des institutions non négligeables, organisées et structurées. Les rites et les pratiques cultuelles, enfin, qui, au début, pouvaient, pour une part d'entre elles, ne rien représenter de spécifique, se sont développés de manière autonome et s'inscrivent selon une conception du vrai culte rendu au vrai Dieu. Rendre compte du fait chrétien en termes de *religio* n'est plus, dans ces conditions, une aberration.

Du côté latin, également, on peut noter une certaine évolution dans le concept de *religio*. Ce serait une erreur, en effet, de penser que ce concept était figé. Sa charge sémantique n'a, au contraire, cessé de s'enrichir ou de se transformer. En particulier, il a été travaillé dès le premier siècle avant Jésus-Christ par la réflexion philosophique sur les dieux. Celle-ci, pour n'indiquer qu'un aspect qui touche directement à notre propos, promeut l'idée d'un Dieu unique et, même si l'on a plus souvent affaire à un panthéisme qu'à un monothéisme proprement dit, si la pratique religieuse reste de toutes manières polythéiste de forme, l'idée d'un « Dieu suprême » fait de plus en plus son chemin. C'est aussi à lui que va de plus en plus la piété des païens éclairés. On cite à cet égard depuis J. Réville, au siècle dernier (48) un passage de l'opuscule *Sur Isis et Osiris*, où Plutarque dit ceci : « Il n'y a pas divers dieux pour divers peuples ; il n'y a pas des dieux barbares et des dieux grecs, des dieux du nord et des dieux du sud. Mais de même que le ciel, la terre et la mer sont pour tous, malgré la grande diversité des noms par lesquels on les désigne, de même il y a une seule Intelligence qui règne dans le monde, une seule Providence qui le gouverne, et ce sont les mêmes

(48) *La Religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886, p. 114.

puissances qui agissent partout ; seuls les noms changent, ainsi que les formes du culte ; et les symboles qui élèvent l'esprit vers ce qui est divin sont tantôt clairs, tantôt obscurs » (49). Plutarque est grec. Mais Apulée, que cite également M. Simon (50), est latin. Apulée fait dire à Isis, apparue en songe au héros de son roman des *Métamorphoses* : « C'est moi qui gouverne tout au gré de ma volonté. Puissance unique, le monde entier me vénère sous des formes nombreuses, par des rites divers, sous des noms multiples » (51). On pourrait citer d'autres témoignages allant dans le même sens, ou prônant une image du culte plus digne de la divinité (52). Certes, théologie et pratiques religieuses restent bien séparées l'une de l'autre. Leur accord n'est jamais réalisé. Cette réflexion, cependant, qui promeut une conception plus élevée de la divinité et qui, au moins implicitement, met en cause les pratiques religieuses officielles, contribue certainement, pour sa part, à préparer le geste qu'effectura Tertullien en rattachant *religio* à la confession du Dieu unique.

CONCLUSION

J'ignore si Tertullien a eu conscience de la portée de ce geste. Toujours est-il que l'application qu'il fit au phénomène chrétien du terme *religio*, ne fut pas sans lendemain. A peine quelques années plus tard, Minucius Felix, comme je l'ai souligné en commençant, en fait le mot clef de son ouvrage, attestant ainsi toute l'importance que, déjà, il prend à ses yeux. Mais l'histoire ultérieure du terme *religio* n'entre pas dans les limites de cet exposé. Aussi voudrais-je, par mode de conclusion, indiquer seulement deux directions dans lesquelles la dénomination du fait chrétien comme *religio* a eu, comme en cascade, des conséquences nombreuses et importantes.

La première direction est ouverte par le renversement même que cette dénomination fait subir au concept de *religio*. Jusqu'alors, *religio* désignait avant tout une attitude et un ensemble de pratiques

(49) *De Is. et Osir.* 67.

(50) *Christianisme antique et pensée grecque*, p. 255, ou *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, p. 74-75.

(51) *Métamorphoses*, II, trad. Valette, « Les Belles Lettres ».

(52) Cf. Cicéron, *De natura deorum*, II, 71 ; *De legibus*, II, 10 ; Sénèque, *Lettres à Lucilius*, XV, 95, 95, 47-50 ; Perse, *Satires*, II ; Juvénal, *Satires*, X, 346-366.

rituelles et cultuelles. En tout cas, ce terme n'impliquait pas de discours théologique ni, a fortiori, d'engagement ou d'adhésion ayant un contenu de foi. Désormais, il désigne aussi et même tout d'abord un système de pensées, un contenu doctrinal sur Dieu, l'homme et le monde. Ce n'est pas tout. Cette philosophie dont je pense avoir montré que *religio* devient l'héritière n'est pas considérée par les chrétiens comme une philosophie parmi d'autres, comme les autres ; elle est *la* philosophie, l'unique philosophie, c'est-à-dire la révélation de Dieu lui-même. D'où l'ambiguïté, jamais levée, qui pèsera désormais sur le terme *religio* : est-ce une attitude et un système de pratiques ou bien un système de pensées ? Cette ambiguïté atteindra même l'étymologie, puisque Lactance, au début du IV^{ème} siècle, discutera au chapitre IV, 28 des *Diuinae institutiones*, l'explication de Cicéron selon laquelle le mot se rattacherait à *relegere* et, l'accordant avec la théologie chrétienne, consacrera le courant qui la fait découler de *religare* : « Le terme *religio*, dit-il, a été tiré du lien de la piété (*vinculum pietatis*), parce que Dieu se lie l'homme (*reliquauerit*) et l'attache par la piété, car il nous faut le servir comme notre Maître et lui obéir comme à notre Père » (53). Plus lourds de conséquences sont les rapports que la « religion » ainsi comprise aura désormais avec la philosophie. Celle-ci, vidée de sa substance, n'aura d'autre recours que de se mettre au service de celle-là (54).

La seconde direction que je voudrais encore noter concerne les rapports entre la *religio christiana*, comme l'appellera volontiers Arnobe (55), et la *religio Romana*. Celle-ci est vaine, déclare Tertullien. Elle n'est qu'une *superstitio* dira Minucius Felix. De toute façon, elle est condamnée au nom de la *uera religio* et donc doit être non seulement abandonnée mais encore extirpée. Le sera-t-elle vraiment ? L'histoire, en tout cas, révèle parfois d'étranges retournements. Baptisée *religio*, en effet, la foi chrétienne va progressivement se comprendre selon cette catégorie et, de fil en aiguille, l'institution chrétienne elle-même se romanisera, se coulera dans les vieilles institutions romaines, qu'elles soient d'ailleurs religieuses ou non. Seules, peut-être les pratiques religieuses qui étaient repoussées par les Romains eux-mêmes comme relevant de la *superstitio* seront, pour la plupart, exclues de la « christianisation ». Ainsi latinisée, la *religio christiana* pourra-t-

(53) *Diuinae Institutiones*, IV, 28, 12.

(54) Voir à cet égard les travaux de Louis Rougier.

(55) *Aduersus nationes*, I, 2 ; I, 3 ; III, 1.

elle, avec la conversion de Constantin, supplanter l'ancienne religion officielle et obtenir pour celle-ci, en 356 et plus encore en 392, sous Théodose, le statut qu'elle-même n'avait pas connu : celui de la proscription. L'ère des guerres de religion est ouverte.

Maurice SACHOT
8, rue de l'Elmersforst
67200 Strasbourg