

**Zeitschrift:** Entretiens sur l'Antiquité classique  
**Herausgeber:** Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique  
**Band:** 19 (1973)

**Artikel:** Les apologistes et le culte du souverain  
**Autor:** Beaujeu, Jean  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-660766>

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 17.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

III

J E A N B E A U J E U

Les apologètes et le culte du souverain



## LES APOLOGÈTES ET LE CULTE DU SOUVERAIN \*

Dans leur double entreprise de polémique contre le paganisme et de défense du christianisme, les apologètes des premiers siècles ne pouvaient ignorer le culte du souverain ; répandu à travers toutes les provinces de l'Empire, régi par des textes officiels précis, appuyé sur une organisation administrative solide, enraciné dans une tradition séculaire, le culte impérial bénéficiait en outre d'une large assise sociale, d'une idéologie triomphante et d'un consensus général des populations ; d'ailleurs, avant Auguste, une foule de souverains avaient été adorés en tant que dieux, notamment dans les royaumes hellénistiques, chez les Perses, les Assyriens, en Egypte pharaonique ; à Rome même, Romulus n'avait-il pas reçu les honneurs de l'apothéose et été identifié au dieu Quirinus ? Bref, la divinisation et le culte du souverain s'imposaient à l'attention des théoriciens de la religion nouvelle comme une branche singulièrement vivante du paganisme, évidemment incompatible avec un monothéisme rigoureux. Cette antinomie n'était pas seulement théorique : elle posait un problème brûlant à tous les chrétiens dans leurs rapports avec les autorités officielles et dans maintes circonstances de leur vie sociale, puisque quiconque refusait de participer aux nombreuses manifestations de caractère

\* Nous avons volontairement écarté de cette étude deux problèmes marginaux, dont l'examen nous aurait entraîné beaucoup trop loin : 1<sup>o</sup> le rôle considérable de l'évhémérisme dans la polémique contre les dieux païens — nous en tenons compte seulement dans la mesure où la théorie évhémériste a interféré avec la polémique contre le culte du souverain — ; 2<sup>o</sup> la question de savoir si, en appellant le Christ *κύριος*, Paul a transféré sur sa personne le titre couramment donné au roi-dieu dans les monarchies hellénistiques et romaine (K. PRUMM, Herrscherkult und Neues Testament, *Biblica* 9 (1928), 3-25 ; 129-142 ; 289-301).

religieux par lesquelles les habitants de l'Empire montraient leur loyalisme à l'égard de l'Empereur et de l'Etat romain s'exposait à la redoutable accusation de lèse-majesté ; pour les chrétiens, c'était en certains cas question de vie ou de mort, souvent aussi une cause de division grave entre rigoristes et partisans d'un *modus vivendi*.

Le culte du souverain — et ceci n'est pas vrai seulement du culte impérial romain — revêt toujours une double signification, à la fois religieuse et politique ; de là vient que la contestation à laquelle il donne lieu, qu'elle soit individuelle ou collective, peut être d'ordre proprement religieux ou proprement politique, mais que, par la volonté des opposants eux-mêmes ou à travers les réactions du pouvoir et de ses partisans, elle apparaît souvent comme à la fois philosophico-religieuse et politique. On l'a bien vu à Rome, où les chrétiens n'ont été ni les seuls ni les premiers à s'opposer au culte du souverain ; les apologètes avaient à portée de la main des écrits nombreux et variés où cette pratique était plus ou moins vivement critiquée, où, en particulier, le culte des souverains se trouvait étroitement associé, voire confondu avec celui des dieux païens ; et en fait ils n'ont pas manqué d'y recourir. Nous commencerons par les passer rapidement en revue, avant d'aborder l'analyse des textes apologétiques.

Depuis des siècles, la collectivité juive professait avec intransigeance le dogme d'un Dieu unique, comme les chrétiens, en y ajoutant l'interdiction absolue de toute représentation figurée du Créateur et de ses créatures ; leur refus intransigeant d'adorer un roi terrestre conduisit plus d'une fois les juifs à des conflits redoutables avec le pouvoir politique, notamment aux temps de Nabuchodonosor, de Darius le Grand (?) et surtout d'Antiochos IV Epiphanes ; le sombre éclat de ces conflits et le témoignage de la fermeté indomptable du peuple juif rayonnent dans des pages célèbres de l'Ancien Testament : livre de *Daniel*, composé au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., sous le règne d'Antiochos IV, et *Livre de la*

*Sagesse*, postérieur d'un siècle<sup>1</sup>; elles ont leur prolongement dans les deux ouvrages écrits par Philon d'Alexandrie pour défendre la communauté et la religion juives contre la tentative de Caligula d'imposer le culte de sa personne dans les synagogues : le pamphlet *Contre Flaccus* et la relation de sa propre démarche auprès de l'empereur, la *Legatio ad Gaium*. Mais il y avait une différence capitale entre la situation des juifs de l'Empire et celle des chrétiens : le judaïsme était reconnu officiellement comme *religio licita* et ses adeptes bénéficiaient à ce titre des dérogations nécessaires pour leur permettre de témoigner leur loyalisme à l'égard de Rome et de l'empereur — loyalisme très largement répandu parmi les juifs de la diaspora —, sans enfreindre leurs strictes obligations rituelles ; c'est précisément pour avoir voulu modifier les clauses de ce compromis que Caligula déclencha une crise grave, mais sans lendemain, entre les juifs et le pouvoir impérial. Il en allait tout autrement du peuple juif de Palestine, entité politique incorporée de force dans l'Empire ; pour des motifs à la fois religieux et politiques, les éléments les plus actifs de la Judée, ceux qu'au I<sup>er</sup> siècle de notre ère on appelait « zélotes », saisissaient les occasions propices — conflits entre juifs et non-juifs à Jérusalem, Alexandrie ou ailleurs, revers des Romains en Orient — pour dresser le peuple juif contre Rome et tenter de restaurer l'indépendance nationale ;

<sup>1</sup> Le *Premier* et le *Deuxième livre des Maccabées* — deutérocanoniques — célèbrent la lutte héroïque des juifs contre plusieurs rois Séleucides, en particulier Antiochos Epiphanie, mais sans faire allusion au culte du souverain ; quant au *Troisième Livre des Maccabées*, considéré comme apocryphe, il relate, en faisant une large part au merveilleux, l'échec de la tentative de Ptolémée IV Philopator (221-204 av. J.-C.) pour enrôler les juifs dans les rangs des adeptes du culte dionysiaque et, devant leur résistance, pour les massacrer en masse ; or on sait que ce roi, comme nombre de monarques hellénistiques, reçut un culte en tant que Νέος Διόνυσος ; mais le texte n'en fait aucune mention et semble d'ailleurs n'avoir guère eu d'influence sur les apologistes chrétiens : seul Clément d'Alexandrie cite Ptolémée Philopator dans une liste de souverains divinisés (*Prot.* IV 54).

d'où les révoltes de 66 et 132, qui firent couler beaucoup de sang, mais affectèrent peu la situation des juifs dans les autres régions de l'Empire et les priviléges dont ils jouissaient pour observer les prescriptions de leur religion, s'agissant en particulier du culte impérial<sup>1</sup>.

En dehors des juifs et des chrétiens, il ne manquait pas de païens hostiles au culte du souverain ; certains l'écartaient par incrédulité, que leur philosophie exclût toute croyance religieuse, comme c'était le cas des epicuriens et d'un Pline l'Ancien<sup>2</sup>, ou qu'inversement leur piété s'opposât à reconnaître pour dieux des hommes morts ou vivants, comme on le voit chez un Plutarque, par exemple<sup>3</sup> ; mais, à la différence des chrétiens et des juifs, ils ne se réclamaient ni les uns ni les autres d'un interdit absolu, expression d'un dogme intran-sigeant ; la participation au culte du souverain, même si elle leur semblait dérisoire ou de nature à offenser le ou les vrais dieux, ne constituait pas à leurs yeux un sacrilège proprement dit, ne mettait pas en cause la tranquillité ou le salut de leur âme ; et comme, d'autre part, cette participation, en tant que manifestation de loyalisme à l'égard de l'Etat et de son chef, satisfaisait en eux les membres de la collectivité romaine, ils s'y prêtaient avec plus ou moins de scepticisme ; en tout cas, on ne connaît aucun exemple d'un refus collectif ou même

<sup>1</sup> Sur l'attitude et la situation des juifs à l'égard du culte impérial, voir principalement J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain* I (Paris 1914 ; réimpr. Aalen 1965), 338-351.

<sup>2</sup> Cf. Plin. *NH* II 27 ; VII 188 sq. Répertoire sommaire d'auteurs païens hostiles au culte du souverain *ap.* L. CERFAUX-J. TONDRIAUX, *Un concurrent du christianisme : le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (Tournai 1957), p. 437, n. 2.

<sup>3</sup> Voir l'excellente mise au point de D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme* (Paris 1969), pp. 463-473 ; Plutarque rejettait catégoriquement l'apothéose des souverains, tout en admettant que les âmes d'élite peuvent se changer en héros, puis en démons, et, dans certains cas exceptionnels, de démons en dieux (cf. *Rom.* 28, 10). On notera qu'Aulu-Gelle (XIII 4), comme Plutarque (*Alex.* 3, 4), rapporte avec complaisance l'anecdote d'Olympias, raillant son fils Alexandre pour sa prétention d'avoir été engendré par Jupiter Hammon.

individuel de s'associer au culte impérial, de la part des païens. D'autres élevaient des objections de caractère politique : Cicéron, hostile au régime institué par César et aux ambitions de ses héritiers Antoine et Octave, condamne le culte officiel du dictateur défunt<sup>1</sup>; sous le Haut Empire, Pline le Jeune, porte-parole de l'aristocratie sénatoriale, s'en prend non pas au culte impérial comme tel — il approuve au contraire l'apothéose du souverain défunt, à condition qu'elle ne résulte pas d'un calcul égoïste de son successeur<sup>2</sup>, et utilise le rite d'adoration de l'empereur comme moyen d'éprouver les chrétiens —, mais à la prétention de Domitien vivant aux honneurs divins<sup>3</sup>; ce qu'il incrimine, ce n'est évidemment ni Rome, ni le régime impérial, ni les valeurs qu'ils incarnent, mais l'orgueilleux abus de pouvoir d'un homme qui, en prétendant se faire l'égal des dieux, donnait à son autorité sur les citoyens une forme excessive et tyrannique.

Contestation modérée et nuancée, comme on le voit, qui, même lorsqu'elle s'exprime par le style mordant d'un Sénèque, n'a jamais pris un tour aigu, ni traduit un refus de participer aux rites du culte impérial. Cela s'explique sans peine : tout d'abord, l'ensemble de la liturgie officielle répondait de moins en moins, depuis un certain temps déjà, aux croyances des individus, mais prenait appui sur la fidélité à la tradition et sur le sentiment, profondément enraciné dans la mentalité collective, que la solidité et la survie de l'Etat étaient inséparables du maintien de ses institutions religieuses ; sans doute le culte du souverain était-il d'importance récente, mais cette infériorité était compensée par l'importance politique exceptionnelle de ce culte, qui liait étroitement les provinces à la métropole, les pauvres aux

<sup>1</sup> Cic. *Phil.* II 43 ; III ; cf. I 6, 13.

<sup>2</sup> Plin. *Paneg.* 11.

<sup>3</sup> Plin. *Paneg.* 52 ; cf. 2, 3.

riches, le régime impérial à l'Etat ; de même qu'un Aurelius Cotta, dans le *De natura deorum*, concilie aisément son scepticisme doctrinal et sa fonction d'augure, de même le plus incrédule des Romains de l'Empire n'éprouvait ni gêne ni répugnance à accomplir des rites qui symbolisaient hautement, à ses yeux, le respect du *mos maiorum* et le loyalisme des habitants de l'Empire. D'autre part, même pour un païen convaincu, la divinisation d'un mortel ne faisait pas scandale : le flou théologique, la plasticité du divin, le caractère indécis de la frontière séparant les dieux et les hommes, entre lesquels les démons, notamment les génies et les *numina* des individus, occupaient une position intermédiaire, l'idée, répandue par les pythagoriciens et reprise dans le *Songe de Scipion*, selon laquelle les âmes des chefs d'Etat vertueux jouissaient dans l'empyrée d'une immortalité bienheureuse, tout cela contribuait à rendre l'apothéose impériale acceptable, au moins dans son principe, à des croyants sincères, pour qui la religion n'avait pas seulement une signification politique ou culturelle<sup>1</sup> ; au reste, le polythéisme traditionnel offrait des précédents illustres et vénérables d'une promotion analogue : Asclépios, Dionysos, Héraclès, les Dioscures, tous nés de l'union d'un dieu et d'une mortelle, étaient devenus dieux en raison de leurs hauts faits et des services qu'ils avaient rendus à l'humanité. Il est vrai qu'en revanche Evhémère avait entrepris de démontrer que tous les prétendus dieux du panthéon n'étaient que des hommes, des souverains gratifiés après leur mort des honneurs divins par l'attachement

<sup>1</sup> Les modalités de l'apothéose officielle suscitaient l'ironie ou la critique : ainsi les témoignages des sénateurs authentifiant l'ascension au ciel de l'image du défunt (Suet. *Aug.* 100, 7 — texte cité *infra*, p. 109 ; Sen. *Apocol.* 1, 2 sq. à propos de Drusilla ; Plut. *Rom.* 28, 4 à propos du rôle joué par Julius Proculus dans l'apothéose de Romulus ; cf. le scepticisme non dissimulé de Tite-Live sur cet épisode, I 16, 5-8) et le fait qu'un décret du Sénat décidait du passage d'un homme au rang des dieux (Plut. *Rom.* 28, 10 ; au contraire, ceci ne choque pas le stoïcien Balbus, dans le *De nat. deor.* II 24, 62). Les auteurs chrétiens n'oublieront pas ces critiques.

reconnaissant de leurs sujets ; et l'on sait la vogue dont jouit l'évhémérisme tant dans les milieux païens enclins au scepticisme que chez les chrétiens, en particulier les apologistes. Mais il est remarquable qu'un « esprit fort », un libre penseur comme Pline l'Ancien, qui ne croyait pas plus à l'existence des dieux païens qu'à la divinisation des mortels et qui faisait sienne la thèse évhémériste, acceptait l'apothéose des bons souverains comme consécration symbolique et légitime de leurs bienfaits<sup>1</sup>.

A ce consensus général des païens s'opposait farouchement le refus obstiné des chrétiens, qui s'est exprimé dans leurs actes et dans leurs écrits. Parmi les apologistes du II<sup>e</sup> siècle, Justin, suivi par son élève Tatien, inaugure la polémique chrétienne contre l'apothéose impériale ; dans sa *Première Apologie*, adressée peu après 150 à Antonin le Pieux et à ses fils adoptifs, Marc-Aurèle et Lucius Vérus, voulant répondre aux païens qui estiment invraisemblable l'histoire de Jésus, fils de Dieu, ressuscité après sa mort et monté au ciel, il allègue les exemples mythologiques d'Asclépios, Dionysos, Héraclès et quelques autres, telle Ariane métamorphosée en constellation ; puis il ajoute (21, 3) : « et vos empereurs, quand ils meurent, chaque fois vous les jugez dignes d'être mis au rang des immortels et vous produisez un témoin qui jure avoir vu s'élever du bûcher vers le ciel le César qu'on a brûlé ». Les derniers mots (ομνύντα τινὰ προάγετε ἐωρακέναι ἐκ τῆς πυρᾶς ἀνερχόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν τὸν κατακαέντα Καίσαρα) semblent directement adaptés d'une phrase de Suétone, dans son récit des funérailles d'Auguste : *nec defuit uir praetorius, qui se effigiem cremati euntem in caelum uidisse iuraret* (Aug. 100, 7). L'impertinence de l'apologiste

<sup>1</sup> Plin. *NH* II 18 sq. : *deus est mortali iuuare mortalem, et haec ad aeternam gloriam uia. Hac proceres iere Romani, hac nunc caelesti passu cum liberis suis uadit maximus omnis aeuī rector Vespasianus Augustus fessis rebus subueniens. Hic est uetustissimus referendi bene merentibus gratiam mos, ut tales numinibus adscribant; quippe et aliorum nomina deorum et quae supra retuli siderum ex hominum nata sunt meritis.*

avait ainsi pour caution celle de l'historien, qui avait elle-même des précédents, nous l'avons vu, chez Sénèque et déjà chez Tite-Live ; l'exagération polémique apparaît clairement dans l'omission d'*effigiem* et surtout dans l'emploi abusif du mot *āēl*, comme si l'auteur pouvait ignorer que les empereurs n'avaient pas toujours droit aux honneurs de l'apothéose ; mais l'argument est bien choisi et vient en bonne place, après les exemples empruntés à la mythologie. Dans un autre passage (18, 1), à vrai dire peu significatif, Justin rappelle à l'empereur et à ses fils que « leurs prédécesseurs ... sont morts de la mort commune à tous les hommes ». En revanche, il affirme avec force le loyalisme des chrétiens : ceux-ci paient l'impôt, conformément au fameux précepte du Christ « rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Mt.* 22, 21 ; = *Mc.* 12, 17 ; = *Lc.* 20, 26) ; ils n'adorent que Dieu — Θεὸν μὲν μόνον προσκυνοῦμεν —, mais ils obéissent aux empereurs, qu'ils reconnaissent comme chefs des peuples et, dans leurs prières, ils demandent à Dieu « qu'on voie en vous, avec la puissance royale, la sage raison » (17,1-3 : εὐχόμενοι μετὰ τῆς βασιλικῆς δυνάμεως καὶ σώφρονα τὸν λογισμὸν ἔχοντας ὑμᾶς εὑρεθῆναι). Cette profession de loyalisme et ces prières pour les détenteurs du pouvoir, même lorsqu'ils sont païens, s'inscrivent dans la droite ligne de la prédication apostolique ; on peut citer Paul, *Rom.* 13, 1 : *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit* — et l'apôtre donne raison de cette soumission : *non est enim potestas nisi a Deo* ; *quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt, justification qui a sa source dans une remarque de Jésus à Pilate : « tu n'aurais sur moi aucun pouvoir ... s'il ne t'avait été donné d'en haut », et déjà dans un passage du *Livre de la Sagesse* (6, 4 : *quoniam data est a Domino potestas uobis*), que Justin a préféré laisser dans l'ombre — ; *Rom.* 13,2 : *Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acqui-runt...* 6 : *Ideo enim et tributa praestatis...* 7 : *Reddite ergo omnibus debita : cui tributum, tributum ; cui uectigal, uectigal ; cui timorem,**

*timorem; cui honorem, honorem* (cf. Paul. *Tit.* 3, 1; *I Petr.* 2, 13-14 et 17-18); pour les prières, Paul. *I Tim.* 2, 1: *obsecro igitur primum fieri orationes, preces, supplicationes, gratulationes pro omnibus hominibus, pro regibus, et omnibus qui in sublimitate sunt, ut quietam et tranquillam uitam agamus.* Un échantillon éloquent d'une telle prière se lit dans l'*Epître aux Corinthiens* de Clément de Rome, écrite dans les dernières années du 1<sup>er</sup> siècle<sup>1</sup>. Cette attitude était aussi celle des juifs de la diaspora, qui prêtaient serment de fidélité à l'empereur et adressaient à Jéhovah, dans les synagogues, des prières solennelles pour le salut de l'empereur, comme l'attestent de nombreux textes de Philon et de Flavius Josèphe; même en Palestine, de semblables pratiques étaient courantes depuis l'époque hellénistique<sup>2</sup>. Il reste que les chrétiens refusaient de sacrifier à l'empereur comme aux idoles; Justin le rappelle par une petite phrase discrète, mais sans équivoque: « nous nous prosternons devant Dieu seul ». Ainsi donc, bien qu'effleurée sans insistance, la position de la secte nouvelle est définie avec autant de netteté que d'habileté et de modération: la divinisation des souverains est une fiction, les

<sup>1</sup> Clem. *I Cor.* 60, 4-61, 1-2: « Donne-nous la concorde et la paix ainsi qu'à tous les habitants de la terre, ... afin que nous obéissions à ton Nom tout-puissant et excellent, et à nos chefs et à nos gouvernants sur la terre »; 61, 1: « C'est toi, Maître, qui leur as donné le pouvoir de la royauté par ta magnifique et indincible puissance, afin que, reconnaissant la gloire et l'honneur que tu leur as donnés, nous leur soyons soumis et ne nous opposions pas à ta volonté. Donne-leur, Seigneur, la santé, la paix, la concorde, la stabilité, afin qu'ils exercent sans heurt la souveraineté que tu leur as donnée. 2: C'est toi, en effet, maître céleste, roi des siècles, qui donnes aux fils des hommes gloire, honneur et pouvoir sur les choses terrestres. O toi, Seigneur, dirige leurs décisions selon ce qui est bon et agréable à tes yeux, afin qu'en exerçant avec piété dans la paix et la douceur le pouvoir que tu leur as donné, ils te trouvent propice. » (Trad. Ecole bibl. de Jérusalem, éd. du Cerf, Paris 1956).

<sup>2</sup> Cf. J. JUSTER, *op. cit.*, I 344-347; J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ* II (Paris 1935), p. 247; pour le royaume des Séleucides, E. BIKERMAN, Une question d'authenticité: Les priviléges juifs, in *Mélanges Is. Lévy* (AIPHO XIII (1953), 11-34).

chrétiens n'adorent que le vrai Dieu, mais se conduisent en sujets loyaux et prient leur Dieu en faveur des empereurs.

Dans son *Discours aux Grecs*, rédigé vers 176, Tatien, « philosophe barbare », reprend (chap. 4), avec quelques variantes, les brèves indications de son maître : le chrétien ne se plie pas à tous les usages des païens, mais n'est pas pour autant un criminel ; c'est ainsi qu'il paie l'impôt dû au souverain et qu'il « honore les hommes conformément à la nature humaine ; mais c'est Dieu seul qu'il faut craindre », passage qui fait écho au chapitre 17 de Justin et à la formule de Pierre (*I Petr.* 2, 17 : τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε) ; dans son chapitre 10, Tatien réitère, en termes plus mordants, l'attaque de Justin contre les métamorphoses de la mythologie et contre l'apothéose impériale, en y associant le cas d'Antinoüs auquel son prédécesseur avait fait allusion en un autre endroit (*I Apol.* 29, 4) : « Comment, après sa mort, Antinoüs, sous la forme d'un beau jeune homme, a-t-il été placé dans la lune ? Qui donc l'y a fait monter ? A moins que pour lui, comme pour les souverains, il ne se soit trouvé quelqu'un qui, se parjurant à prix d'argent et se riant des dieux, ait prétendu l'avoir vu monter au ciel, ait été cru sur parole et, ayant ainsi divinisé son semblable, ait reçu honneurs et récompenses » (trad. A. Puech, in *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris 1903).

A la même époque, deux autres apologistes évoquent la divinisation des souverains, dans une intention différente de celle de Justin et de son élève ; leur but n'est pas de dénoncer l'imposture de l'apothéose officielle et de justifier le refus des chrétiens de s'associer au culte impérial ; ils ont découvert la clef évhémériste et commencé à tirer parti de l'arsenal qu'elle leur ouvrait pour combattre les dieux du paganisme ; avec Evhémère, la perspective se renverse et s'élargit : il ne s'agit plus de démontrer l'inanité de l'élévation des empereurs au rang des dieux, mais d'utiliser l'apothéose impériale comme un exemple actuel du processus suivant lequel, depuis la plus

haute antiquité, peuples et chefs d'Etat ont, par tendresse, reconnaissance ou intérêt, attaché l'étiquette trompeuse de « dieu » à de simples hommes, souverains ou non, après leur mort. On sait que l'auteur du *Livre de la Sagesse*, au milieu du I<sup>er</sup> siècle avant J.-C., avait très clairement formulé ce processus (14, 15-16), mais sans citer aucun des nombreux exemples précis que les chrétiens pouvaient trouver dans les ouvrages païens, à commencer par l'*Histoire sacrée* d'Evhémère elle-même<sup>1</sup>. L'un de ces deux apologistes est l'auteur d'un fragment, conservé dans une version syriaque, dont l'attribution à Méliton de Sardes, longtemps contestée, vient d'être confirmée par la constatation que ce fragment est, selon toute probabilité, antérieur à la publication du *Discours véritable* de Celse en 178<sup>2</sup>; à peu près contemporain de la *Première Apologie* de Justin ou de peu postérieur<sup>3</sup>, ce texte,

<sup>1</sup> *Sap.* 14, 12 : « L'invention des idoles a été l'origine de la fornication, leur découverte a corrompu la vie. 13 : Car elles n'existaient pas à l'origine, et elles n'existeront pas toujours ; 14 : c'est par la vanité humaine qu'elles firent leur entrée dans le monde ; voilà pourquoi une brusque fin leur est destinée. 15 : Un père que consumait un deuil prématûr a fait faire l'image de son enfant si tôt ravi ; celui qui hier encore n'était qu'un homme mort, il l'honore à présent comme un dieu, et institue pour les siens initiations et mystères. 16 : Puis, avec le temps, la coutume se fortifie et on l'observe comme loi, 17 : et, sur l'ordre des princes, les images sculptées reçoivent un culte. Ceux qu'on ne pouvait honorer en personne, parce qu'ils habitaient à distance, on en rendit présente la lointaine figure en faisant du roi vénéré une image visible ; ainsi, grâce à ce zèle, on flatterait l'absent comme s'il était là. 18 : Ceux-là mêmes qui ne le connaissaient pas furent amenés par l'ambition de l'artiste à étendre son culte ; 19 : car, désireux sans doute de plaire au souverain, il dépensa tout son art à faire plus beau que nature, 20 : et la foule, emportée par le charme de l'œuvre, fit alors un objet de culte de celui que naguère on honorait comme un homme. » (Trad. Ec. bibl. de Jérus.)

<sup>2</sup> Cf. J.-M. VERMANDER, La parution de l'ouvrage de Celse et la datation de quelques apologies, *REAug.* 18 (1972), 33-36 ; ce fragment a été publié par J.-B. PITRA, *Spicilegium Solesmense* II (Paris 1855), pp. XXXVIII-LIII, avec une traduction latine d'Ernest RENAN, que Migne a reproduite, en la modifiant légèrement, in *PG* V 1226-1232.

<sup>3</sup> Méliton, comme Justin, s'adresse à *Antonine Caesar et filii tui tecum* (Migne 1232 B I), ce qui donne à penser que l'empereur en question est Antonin

qui provient sans doute d'un traité *De ueritate* de Méliton plutôt que de son *Apologie*<sup>1</sup>, contient un développement sur les souverains divinisés, qui commence ainsi : « quant à moi, je répète ce que j'ai déjà dit : les hommes adorent les images de rois défunt. Et ceci est facile à comprendre ; en effet, de nos jours encore, ils adorent les images des Césars et ils les vénèrent plus que leurs anciens dieux. En outre, tributs et impôts sont payés à César, qui, de fait, est plus grand que ces dieux-là ; aussi punit-on également de la mort ceux qui méprisent les dieux et ceux qui n'obéissent pas aux décrets de César » (d'après Migne, *PG* V 1227, B14-C6). On notera l'habileté — ou la ruse? — qui consiste à placer les empereurs romains au-dessus des autres dieux, usés par les siècles : dans le système élaboré par Evhémère, où les dieux ne sont que d'anciens rois abusivement divinisés, les empereurs romains, plus puissants et plus récents, jouissent d'une suprématie incontestée ; loin que les chrétiens refusent, comme on les en accuse, de reconnaître l'identité des *diui* avec les autres dieux des païens, ils la proclament avec éclat et, en les mettant au-dessus des autres, ils vont plus loin que les païens eux-mêmes ; nous verrons avec quelle vigueur Tertullien développera cet argument, qui n'est en réalité qu'un sophisme, puisque, dans le même temps, ils nient la divinité des uns et des autres.

Le second de ces deux apologistes, Athénagore, dans sa *Supplique au sujet des chrétiens*, composée vers 177, évite toute allusion directe à l'apothéose et au culte des empereurs ; à la fin de la longue liste de faux dieux qu'il développe dans

le Pieux, qui avait un fils né de lui, le futur Marc-Aurèle, et un fils adoptif, le futur Lucius Verus, né en 130 ; J.-M. VERMANDER, sans raison décisive, croit que l'empereur est Marc-Aurèle et que le texte a été écrit en 169, entre la mort de Lucius Verus, à la fin de janvier, et celle d'Annius Verus, l'un des deux fils de Marc-Aurèle, survenue au milieu d'octobre (*op. cit.*, 35 sq.).

<sup>1</sup> Cf. J.-M. VERMANDER (*op. cit.*, 36, n. 60), que nous remercions de nous avoir communiqué le texte de son article avant sa publication.

les chapitres 14 à 30 — dieux locaux des Grecs et des barbares (presque tous sont des rois, dont plusieurs, tels Ménélas et Hector, n'ont en fait jamais été divinisés), éléments de la nature pourvus d'une personnalité divine par la théogonie, dieux de la mythologie, démons parés d'attributs divins, enfin hommes divinisés, comme Asclépios et les Dioscures —, Athénagore, se rappelant les versets cités précédemment du *Livre de la Sagesse* (*supra*, p. 113), affirme (chap. 30 *med.*) que « ce sont les sujets eux-mêmes ou bien les chefs eux-mêmes qui ont accordé les honneurs divins », et il cite en exemple Antinoüs, mais non pas les *divi*. Un peu plus loin (chap. 37), il déclare que les chrétiens prient pour que la succession à l'Empire se fasse régulièrement de père en fils — la *Supplique* est adressée à Marc-Aurèle et Commode — et pour l'accroissement de la puissance impériale : nous reconnaissions là, adaptée aux circonstances et étendue à la dynastie, la profession de loyalisme dont Justin avait donné l'exemple.

Peu d'innovations, en somme, au cours de ces vingt-cinq ans : le problème posé par l'attitude des chrétiens en face du culte impérial n'est pas abordé de front, mais furtivement ; le recours à l'évhémérisme modifie les perspectives, sans entraîner une véritable remise en question. Tout va changer, dans les dernières années du II<sup>e</sup> siècle, avec l'entrée en scène de Tertullien.

Doué d'un tempérament passionné et d'une puissance intellectuelle peu commune, ce fils de centurion, à la différence de ses devanciers grecs ou « barbares » d'Orient, était profondément imprégné non seulement de la culture gréco-latine, mais aussi de l'esprit juridique romain, très vivant en Afrique du Nord ; les circonstances historiques lui fournirent l'occasion de livrer bataille : depuis l'avènement de Marc-Aurèle, la « réaction païenne », animée par des intellectuels — Fronton, Crescens, Celse surtout — s'était durcie, les calamités qui s'étaient abattues sur l'Empire pendant le règne de l'empereur-philosophe avaient attisé la haine populaire

contre les chrétiens, rendus responsables des malheurs publics, et le sang chrétien avait coulé à Rome, à Lyon, finalement en Afrique du Nord même, à Scillium, en 180 ; après une période de répit, l'arrivée au pouvoir de Septime-Sévère avait entraîné un nouveau raidissement des autorités provinciales et l'on sait qu'avant même la répression sanglante de 202-203, en 197, un certain nombre de chrétiens attendaient leur jugement dans les prisons de Carthage. On sait aussi que, cette année-là, non content de leur avoir adressé sa lettre *Ad martyras*, pour soutenir leur courage, Tertullien rédigea le traité *Ad nationes*, pour défendre la secte nouvelle devant l'opinion païenne, puis reprit et développa la matière de cette apologie en lui donnant la forme et le caractère d'un plaidoyer judiciaire, adressé aux gouverneurs de province. Pour la première fois dans l'histoire de l'apologétique, le problème posé par l'attitude des chrétiens à l'égard du culte impérial est abordé de front et traité à fond ; en effet, en dehors des accusations portant sur la vie privée des chrétiens, sur leurs rites prétendument scandaleux et l'absurdité de leurs croyances, les deux griefs majeurs articulés contre eux, d'après Tertullien, concernaient le crime de sacrilège et le crime de lèse-majesté ; dans l'*Apologeticum*, avec plus d'ampleur et de netteté que dans l'*Ad nationes*, la réfutation de ces deux griefs constitue le noyau central de l'argumentation. Les chapitres 28-36, qui se rapportent au culte impérial proprement dit, sont trop connus pour qu'il vaille la peine de les présenter ici ; en revanche, les idées qui y sont exprimées méritent d'être brièvement analysées et situées dans l'histoire du christianisme antique et dans la pensée de Tertullien lui-même.

Tout d'abord, il est entendu que l'apothéose officielle est une supercherie doublement injurieuse pour les dieux, puisqu'elle consiste à leur assimiler des morts et que le témoin qui jure avoir vu le défunt monter au ciel les prend pour garants de son parjure ; ce raisonnement, emprunté à

Justin et Tatien, est développé dans une page de l'*Ad nationes* (I 10, 29-33), mais on n'en retrouve dans l'*Apologeticum* qu'un reflet inversé, quand l'auteur, après avoir montré l'inanité des dieux païens et le mépris que leur portent les païens eux-mêmes, ajoute ironiquement (*Apol.* 13, 8, trad. Waltzing): « mais il est naturel que vous accordiez aux empereurs défunts les honneurs de la divinité, puisque vous les leur rendiez déjà pendant leur vie. Vos dieux vous sauront gré, que dis-je? ils se féliciteront de voir leurs maîtres devenir leurs égaux » — leurs « maîtres », puisque les idoles ne doivent leur salut qu'à la protection des empereurs — ; quelques pages plus haut, Tertullien, reprenant une idée lancée par Méliton, a cité l'apothéose impériale comme un exemple du processus de divinisation des morts, tel qu'Evhémère l'avait décrit (*Apol.* 10, 10). Cette différence de traitement entre l'*Ad nationes* et l'*Apologeticum* n'a rien d'étonnant : écrivant un plaidoyer fictif, comme pour défendre les chrétiens devant les tribunaux, Tertullien ne s'attarde pas à démontrer la vanité d'un rite à l'égard duquel les païens eux-mêmes ne cachaient pas leur scepticisme, mais concentre sa dialectique sur les deux accusations qui composent ce qu'il appelle *summa... causa, immo tota* (10, 1) : *deos... non colitis et pro imperatoribus sacrificia non penditis* (*ibid.*)

Le deuxième grief, qui nous intéresse ici, s'articule en trois points : 1) les chrétiens refusent de sacrifier aux dieux païens pour le salut de l'empereur, 2) ils refusent de prêter serment par le Génie de l'empereur, 3) en s'abstenant même de participer aux fêtes en l'honneur de l'empereur, ils prouvent qu'ils sont de mauvais citoyens, des *hostes publici*. Sur le premier point, la réponse était facile ; Tertullien, ayant démontré précédemment que les dieux païens étaient des morts fictivement divinisés ou des démons, que les chrétiens, en tout cas, en étaient infiniment convaincus, n'a pas de peine à justifier leur refus de demander le salut de l'empereur à des idoles qui, loin de pouvoir l'assurer, ne devaient leur

propre conservation qu'à sa protection et d'abaisser ainsi l'empereur au niveau de ce qui lui est inférieur ; Tertullien exploite ici une idée que nous avons vu s'esquisser chez Méliton (*supra* p. 114) ; à cette réfutation, l'auteur juxtapose la doctrine chrétienne du pouvoir profane : c'est du vrai Dieu que l'empereur, comme tous les détenteurs d'une puissance quelconque, tient son autorité et son salut<sup>1</sup> ; c'est donc à lui que les chrétiens adressent leurs prières *pro imperatoribus* (*Apol.* 28, 2-30), comme l'avait déjà affirmé Justin (*I Apol.* 17, 3) et comme le faisaient les juifs (*supra*, p. 105)<sup>2</sup>.

Le serment par le Génie de l'empereur était devenu le plus solennel et le plus respecté de tous : Tertullien l'a rappelé précédemment (*Apol.* 28, 2) ; comme les chrétiens refusaient de le prêter, les représentants du pouvoir avaient là un critère sûr pour les reconnaître et ne se faisaient pas faute d'y recourir, à en croire les *Actes des martyrs* (*M. Scill.* 3 ; *M. Polyc.* 9 ; *M. Apoll.* 4, 6 ; etc.) ; Tertullien s'efforce donc d'être clair et précis : les chrétiens refusent de jurer par le Génie de l'empereur parce que les génies sont des démons — identification que les païens avaient faite depuis long-temps — et qu'aux yeux des chrétiens il n'y a que de mauvais démons, rebelles à Dieu et malfaisants (32, 2 ; cf. 22-23) ; en revanche, les chrétiens acceptent de prêter serment par le salut de l'empereur, qui est voulu par Dieu (32, 2) — inutile d'ajouter que les chrétiens entendaient *salus* au sens courant du terme et non pas comme la personnification divinisée qui avait depuis le IV<sup>e</sup> siècle son temple sur le Quirinal —. Cependant, l'apologiste ne s'en tient pas là : il aborde franchement la question de fond, qui est de savoir si l'empereur vivant est dieu ou non ; sur ce point non plus, aucune équivoque : l'empereur est nécessairement l'élu du

<sup>1</sup> Voir *supra*, pp. 110 sq, les textes des apôtres et de Clément de Rome.

<sup>2</sup> Mais les juifs, eux, envoyaient à l'empereur copie des prières qu'ils prononçaient pour lui dans les synagogues (cf. J. JUSTER, *op. cit.*, I 344-347).

vrai Dieu — *eum quem dominus noster elegit* (33, 1) —, formule que Waltzing a rapprochée à juste titre de celle que Pline le Jeune avait appliquée à Trajan : *ab Ioue ipso ... repertus, electus ... inter aras et altaria* (*Paneg. 1, 5*)<sup>1</sup> ; par conséquent, les chrétiens lui doivent *religio atque pietas* (33, 1) — l'auteur latin joue habilement de la valeur ambiguë de ces mots — et ils le recommandent d'autant plus efficacement à leur Dieu qu'ils le placent immédiatement au-dessous de lui (33, 2). Mais en aucun cas un chrétien ne peut appeler l'empereur « Dieu » : ce serait un mensonge et une moquerie (33, 1) ; ici, Tertullien, avec plus de brio que de sérieux, se réfère à la tradition romaine : il évoque (33, 4) l'usage immémorial qui voulait que, lors des triomphes, on criât derrière le char du triomphateur *Hominem te memento !* — comme si les *imperatores* de la République pouvaient être assimilés aux maîtres de l'Empire — ; il rappelle (34, 1) qu'Auguste ne voulait pas qu'on l'appelât *Dominus*, titre réservé à Dieu — lui-même n'accepterait de donner ce nom à l'empereur qu'avec son sens banal de « Monsieur » — ; il fait même appel (34, 4), non sans humour, à l'esprit superstitieux des Romains : « c'est un mauvais présage — *maledictum* — de donner le titre de Dieu à César avant son apothéose ». Pour un chrétien, en tout cas, ce serait un crime de lèse-majesté divine, aussi redoutable par ses conséquences que celui qui consiste à donner le nom d'empereur à un autre que celui qui occupe le trône (34, 3).

Troisième reproche : les chrétiens se tiennent à l'écart des fêtes impériales ; cette fois, c'est au nom de la morale que répond Tertullien : les chrétiens célèbrent les fêtes des empereurs *conscientia potius quam lascivia* ; et il brosse un tableau poussé au noir de la liesse publique, lors de ces fêtes

<sup>1</sup> J.-P. WALTZING, *Tertullien : Apologétique. Comm. analyt., gramm. et histor.* (Paris 1931), p. 220. Nous citons l'*Apologeticum* d'après l'édition de Waltzing (Paris 1929), les autres ouvrages de Tertullien d'après le *Corpus christianorum* (2 vol., Turnhout 1954).

(35, 1-3) ; emporté par l'outrance de son rigorisme, il va jusqu'à blâmer ceux qui, selon lui, transforment, ces jours-là, leur maison en lupanar, simplement parce qu'ils suspendent à leurs portes des lampes et des branches de laurier comme on en voyait à la porte des courtisanes (35, 4) ; qu'il y ait dans cette assimilation abusive bien plus qu'un effet de style, c'est ce que prouve une page du *De idololatria* (chap. 15), rédigée entre 208 et 212 : renchérissant sur ce qu'il avait écrit dans l'*Apologeticum*, Tertullien condamne impitoyablement les chrétiens qui ornent leurs portes de laurier et de lampes aux fêtes de l'empereur ; ce faisant, ils transforment leurs maisons non seulement en lupanars, mais en temples païens, car intrinsèquement cette décoration est un honneur rendu non pas au vrai Dieu, quoiqu'on puisse dire, mais en apparence à César — ce qui est de l'idolâtrie —, en réalité aux démons de la porte — ce qui est pire encore — ; dans cet intervalle de douze à quinze ans, deux des préoccupations dominantes de Tertullien ont pris un caractère obsessionnel : la haine des plaisirs et la hantise des démons. Pour en revenir à l'*Apologeticum*, l'évocation du dévergondage auquel se livrent les païens, sous prétexte de manifester leur attachement à l'empereur, et qui contraste avec la retenue des chrétiens, a pour corollaire, en forme de rétorsion, une peinture féroce de l'hypocrisie de ces mêmes païens, qui, à tous les échelons de la société, par leurs propos, leurs convoitises et leurs actes, s'emploient à miner ou à ruiner le pouvoir et la sécurité de l'empereur, quand ils n'attendent pas à sa vie même (*Apol.* 35, 5-13).

A cette triple justification du refus des chrétiens de s'associer au culte impérial, sous quelque forme que ce soit, répond l'affirmation, inlassablement répétée, de leur loyalisme : ils invoquent leur Dieu, le vrai Dieu, pour le salut de l'empereur, par le seul moyen efficace, la prière secrète et sincère (30, 4-5) ; ils obéissent ainsi à l'Ecriture, qui leur prescrit de prier pour les détenteurs du pouvoir, même s'ils se con-

duisent en ennemis (31, 2-3), et Tertullien cite le fameux verset de Paul (*I Tim.* 2, 1; cf. *supra*; p. 111); ils respectent dans la personne de l'empereur l'élu de Dieu (33, 1) et célèbrent ses fêtes dans l'intimité de leur conscience (35, 1); le loyalisme des chrétiens est commandé par leur code moral, qui leur interdit de vouloir du mal et leur ordonne de faire du bien à n'importe lequel de leurs semblables (36, 2-4). S'adressant aux chrétiens eux-mêmes, dans le chapitre déjà cité du *De Idololatria*, Tertullien leur rappellera, plus discrètement, cet impératif: armé non seulement des textes néo-testamentaires habituels — la parole du Christ sur le tribut qui revient à César, les versets de Paul —, mais aussi du livre de *Daniel*, qui relate la résistance victorieuse des Trois Frères à la volonté de Nabuchodonosor d'imposer le culte de sa personne (*Dan.* 3) et le combat glorieux de Daniel contre une entreprise semblable de Darius le Grand (*Dan.* 6), Tertullien définit strictement la façon dont le chrétien doit s'acquitter des *honores regum atque imperatorum*: *in omni obsequio esse nos oportere..., sed intra limites disciplinae* (15, 8).

Nous pourrions arrêter ici notre analyse des textes de Tertullien; de fait, on constate que, dans une page de son libelle *Ad Scapulam*, écrit vers la fin de l'année 212, avec la même intention que l'*Apologeticum*, mais à l'adresse du gouverneur de la Proconsulaire, l'apologiste se borne à condenser, dans un ordre différent, les points essentiels de son argumentation antérieure (*Scap.* 2, 5-9). Cependant, on voudrait en savoir davantage sur les sentiments intimes de Tertullien, sur ce qu'il pense au fond de lui-même des rapports entre le christianisme et l'Empire, et de leur avenir: le loyalisme qu'il affiche est-il exempt d'arrière-pensée? Quelle issue escompte-t-il du conflit qui oppose la religion nouvelle au pouvoir impérial? Ce problème épineux déborde le cadre de notre exposé et a déjà été longuement traité par les exégètes les plus éminents de Tertullien, en particulier Charles Guignebert, Paul Monceaux et, plus récemment, Denis van Berchem

et Jean-Michel Hornus<sup>1</sup> ; nous ne pouvons ici ni en reprendre l'examen approfondi, ni l'écluder complètement, si nous voulons apprécier à sa juste valeur le seul développement substantiel que nous ait légué l'apologétique sur le culte du souverain.

Pour Tertullien comme pour un certain nombre de chrétiens des deux premiers siècles, l'issue du combat entre le pouvoir impérial et le christianisme se situe dans une perspective eschatologique et apocalyptique ; un passage curieux de l'*Apologeticum* (32, 1) propose une raison supplémentaire au loyalisme des chrétiens : « nous savons que la terrible catastrophe suspendue au-dessus de la terre entière, et la clôture du temps elle-même, qui nous menace d'horribles calamités, n'est retardée que par le répit accordé à l'Empire romain. Nous ne tenons nullement à faire cette expérience et, en demandant qu'elle soit retardée, nous contribuons à la longue durée de l'Empire romain » (trad. Waltzing)<sup>2</sup> ; rappelée un peu plus loin (39, 2) — *oramus etiam pro imperatoribus, pro ministeriis eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis* — et dans la page déjà citée de l'*Ad Scapulam* (2, 6), cette idée a son origine dans les fameux versets de la *Deuxième Epître aux Thessaloniciens* (2, 3-12), où Paul, invitant les fidèles à la patience et au calme, leur annonce que la parousie du Seigneur n'est pas

<sup>1</sup> Ch. GUIGNEBERT, *Tertullien. Etude de ses sentiments à l'égard de l'Empire et de la société civile*, Paris 1901 ; Paul MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe. I Tertullien et les origines* (Paris 1901), 244-290 ; D. van BERCHEM, Le « De pallio » de Tertullien et le conflit du christianisme et de l'Empire, *MusHelv* I (1944), 100-114 (trad. allemande in *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt 1971, 106-128) ; J.-M. HORNUS, Etude sur la pensée politique de Tertullien, *RHPhR* 18 (1958), 1-38.

<sup>2</sup> *Apol.* 32, 1 : *est et alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus, etiam pro omni statu imperii rebusque romanis, qui uim maximam uniuerso orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem romani imperii commeatu scimus retardari. Itaque nolumus experiri et, dum precamur differri, romanae diuturnitati fauemus.*

imminente et ne se produira qu'après la manifestation de « l'Être perdu » — *filius perditionis* —, de « l'Adversaire » — *qui aduersatur* —, appelé « l'Antichrist » dans les *Epîtres* de Jean (*I Io.* 2, 18 ; 4, 3 ; *II Io.* 7) ; cette manifestation est retardée par une cause ou un être mystérieux — *quid detineat...*; *qui tenet nunc* =  $\tau\delta\ \kappa\alpha\tau\epsilon\chi\delta\eta\ \delta\ \kappa\alpha\tau\epsilon\chi\delta\omega\nu$ , —, que Tertullien identifie avec le « système romain », comme le prouve une glose de l'auteur insérée dans son *De resurrectione mortuorum* (24, 18) : *qui nunc tenet, donec de medio fiat* (= *II Thess.* 2, 7), *quis nisi Romanus status, cuius abscessio in decem reges dispersa Antichristum superducet?* C'est ce « système », cet ordre du monde, dont l'éclatement au profit de « dix rois » amènera, d'après l'*Apocalypse* johannique (17, 12-14), l'éphémère et catastrophique parousie de Satan, prodrome de la parousie du Seigneur. Or, dans d'autres textes, destinés aux lecteurs chrétiens, Tertullien ne se borne pas à appeler à grands cris cette même fin des temps, ce *regnum Dei* que les âmes des martyrs attendent impatiemment pour être vengées, il s'en prend à ceux qui « réclament une sorte d'ajournement pour le monde profane, alors que le règne de Dieu, dont nous implorons la venue, tend à la consommation de ce monde » (*Orat.* 5, 1 ; cf. 5, 3-4 ; *De resurr. mort.* 22, 2 ; *Spect.* 30, 2-3) <sup>1</sup> ; comment douter que l'auteur exprime ici le fond de sa pensée et qu'ailleurs il allègue, *ad usum paganorum*, une opinion répandue sans doute chez de nombreux fidèles, mais qu'il condamne, pour sa part, sans équivoque ?

On a relevé des discordances analogues, qui s'expliquent de la même façon, entre le tableau rassurant de la partici-

<sup>1</sup> *Orat.* 5, 1 : *itaque si ad Dei uoluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repraesentatio, quomodo quidam protractum quendam saeculo postulant, cum regnum Dei, quod ut adueniat oramus, ad consummationem saeculi tendat?* P. MONCEAUX (*op. cit.*) se réfère à ce texte, sans mettre suffisamment en lumière la contradiction formelle avec *Apol.* 32, 1. Sur le problème difficile du  $\kappa\alpha\tau\epsilon\chi\delta\eta$ , voir en dernier lieu O. CULLMANN, *Christ et le temps* <sup>2</sup> (Neuchâtel-Paris 1966), 114-116 (nous devons cette référence à l'érudition de notre collègue W. den Boer).

pation des chrétiens aux activités sociales, militaires, économiques du « siècle », tel qu'il est présenté dans l'*Apologeticum*, et les consignes pressantes d'abstention que Tertullien (*Idol.* 24, 2) prodigue à ses coreligionnaires et qui aboutissent à cette conclusion radicale : *exeundum de saeculo erit*<sup>1</sup>.

Pour en revenir à l'attitude de l'apologiste à l'égard du pouvoir impérial, il est clair qu'il applique dans leur acceptation la plus restreinte les préceptes bibliques imposant l'obéissance aux autorités établies, le paiement de l'impôt et les prières pour les chefs d'Etat, même persécuteurs ; à ses yeux, l'empereur a beau tenir son pouvoir de Dieu et n'être pas personnellement responsable, dans la plupart des cas, des persécutions contre les chrétiens, il est le chef de ce monde profane, de ce « système » dans lequel les démons sont installés et à l'abri duquel ils exercent leur malaisance ; sans doute, ce sont ces derniers qui « ont dressé les gouverneurs à forcer les chrétiens de sacrifier pour le salut de l'empereur » (*Apol.* 28, 2) et qui les utilisent comme instruments de la persécution (*Fug.* 2, 1-2) ; mais reporter sur les démons et les agents du pouvoir impérial toute la responsabilité des maux du « siècle » pour en décharger les épaules de l'empereur, la ficelle est un peu grosse ; qui croira qu'elle ait trompé Tertullien lui-même ?

Il est vrai que certains empereurs ont entrevu la véritable valeur de la révélation chrétienne et ont cherché à favoriser sa diffusion : c'est du moins ce qu'affirme Tertullien quand il s'adresse aux gouverneurs (*Apol.* 5, 2 et 5-8 ; *Scap.* 4, 5-6) ; mais la déformation historique est si flagrante, en particulier dans le cas de Septime-Sévère, dont le règne était précisément marqué par une recrudescence de la répression, qu'on a peine à admettre la sincérité de l'avocat. De toute façon, un autre passage, souvent cité, de l'*Apologeticum* lui-même (21-24) semble bien exclure la possibilité d'une

<sup>1</sup> Cf. P. MONCEAUX, *op. cit.*, 288 sq. ; D. van BERCHEM, *op. cit.*, 104 sqq.

adhésion des empereurs au christianisme : après avoir affirmé que Ponce-Pilate, lorsqu'il envoya son rapport à Tibère sur la Crucifixion et la Résurrection, était « déjà chrétien de cœur », il ajoute que « les Césars aussi auraient cru au Christ <sup>1</sup>, si les Césars n'étaient pas nécessaires au siècle ou si les Césars avaient pu être aussi chrétiens », c'est-à-dire, comme le précise Waltzing dans sa traduction, « chrétiens en même temps que Césars » <sup>2</sup> ; donc, comme presque tous les habitants de l'Empire, Tertullien est convaincu, d'une part que le régime impérial est le seul système qui permette au monde profane de subsister, d'autre part que la fonction impériale ne pouvait pas être exercée par un chrétien. Charles Guignebert, relevant dans cette phrase l'opposition du plus-que-parfait *potuissent* et de l'imparfait *essent*, en conclut que l'auteur ne rejettait pas totalement l'éventualité d'une conversion des Césars, dans un avenir indéterminé <sup>3</sup> ; de fait, une telle perspective était bien celle des apologistes du II<sup>e</sup> siècle, de Méliton de Sardes notamment, qui prévoyait ce qui devait effectivement se réaliser un siècle et demi plus tard <sup>4</sup> ; il n'est pas impossible qu'en 197 Tertullien ait encore suivi cette ligne de pensée, mais il nous paraît plus vraisemblable que, dès cette date, l'influence du courant johannique l'emportait, chez lui, sur celle de la tradition paulinienne, qui avait prévalu au II<sup>e</sup> siècle (bien qu'il s'en réclamât encore pour les besoins de la cause), qu'elle imposait à son esprit comme une certitude l'incompatibilité entre la survie du monde profane et la victoire du christianisme. A ses yeux, Rome, centre vital de l'Empire dont le destin se confond avec celui du

<sup>1</sup> On sait que, selon Tertullien, Tibère aurait tenté de faire agréer par le Sénat la religion du Christ (*Apol.* 5, 1-2).

<sup>2</sup> *Apol.* 21, 24 : *sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo aut si et christiani potuissent esse Caesares.*

<sup>3</sup> Ch. GUIGNEBERT, *op. cit.*, 38-42.

<sup>4</sup> Mel. *Fr. Syr.*, in *PG* V 1230, B 14-16 ; C 3-11 ; cf. Mel. ap. Eus. *H.E.* IV 26, 7-8 ; M. MESLIN, *Le christianisme dans l'Empire romain* (Paris 1970), 71-76 ; 93-105.

« siècle », est bien la « nouvelle Babylone » dénoncée avec violence par Jean (*Coron.* 13, 13 ; cf. *Apoc.* 14, 8 ; 17, 1-9 et 18 ; 18, 1-8), la cité du Diable vouée au feu implacable du Dieu vengeur lors de la consommation du « siècle ». La même tendance apocalyptique oriente, vers la même époque, la pensée d'Hippolyte de Rome, pour qui, suivant le vigoureux raccourci de Michel Meslin, « l'unité politique [de l'Empire romain] est la caricature satanique de l'unité de l'Eglise et l'Empire fondé par Auguste n'est qu'un avatar du règne de Satan »<sup>1</sup>.

Bien que la doctrine néo-testamentaire du pouvoir royal et l'interprétation du *κατέχον* paulinien comme le *Romanus status*, peut-être aussi l'illusion que certains empereurs avaient pu être ébranlés par la révélation du Christ, retiennent Tertullien d'identifier purement et simplement tous les Césars à des créatures de Satan, c'est dans son œuvre qu'on voit se cristalliser l'opposition entre les deux Maîtres, qui exigent l'un et l'autre de leurs serviteurs un dévouement exclusif, le *Dominus* terrestre, le *Princeps* du « siècle », abusivement paré des honneurs divins, et le seul vrai Dieu, celui des chrétiens (cf. par exemple *Coron.* 2, 1 et 3).

Le mot de la fin nous sera fourni par le dernier chapitre du *De spectaculis* (30, 3) : aux spectacles corrupteurs du « siècle », longuement dénoncés au cours de l'ouvrage, l'auteur oppose la vision exaltante de l'*aduentus Dei* ; ce *spectaculum in proximo* lui offre « de quoi se réjouir et s'enthousiasmer, à la vue de tant de si grands rois, dont on proclamait l'accès au ciel, gémissant en chœur au fond des ténèbres, avec Jupiter en personne et leurs témoins eux-mêmes à la vue des gouverneurs persécuteurs du nom du Seigneur, consumés par des flammes plus cruelles que celles qu'avait allumées leur propre cruauté et qu'avait bravées la résis-

<sup>2</sup> M. MESLIN. *op. cit.* 95, d'après Hippol., *De Christo et Antichristo*, 25, 49.

tance des chrétiens ! »<sup>1</sup> La présence comique de Jupiter est justifiée par l'assimilation évhémériste des prétendus dieux païens à des souverains défunt, mais surtout par le faux serment que prêtaient en son nom, lors des cérémonies de l'apothéose impériale, ces *testes* officiels qui servaient de cible aux apologistes depuis Justin et qu'on voit ici partager le sort pénible des souverains dont ils avaient mensongèrement garanti l'ascension au ciel. Ces empereurs sont soigneusement distingués des persécuteurs, c'est-à-dire des gouverneurs instruments de Satan ; la nature et peut-être la gravité de la peine semblent répondre à celles de la faute : les ténèbres pour les uns, qui avaient follement prétendu à la divine lumière de l'empyrée, le feu pour les autres, coupables d'avoir brûlé les martyrs. A prendre ce texte à la lettre, on serait tenté d'en inférer que, dans la pensée de Tertullien, la seule faute des empereurs a consisté à se faire passer pour dieux après leur mort, c'est-à-dire à imposer le culte impérial, et qu'ils ne seront punis que pour cela, par la seule privation de la lumière céleste ; la thèse soutenue dans l'*Apologeticum* le serait donc en toute sincérité : les empereurs sont les élus de Dieu, investis par lui de la mission providentielle de gérer le monde et de retarder sa destruction finale ; qu'ils renoncent à l'apothéose et au culte impérial, et toute cause de désaccord disparaîtra entre l'empereur et les chrétiens, ou, ce qui revient au même, entre les empereurs et Dieu. Mais il faut lire la suite du texte, où l'auteur dépeint avec plus de verve littéraire que de charité chrétienne le supplice d'autres catégories de païens, et tenir compte de la recherche stylistique, particulièrement sensible dans ce « finale » : les philosophes rougiront devant leurs disciples de la honte de s'être

<sup>1</sup> *Spect. 30, 3* : ... *ubi gaudeam, ubi exultem, spectans tot ac tantos reges, qui in caelum recepti nuntiabantur, cum ipso Ioue et ipsis testibus in imis tenebris congemescentes?* *Item praesides persecutores dominici nominis saeuioribus quam ipsi flammis saeuierunt, insultantibus contra christianis, liquescentes?* (Trad. Beaujeu).

trompés... et de la lueur des flammes ; les poètes découvriront, le cœur battant, que leur juge est le Christ et non pas Minos et Rhadamante ; les tragédiens feront retentir leur belle voix, mais sur leurs propres malheurs ; les acteurs de bas étage se montreront plus corrompus que de leur vivant, mais corrompus par la morsure des flammes ; les athlètes, au lieu de s'exercer au gymnase, seront frappés par des traits de feu. C'est donc bien le feu qui constitue le châtiment courant ; cependant, en dehors des empereurs et des faux témoins de leur apothéose, deux autres catégories de coupables sont représentées sans accompagnement de flammes : les poètes et les tragédiens ; cela ne veut pas dire qu'ils échappent à ce genre de supplice ; mais l'auteur, qui a manifestement choisi pour chaque groupe de païens une variété de tourments correspondant à son activité sur terre, a évoqué le poète palpitant d'émotion et l'acteur tragique tonitruant, sans préciser la nature de leur supplice ; or, aux yeux d'un chrétien, quel est le trait à la fois le plus scandaleux et le plus ridicule dans la conduite des empereurs, celui qui prête le mieux à un contraste savoureux ? Leur prétention à l'apothéose astrale ; l'auteur nous les montre donc plongés dans les ténèbres ; cela ne signifie pas que le feu les épargne. D'ailleurs, le châtiment réservé aux diverses catégories de coupables n'est pas proportionné à la gravité des fautes commises : les Césars, Jupiter et les témoins parjures sont logés à la même enseigne ; comédiens, athlètes et philosophes subissent le même traitement que les persécuteurs, dont les crimes sont pourtant incommensurables. En réalité, tous les païens qui ont pactisé peu ou prou avec les démons sont également damnés ; avec un humour féroce, l'auteur nous en montre plusieurs espèces remarquables : les professionnels des spectacles, qui sont spécialement attaqués dans l'ouvrage, mais d'abord les trois sortes d'ennemis les plus redoutables du vrai Dieu : les maîtres de ce monde, rivaux du Christ, les persécuteurs des chrétiens et les grands penseurs du paga-

nisme ; les variantes dans les peines qui leur sont infligées ne répondent qu'à des intentions d'ordre littéraire.

Ainsi donc, la polémique contre le culte impérial prend chez Tertullien une nouvelle dimension : non seulement elle passe au premier plan dans son entreprise apologétique, mais l'analyse comparative des textes révèle ce qu'elle signifiait en réalité pour lui ; la défense du droit des chrétiens à se dispenser de rites incompatibles avec leurs convictions religieuses n'est qu'une opération particulière, dont les véritables intentions sont partiellement dissimulées, dans une offensive générale, nous dirions aujourd'hui une « contestation globale », qui vise l'ensemble de la *Romanitas* — le premier exemple de ce mot se trouve dans le *De pallio* 4, 1 —, y compris les souverains qui, en assurant l'unité et la survie de l'Empire, retardent l'avènement du Christ impatiemment désiré.

Après l'*Apologeticum*, le culte impérial retombe à la place modeste qu'il occupait dans les apologies du II<sup>e</sup> siècle. Sur ce sujet comme sur les autres, Minucius Felix a puisé dans l'œuvre de son illustre compatriote d'Afrique du Nord, mais n'en a retenu que ce qui lui paraissait convenir à un dialogue philosophique et académique, c'est-à-dire fort peu de chose ; à la fin de son résumé de la théorie d'Evhémère (*Oct.* 20, 5-24), il glisse une allusion à Romulus, à Juba et aux *divi ceteri reges*, dont l'apothéose n'est qu'un hommage rendu à leur *emerita potestas* (24, 1 : cf. Tert. *Apol.* 24, 8 ; 21, 3 ; *Nat.* II 13, 1) ; et il ajoute que les souverains eux-mêmes ne veulent pas devenir dieux au prix de leur vie (24, 2), développant ainsi un passage de Tertullien (*Apol.* 33, 3) inspiré peut-être par le « refusal of divine honours » des premiers Césars, mais plus probablement par le mot célèbre de Vespasien mourant (*Vae, puto, deus fio*, Suet. *Vesp.* 23, 8).

Parmi les penseurs chrétiens d'Alexandrie, Clément et, un siècle plus tard, Athanase ne mentionnent l'apothéose et le culte des souverains que comme le dernier des processus

générateurs de faux dieux, après la divinisation des astres, des produits de la terre, des passions etc ...<sup>1</sup> : Clément énumère ainsi sept sortes de faux dieux, Athanase en compte dix, d'ailleurs assez différentes ; le mérite de ces classifications, dont Athénagore avait, le premier d'entre les apologistes, donné l'exemple (*Suppl.* 19-29; cf. *supra*, p. 114), est de dépasser l'évhémérisme : la promotion des rois défunts au rang divin n'est plus, comme chez Evhémère, la clef unique pour rendre compte de la genèse des dieux, elle intervient parmi d'autres facteurs, que l'on s'efforce de distinguer et de classer ; Cicéron déjà avait pratiqué cette méthode dans le *De natura deorum*. Clément cite de nombreux exemples, vrais ou faux, de souverains divinisés (*Prot.* IV 54 sq.), entre autres ceux de Philippe II de Macédoine et de son fils Alexandre — sans oublier l'inévitable Antinoüs (*Prot.* IV 49) —, mais ne fait aucune mention du culte impérial ; Athanase, qui écrit son *Contra paganos* après la reconnaissance officielle de la religion chrétienne, cite l'apothéose des empereurs, suivant l'usage établi par Méliton, comme preuve à l'appui de la thèse d'Evhémère, non sans une allusion faussement naïve à une possible survivance actuelle de ce rite ancien (chap. 9) : « Et ne va pas t'étonner et penser que ce que je dis là n'est pas croyable, puisque cela s'est passé il n'y a pas bien long-temps, et que peut-être actuellement encore, le Sénat romain met par décret au nombre des dieux les empereurs qui ont régné dès le début, ou du moins ceux qu'il lui plaît et qu'il en juge dignes, et il décide qu'il faut les honorer comme des dieux » (trad. Camelot, Paris 1947)<sup>2</sup> ; l'auteur esquisse une brève réfutation, déjà présentée par Tertullien, d'après laquelle, pour faire des dieux, il faudrait être Dieu (*Apol.* II 2), puis reproduit *in extenso* le texte même de la page du *Livre*

<sup>1</sup> Clem. Alex. *Prot.* II 26 ; Athan. *Contra paganos* 9-10.

<sup>2</sup> On admet généralement que le *Contra paganos* a été écrit avant 323, en tout cas avant la mort de Constantin.

*de la Sagesse* (14, 12-21) si souvent utilisée dans la littérature apostolique et apologétique (*supra*, p. 113), sur la divinisation des morts.

Le plus original des apologistes alexandrins, Origène, ne consacre que quelques lignes au culte impérial, dans sa réfutation du *Discours véritable* de Celse, mais elles font apparaître une divergence entre païens et chrétiens qui est au cœur même du conflit : Celse avait reproché aux chrétiens leur refus de jurer par la Τύχη de l'empereur ; Origène n'a aucune peine à répliquer, comme Tertullien l'avait fait un demi-siècle plus tôt, que, si une telle formule de serment a un sens, elle implique la confiance dans un démon et que « nous devons mourir plutôt que de jurer par un démon pervers et perfide » (*Cels.* VIII 65 ; *supra*, p. 118) ; cependant Celse avait ajouté une considération intéressante à sa critique de l'obstination chrétienne : « même si l'on ordonne de jurer par un empereur parmi les hommes, il n'y a rien à craindre ; car les choses de la terre lui ont été remises et tout ce que l'on reçoit en cette vie, on le reçoit de lui »<sup>1</sup> ; ce texte permet de saisir sur le vif un glissement qui, sous l'influence de la propagande officielle et peut-être en réaction contre la contestation païenne, s'est opéré dans la mentalité collective à partir de la doctrine d'un Pline le Jeune et d'un Dion de Pruse : la délégation de pouvoir donnée à l'empereur par le Dieu souverain n'est plus seulement d'ordre politique et administratif, elle englobe toutes « les choses de la terre », comme le dit Celse ; le Dieu suprême est relégué au plus haut des cieux — à la même époque, Apulée expose clairement cette théologie de *Iuppiter Exsuperantissimus* dans son *De Platone* et dans son adaptation du *De mundo* —, l'empereur est le grand intercesseur entre ce Dieu lointain et les habitants de l'œcoumène, la puissance qu'il a reçue de lui transcende

<sup>1</sup> *Cels.* VIII 67 : δέδοται γὰρ τούτῳ τὰ ἐπὶ γῆς, καὶ διὰ τοῦ λαμβάνης ἐν τῷ βίῳ, παρὰ τούτου λαμβάνεις.

la nature, son être même participe du divin grâce au démon qui l'habite, il est le Kosmokratôr pour la terre et pour ainsi dire le Roi-Dieu. Origène ne pouvait évidemment pas laisser passer sans protester une telle déclaration, même s'il ne faut y voir qu'une boutade reflétant l'opinion commune, et il répond brièvement qu'elle est fausse puisque les hommes reçoivent directement de Dieu les fruits de la terre qu'il a créés pour leur nourriture (VIII 67).

L'Africain Arnobe et son élève Lactance ne font guère progresser le débat ; cependant la rhétorique ingénieuse d'Arnobe nous vaut deux courts passages qui ne manquent pas de sel : dans le premier, l'auteur met en parallèle la servilité des païens, qui multiplient les actes d'adoration à l'adresse de leurs souverains, et l'impiété de ces souverains qui pillent leurs temples, violent leurs femmes et leurs filles et ravagent leurs cités par le massacre ou l'exil des meilleurs d'entre eux<sup>1</sup> ; l'autre texte oppose, en une série d'antithèses, l'orgueil sacrilège des païens, qui croient pouvoir par eux-mêmes accéder à l'immortalité astrale, et l'humilité des chrétiens, qui s'en remettent à Dieu du soin de fixer le destin de leur âme (II 33). Lactance se borne à résumer, une fois de plus, la théorie d'Evhémère, avec le traditionnel exemple de la consécration des Césars (*Inst. I 15, 6*) et à signaler que ce sont les démons qui sont responsables de la divinisation des souverains défunts comme de toute idolâtrie (*Inst. II 16, 3 ; Epit. 23, 4*).

L'histoire de l'apologétique des premiers siècles ne s'arrête pas avec la victoire de l'Eglise ; en dehors d'Athanase, dont nous avons parlé précédemment, Firmicus Maternus, Eusèbe de Césarée, Orose, Diodore de Tarse, Théodore de

<sup>1</sup> *Nat. I 64* : *tyrannos ac reges uestros, qui postposito deorum metu donaria spoliant populanturque templorum, qui proscriptiōnibus exilis caedibus nudant nobilitatibus ciuitates, qui matronarum pudorem ac uirginum ui subruunt atque eripiunt licentiosa, appellatis indigentes atque diuos, et quos odiis acrioribus conueniebat a uobis carpi, puluinaribus aris templis atque alio mactatis cultu ludorum et celebritate natalium.*

Mopsueste, Cyrille d'Alexandrie, Théodore de Cyr, saint Augustin lui-même et d'autres ont poursuivi, aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, la lutte contre les tenants du paganisme ; le culte du souverain n'y occupe pratiquement aucune place<sup>1</sup>. Cependant la polémique n'est pas éteinte : elle se tourne contre les chrétiens eux-mêmes, qui perpétuent, à l'adresse des empereurs chrétiens et de leurs effigies, bon nombre des rites d'adoration qu'ils avaient refusés aux empereurs païens, parfois au prix de leur sang, et la nouvelle théologie du pouvoir impérial, telle que la formulent un Eusèbe ou un Végèce, ressemble comme une sœur à celle des théoriciens païens<sup>2</sup> ; mais ce n'est plus l'affaire des apologistes de mener le combat contre les abus de ce genre : ceux qui s'en chargent s'appellent Philostorge, Jérôme, Ambroise, Jean de Damas ; et ce n'est pas notre affaire d'en suivre les développements.

Il nous reste encore, en guise de conclusion, à dresser rapidement le bilan de cette étude. Ce qui frappe surtout, c'est de constater combien il est mince : à l'exception de Tertullien, aucun des apologètes n'a consacré plus de quelques lignes au culte impérial, soit sur le mode ironique, soit pour illustrer par un exemple actuel la théorie d'Evhémère ; pourtant n'est-ce point parce que les chrétiens refusaient de

<sup>1</sup> Au fil de ses œuvres variées, Eusèbe est amené à citer de nombreux cas où juifs et chrétiens, en particulier des martyrs, ont manifesté leur opposition au culte du souverain et à rappeler que la divinisation des morts était un moyen de faire des faux dieux (*L.C.* 13). Mais l'Empire chrétien effaça progressivement l'image des empereurs païens ; on en trouve une preuve surprenante dans la puissante apologie de Théodore de Cyr : au livre VIII de sa *Thérapeutique des maladies helléniques*, peu après avoir résumé la théorie d'Evhémère appliquée à Héraclès, Asclépios, etc., et cité, à cette occasion, le bel Antinoüs, mais non pas les *divi* (chap. 12-28), l'auteur déplore que les plus grands chefs d'Etat, en particulier les empereurs romains antérieurs à la paix de l'Eglise, n'aient obtenu ni tombeaux grandioses (!) ni repas publics, et ne souffle pas mot de l'apothéose et du culte impérial (chap. 60-61) ; il est vrai que la longue survie de ces rites dans l'Empire chrétien avait dû estomper le souvenir de leur origine, surtout en Orient. Cf. cependant *infra*.

<sup>2</sup> Cf. M. MESLIN, *op. cit.*, 108-115.

s'associer par le moindre geste ou la moindre parole à ce culte que les autorités les envoyèrent plus d'une fois à la mort? Et l'opposition irréductible entre la religion de l'Empereur-Dieu et celle du Christ-Dieu, l'une et l'autre également totalitaires, n'apparaît-elle pas à de nombreux historiens comme l'essence même du conflit entre paganisme et christianisme à cette époque<sup>1</sup>? Comment expliquer une telle discréption, qui nous semble paradoxale? Prudence calculée? Timidité? Répugnance ou impuissance d'intellectuel à sortir du monde poussiéreux des livres pour affronter les problèmes d'actualité? Peut-être, en certains cas; mais personne n'ignorait que les chrétiens refusaient de sacrifier pour le salut de l'empereur; les apologistes n'avaient pas peur du supplice et, convertis de fraîche date ou chrétiens de naissance, ils savaient mieux qu'on ne le pense parfois adapter leur polémique au public et à la situation de leur temps. Le public auquel ils s'adressaient était avant tout autre l'intelligentsia païenne; il se trouve que nous connaissons assez bien ses réactions, à travers le *Discours véritable* de Celse, dont Origène nous a transmis l'essentiel, et l'exposé antichrétien prêté par Minucius Felix à Cécilius et inspiré en partie des propos de Fronton; or, le premier, comme les apologistes eux-mêmes, ne dit que quelques mots, en passant, de l'attitude des chrétiens à l'égard du culte impérial, Cécilius n'en parle pas du tout. La conclusion s'impose: la controverse entre les apologistes et leurs adversaires païens était un débat de clercs, dans lequel la question du culte impérial ne tenait qu'une place infime; le problème n'était pas de savoir si les chrétiens avaient ou n'avaient pas le droit de refuser les gestes rituels que le pouvoir politique exigeait d'eux, mais de reconnaître ou non le dogme, l'idéal et le

<sup>1</sup> Voir les auteurs cités par L. CERFAUX et J. TONDRIAUX, *Un concurrent du christianisme: le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine* (Tournai 1957), 392, en particulier E. LOHMEYER, A. HARNACK et A. MEYER.

style de vie chrétiens comme dignes de supplanter la religion, la culture et la morale païennes ; aux yeux des responsables politiques et des masses conformistes, l'acte de désobéissance et la négation de la toute-puissance divine de l'empereur pouvaient bien constituer le délit ou le scandale majeur ; au plan idéologique, il n'y avait pas de discordance sérieuse entre la théologie du pouvoir impérial des païens et celle des chrétiens. Pour des raisons bien connues<sup>1</sup>, les dirigeants de l'Empire préféraient garder à leur portée l'arme juridique dont ils se seraient privés en reconnaissant au christianisme le caractère d'une *religio licita* ; les apologètes se rendaient compte qu'ils ne s'en dessaisiraient pas, aussi longtemps que la religion nouvelle n'aurait pas amélioré son « image de marque » et étendu son audience dans tous les milieux, mais plus spécialement parmi l'élite cultivée : tel est le but qu'ils se sont fixé. Ont-ils employé le meilleur moyen pour y parvenir ? Il nous est bien difficile d'en juger. Un seul d'entre eux, poussé par son humeur batailleuse, indigné aussi par la recrudescence d'une répression cruelle, a choisi de descendre dans l'arène et entrepris de justifier longuement le *non possumus* des chrétiens, devant le culte impérial ; a-t-il mieux servi pour autant la cause qu'il voulait défendre ? Avec plus de vigueur que les autres, il a tenté de démontrer qu'il fallait dissocier la politique et la religion, jusqu'alors inséparables dans la mentalité et les institutions romaines, que les chrétiens repoussaient le culte de l'empereur en tant que religion, mais qu'ils étaient les plus loyaux champions de son autorité politique ; las ! à chaque page, il laisse voir, souvent avec ostentation, parfois avec les pires menaces, que le séparatisme des chrétiens, loin d'être seulement religieux et moral, englobait la culture, la société, la défense et l'administration de l'Empire ; quelle créance

<sup>1</sup> Ces raisons ont été exposées avec une clarté remarquable par D. van BERCHEM dans le court article déjà cité (*supra*, p. 122, n. 1), pp. 100-103.

pouvait-on dès lors accorder à ses protestations de loyalisme ? En fin de compte, il est fort douteux que la rhétorique de Tertullien, brillante sans doute, mais d'autant plus inquiétante que le fanatisme y transparaît trop clairement, ait plus contribué à faire admettre par l'intelligentsia païenne l'attitude suspecte des chrétiens à l'égard du culte du souverain que la sage réserve de tous les autres apologistes, qui connaissaient au moins aussi bien que lui le public auquel ils s'adressaient.

*Post-scriptum.* — Au cours de ces entretiens, il est apparu de plus en plus clairement que le culte impérial a occupé une place mineure dans les croyances religieuses des populations et l'exposé de F. Millar a fait ressortir que l'obligation de sacrifier à l'empereur ou pour son salut a rarement été imposée aux chrétiens, et seulement comme moyen de vérifier s'ils étaient chrétiens ou non ; dans ces conditions, le vrai problème que nous posent les apologistes n'est pas de savoir pourquoi la plupart d'entre eux ont si peu parlé du culte du souverain, mais pourquoi Tertullien, seul entre tous, a présenté le refus de participer au culte impérial comme un des deux griefs majeurs articulés contre les chrétiens et entrepris de le justifier longuement. On peut lire *infra*, p. 166, les deux hypothèses que nous avons émises, à la suite de la conférence de F. Millar, pour tenter de répondre à cette question.

## DISCUSSION

*M. Calderone* : A proposito di Origene, vorrei fare una precisazione. Il Prof. Beaujeu ha detto — così, almeno, mi pare d'aver capito — che l'atteggiamento di Origene sarebbe di lealismo. Ricordo che nel commento alla lettera paolina ai Romani, a più riprese, sistematicamente, prende posizione nei riguardi dei precetti paolini, che richiedono soggezione alle *potestates sublimiores*, per negarne la validità : un atteggiamento di aperta critica e di rifiuto di ogni compromesso con l'autorità costituita ; chè anzi, Paolo sembra, in certo senso, accusato di accomodante lassismo, *Omnis potestas a Deo* ; ma anche quella che perseguita ? egli si domanda ; e la risposta è no, con chiarezza e dovizia di argomentazioni.

*M. Beaujeu* : Je me suis sans doute mal fait comprendre : à ma connaissance, on ne trouve pas de profession de loyalisme dans le *Contra Celsum*.

*M. Paschoud* : a) Pour confirmer ce que M. Beaujeu a observé concernant le fait que chez les apologistes chrétiens du IV<sup>e</sup> siècle, on ne trouve pratiquement plus de mentions relatives à l'institution du culte impérial, on peut noter qu'à cette même époque, les derniers défenseurs du paganisme (Symmaque, la source de Zosime, et l'*Histoire Auguste*, si du moins on peut la mentionner dans ce contexte) regrettent la disparition des rites païens, mais ne font aucune allusion spécifique au culte impérial. C'est une indication supplémentaire qui suggère que le souvenir et la notion même de ce culte s'étaient alors estompés. Une telle conclusion n'exclut bien sûr pas que se soit maintenue l'idée d'une divinisation, ou quasi-divinisation, du monarque, chez les chrétiens dans le contexte de la théologie politique, chez les païens dans

celui de la théologie platonicienne (cf. l'article de A. D. Nock, *Deification and Julian*, *JRS* 47 (1957), 115-123, au sujet de Libanius, *Or. XVIII* 304).

b) M. Beaujeu souligne la contradiction évidente, chez Tertullien, entre l'espérance eschatologique d'une part et les tentatives de conciliation avec le siècle selon *II Thess.* 2, 1-8 de l'autre. Cette contradiction apparaît certes avec une évidence frappante chez Tertullien, mais aussi le dépasse. Elle a ses racines dans les affirmations contradictoires des textes canoniques du *NT* et se retrouve chez bon nombre d'auteurs chrétiens anciens. Je ne suis pas sûr que Tertullien ait mentionné l'interprétation favorable à l'Empire qui consiste à identifier le *κατέχων* de *II Thess.* avec Rome uniquement par habileté et par calcul apologétique, sans adhésion intime.

*M. Beaujeu* : Depuis la fin du I<sup>er</sup> siècle, deux courants s'opposaient, dans les milieux chrétiens : le courant paulinien, favorable à la recherche d'un compromis, d'un *modus vivendi* avec l'Empire, et le courant johannique, violemment hostile, qui exprimait l'aspiration passionnée à la Parousie. Il est possible, je l'ai dit, que Tertullien ait d'abord été plus sensible à l'influence de la tendance paulinienne, mais la violence de ses attaques contre la société païenne, déjà dans l'*Ad. nat.* et l'*Apol.*, n'est pas en faveur de cette hypothèse.

*M. Millar* : I would like to ask about the Syriac fragment of Melito of Sardes which you mentioned. Is it thought that this comes from the *Apology* of Melito of which Eusebius preserves a few passages? If so, its criticism directed against the Imperial cult would be surprising. For, firstly, the surviving passages are remarkably positive in their attitude to the Empire, and emphasise for the first time the contemporaneity of the establishment of the Augustan regime and the beginnings of Christianity. And, secondly, there is in general a difference of tone between

those Apologies which are addressed, or seem to be addressed, to the Emperors themselves and those, like the ones of Tatian and Tertullian, which are not.

*M. Beaujeu* : Comme je l'ai signalé au passage, le fragment syriaque de Méliton provient sans doute du *De ueritate* plutôt que de son *Apologie* ; d'ailleurs ce fragment ne contient aucune attaque contre l'Empire ; il contient en revanche l'esquisse d'une société impériale tout entière gagnée au christianisme sous la houlette d'un empereur chrétien.

*M. Habicht* : Die Frage, warum die Christen im römischen Reich anders behandelt wurden als die Juden, wird oft damit beantwortet, der jüdische Glaube sei *religio licita* gewesen, der christliche *religio illicita*. Mir scheint, dass es in der antiken Welt, vom persischen Reich über die hellenistischen Monarchien bis in die römische Kaiserzeit, so etwas wie « verbotene Religion » nicht gegeben hat. Was *religio* ist, ist *per definitionem* zugelassen und steht dann unter dem Schutz des Staates. Wenn Cicero die religiöse Überzeugung der Juden als Verirrung ansieht, kann er von *superstitio* sprechen (*Pro Flacco*), aber das ändert nichts daran, dass die Juden nach ihrem Gesetz und ihrem Glauben leben dürfen.

Die scheinbaren Ausnahmen sind die keltische Druidenreligion und das Christentum. Ihre Anhänger aber gelten nicht als Mitglieder einer Glaubensgemeinschaft, sondern als Angehörige von Organisationen, die die äussere Sicherheit (die Druiden, Verbindungen nach Britannien) oder die öffentliche Ordnung gefährden. Die *Christiani* als Parteigänger eines gewissen Christus, der mit dem Anspruch aufgetreten war, König zu sein und den man als Aufrührer gekreuzigt hatte, gelten als Feinde des Staates und seiner Ordnungen, um so mehr, als sie durch eine Art *coniuratio* eine verschworene Gemeinschaft im Namen jenes Christus sind. Da liegt ein Missverständnis des christlichen *sacramentum* (Glaubensbekenntnis) vor.

Plinius hat bei der Folter von Diakonissen zur eigenen Überraschung nichts anderes gefunden als eine *superstitio prava atque immoda*. Das ist der erste Schritt zur Erkenntnis gewesen, dass die Christen, entgegen der offiziellen Auffassung, nicht Angehörige einer staatsfeindlichen Gruppe, sondern einer religiösen Gemeinschaft sind. Er versucht dies Traian plausibel zu machen, aber ohne Erfolg.

*M. Bickerman* : M. Habicht a parfaitement raison. Les priviléges des Juifs dans les cités grecques les autorisaient, par exemple, à ne pas comparaître en justice le jour du repos sabbatique ; mais le droit de pratiquer leur religion était un droit naturel. Les chrétiens n'étaient pas persécutés à cause de leur foi, mais comme des Athéniens, des Egyptiens, des Juifs, etc., qui, ayant abandonné les rites de la religion ancestrale de leurs cités, troublaient la *pax deorum*. Autrement dit, un chrétien d'Athènes n'était pas condamné parce qu'il était chrétien, mais parce qu'il se refusait à vénérer les dieux d'Athènes. De la même manière, les « Témoins de Jéhova » sont persécutés de nos jours en Amérique, quand ils refusent de saluer le drapeau national. Le prototype des martyrs chrétiens est Socrate, condamné à mort pour n'avoir pas honoré les dieux de la cité et pour avoir introduit des *καινὰ δαιμόνια*. De même, la religion dionysiaque n'était nullement proscrite à Rome. Le sénatus-consulte de 186 permet expressément sa pratique. Mais certains sectateurs de cette religion avaient été punis pour des crimes commis sous le couvert de leur religion. Autrement dit : les chrétiens ont été persécutés parce qu'ils ont fait de leur *philosophia* leur *religio*.

*M. Calderone* : Credo che sia opportuno ricordare come nell'editto di Galerio, quando si cerca di giustificare, considerandola *a posteriori*, la « persecuzione diocleziana », la si definisce come tentativo fallito di riportare i cristiani all'antica *disciplina*, essi che avevano voluto costituire un popolo a parte, un *ἴδιον εἴδος*.

*M. Beaujeu* : Les observations présentées par MM. Habicht, Bickerman et Calderone se rapportent plutôt au sujet que M. Millar traitera incessamment (Les persécutions et le culte impérial), qu'à celui dont j'avais à parler ; néanmoins, sans préjuger de ce que nous dira M. Millar, je désirerais fournir une première réponse à ces observations, plus particulièrement à celles de M. Bickerman, qui tendent à soutenir qu'il n'y a pas eu de persécution des chrétiens en tant que tels.

Je suis d'accord avec MM. Habicht et Bickerman pour reconnaître que, en raison du principe de tolérance observé par les Romains, toute véritable *religio* était par définition *licita* et qu'il serait par conséquent absurde de parler de *religio illicita* ; néanmoins, les autorités pouvaient interdire dans certains cas ce qu'elles appelaient des *superstitiones*, comme le culte d'Isis, ou des groupements d'individus qui leur paraissaient dangereux pour la morale publique et surtout pour la sécurité de l'Etat, même lorsqu'ils se réclamaient d'une croyance religieuse. L'affaire des Bacchanales est le précédent le plus fameux de la répression qui s'est exercée contre les chrétiens, à cette exception près que le Sénat a ménagé la possibilité de rendre un culte à Dionysos, divinité bien connue qu'il ne fallait pas irriter contre Rome. Il est incontestable que les chrétiens qui s'appelaient ainsi depuis le milieu du I<sup>e</sup> siècle, ont été poursuivis en tant que tels : on leur reprochait moins le contenu de leur *superstitio*, que les païens ont mis longtemps à découvrir, mais qui cependant les inquiétait (l'attente de la royauté du Christ, notamment), que leur refus de participer aux cultes officiels, entre autres au culte impérial, leur volonté affichée de se mettre à part de la société impériale, la violence avec laquelle, souvent, ils répudiaient ses coutumes et ses valeurs ; la malignité aidant et l'affaire des Bacchanales n'étant pas oubliée, les chrétiens furent considérés comme un groupement de malfaiteurs et de comploteurs ; on les frappa d'interdit, pour des raisons qui n'étaient pas d'ordre proprement religieux. Mais, plus tard, à partir du milieu du II<sup>e</sup> siècle, le contenu de leurs croyances et la nature de leurs rites furent de mieux en mieux

connus ; cependant, même alors, ils ne bénéficièrent pas des priviléges reconnus aux juifs, leur « superstition » apparaissant comme inséparable de leur conduite et n'ayant, à la différence de celle des juifs, aucun caractère national.

*M. Habicht* : Ich lasse jetzt die Druiden und die Bacchanalien-affäre beiseite, um einen mir wichtig erscheinenden Punkt hervorzuheben. Plinius verlangt von den geständigen Christen keinen Akt der Loyalität wie z.B. eine *supplicatio* vor dem Kaiserbild. Wer dreimal auf die Frage *christianus es?* geantwortet hat *christianus sum*, wird ohne weiteres hingerichtet. Nur diejenigen, die gestehen, früher Christen gewesen zu sein, es aber nicht mehr zu sein versichern, und die, die leugnen, jemals Christen gewesen zu sein, werden aufgefordert, dies in der genannten Weise durch die Tat zu beweisen.

Daraus folgt : bestraft werden die Betreffenden allein wegen ihres Christseins, ohne dass irgend ein Akt der Illoyalität vorliegt oder ein *flagitium*. Dann muss es ein legales Verbot gegeben haben, Christ zu sein, in welcher Form immer es erlassen war. Dass dies durch Nero geschehen ist, scheint mir unzweifelhaft.

*M. Beaujeu* : Ce que vient de rappeler M. Habicht prouve à l'évidence que les chrétiens étaient poursuivis en tant que tels, indépendamment de leurs actes individuels. Bien entendu, la répression dépendait des circonstances locales, de la personne des gouverneurs, de l'évolution historique ; mais je suis convaincu, comme M. Habicht, qu'un texte officiel, remontant sans doute au règne de Néron, et qui ne fut pas aboli avant 311, interdisait de façon générale d'être membre du groupe des chrétiens.