

## *Eschatologie et politique (I<sup>er</sup> - III<sup>ème</sup> siècles)*

GERARD D. GUYON

Professeur de Droit Romain / Histoire du Droit  
( Université Montesquieu - Bordeaux IV )

*quid ad aeternitatem*

Le thème eschatologie et politique est un de ceux qui atteignent le plus profondément la conscience religieuse. Il confronte inéluctablement, jusqu'au bout de ses raisons, le message chrétien et le sens de la vie. Il pose dans toute son étendue le problème du salut individuel et collectif. Il relie dans sa dramatique et heureuse finalité les deux mondes, religieux et profane, que nos temps contemporains ont séparés. Rien ne lui échappe : de la simple pensée consciente, aux *realia* économiques, de l'acte politique à la culture, de la matière transmuée par la science au domaine des rêves. Il rappelle que le salut s'étend à tous les hommes de l'univers et qu'il inclut tous les aspects de l'existence.

La leçon historique du christianisme ancien ne doit pas oublier cette radicalité et la permanence, au travers de l'histoire, d'une tension eschatologique plus ou moins forte. Il ne s'agit pas en effet, chez les premiers chrétiens, d'une simple défiance à l'égard d'un monde et d'un pouvoir qui leur sont hostiles. Un pouvoir qui leur refusent même parfois le droit à l'existence<sup>1</sup>. C'est bien autre chose. Chez les chrétiens les plus rigoureux "*districiones christiani*", la mutation apportée par le Christ est totale. Il faut sans doute prendre à la lettre la remarque du grand historien Peter Brown. Pour lui, le règne du paganisme a pris fin lorsque "**le Ciel et la Terre résonnèrent sous l'écroulement des temples et que le Christ a été cloué sur la croix et a remporté la victoire sur l'empire ténébreux des démons**"<sup>2</sup>. Cela explique la conviction des chrétiens — fortifiée aux moments des persécutions — d'être en terres étrangères, inhospitalières. Cela

<sup>1</sup> Cf. la problématique juridique et institutionnelle chez C. Munier, «L'Eglise dans l'empire romain. Eglise et cité», *Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, tome II, vol. III, Paris, 1979, p. 180 s.

<sup>2</sup> P. Brown, *L'autorité et le sacré*, trad. fr., Paris, 1998, p. 22.

renforce leur sentiment d'appartenir à une caravane en route vers sa véritable patrie (*ad veram viam*). Cela les dissuade de s'attacher aux réalités terrestres. Les exemples sont multiples<sup>3</sup>. C'est une attitude radicale, pas seulement intérieure. Elle pourra prendre des formes extrêmes. Les chrétiens veulent renoncer au monde, à tout compromis avec ses signes matériels, corporels, sexuels, mais aussi politiques. Il s'agit comme l'exprimera avec force l'Évangile gnostique de Thomas **“de jeûner vis-à-vis du monde sinon on ne trouvera pas le Royaume”**<sup>4</sup>. Les conditions de l'époque servent de justification. Plus les malheurs, l'oppression atteignent les chrétiens, plus la perversité, la dégénérescence morale sont à leur comble, et plus éclatante sera la manifestation divine finale.

Avec cette conviction, qui constitue un élément déterminant de la conscience des premiers chrétiens, s'exprime le courant apocalyptique, eschatologique, messianique du christianisme. La nouveauté politique s'appuie sur des signes avant-coureurs. Ce sont ceux qui, depuis toujours — dans l'univers biblique et des écrits inter-testamentaires — annoncent l'avènement du Roi-Messie et du Grand Jugement. Celui auquel Dieu doit soumettre tout l'univers. Il est appelé aussi le Grand Jour, le Jour du Malheur, Jour de Yahvé. Pour les chrétiens des premiers siècles, la destruction de la ville et du temple de Jérusalem était la condition décisive pour que s'instaure le règne du Messie<sup>5</sup>, **“ce prince pur qui viendra subjuguier tous les sceptres de la terre, pour tous les siècles du temps qui se hâte”**<sup>6</sup>.

La conscience aiguë de la brièveté du temps qui reste sert aussi de toile de fond à ces attitudes. Les termes utilisés sont récurrents : **“Nous avons peu de temps, la fin est proche”, “hâtons-nous”, “je vous le dis frères : le temps se fait court”**<sup>7</sup>. Ces réalités dernières *“res novissimae”* que traduit le terme grec *“ta eschata”*<sup>8</sup> ne doivent pas être confondus avec le messia-

<sup>3</sup> Cf. les textes depuis Luc 16, 13 ; Heb. 13, 14 ; l'Épître *A Diognète*, 5 et 6 ; chez Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VII, 75.

<sup>4</sup> Évangile de Thomas, (Ier et IIème siècles), *Écrits apocryphes chrétiens*, 1997, 27. De là l'encratisme qui oscille de l'indifférence au monde à la considération qu'il n'est qu'un cadavre (πτομα) “celui qui connaît le monde a trouvé un cadavre”, 56. Plus “orthodoxe” est la même attitude définie par l'A Diognète “Comme s'ils usaient du monde”, 6, 4. Au contraire, les apotactites dans leur quête idéale de la communication avec Dieu refuseront même tout contact avec le règne animal.

<sup>5</sup> Seuls les milieux judéo-chrétiens attendaient à la fois le retour du Christ et la reconstruction du temple (sur le temple futur, Ezéchiel, 40, 3 ; Zacharie, 2, 6).

<sup>6</sup> Oracles Sibyllins, *Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987, III, 48-50.

<sup>7</sup> IV Esdras, 26 “Le siècle se hâte d'arriver rapidement à sa fin” ; Marc, 1, 15 “le temps est accompli et le royaume de Dieu est proche”, Paul, I, Corinthiens, 29.

<sup>8</sup> Le terme *eschatologia* a été créé tardivement au début du XIXème siècle pour traduire ce que l'on qualifiait dans la tradition de *novissimi*. Cf. G. Filoramo, art. Eschatologie, *Dictionnaire*

nisme apocalyptique. Il convient de distinguer aussi avec soin l'eschatologie individuelle (fin de l'homme seul qui concerne la résurrection des morts, la place de l'enfer, le paradis), l'eschatologie collective (celle de l'humanité, avec le millénarisme, la Parousie, c'est à dire le retour glorieux du Christ) et l'eschatologie cosmique ou Fin du Monde.

Dans le message chrétien, c'est donc une nouvelle conception du temps qui apparaît, comme une ligne de partage décisive dans son déroulement. Il est aisé de voir combien l'espérance et la crainte sont mêlées. Les prières des chrétiens oscillent entre une attente pressante ou bien elles demandent que la Fin des Temps soit différée. Ces croyances sont totalement neuves. Non pas, comme nous le verrons, sur le plan apocalyptique, mais parce que la sotériologie qu'elles postulent soumet, pour la première fois, tous les êtres humains à la même loi universelle de Dieu. Elles les rendent également capables de faire leur salut en remportant une victoire sur le péché. Elles les sauvent des démons, de l'idolâtrie. Ce salut est rendu possible par l'ap-partenance permanente et exclusive à une communauté unique : l'Eglise<sup>9</sup>. Sur le plan politique, ces croyances ne prennent pas immédiatement la forme d'une théorie politique spécifique que l'on chercherait vainement dans la plus ancienne littérature chrétienne. Ce qui domine, ce sont les expériences, les réalités vécues et les problèmes nouveaux auxquels il faut apporter çà et là des solutions<sup>10</sup>. Les confrontations sont ou bien **“se-reines et réussies, ou conflictuelles et alors décevantes”**<sup>11</sup>.

L'on sait que deux attitudes dominent les trois premiers siècles. La plus visible, la plus lisible dans l'Écriture même, reconnaît les règles de la vie commune. Elle accepte le *status* juridique de l'*oikoumène* romain qui avait pour but de maintenir l'unité de l'Empire. Elle prône l'obéissance au pouvoir légitime<sup>12</sup>. Dans la problématique des rapports du christianisme et de

*encyclopédique du christianisme ancien*, éd. Cerf, Paris, 1983, p. 847-852 avec la bibliographie récente.

<sup>9</sup> P. Brown, *L'essor du christianisme en Occident*, Paris, 1997, p. 42.

<sup>10</sup> Il convient d'ailleurs d'être d'une grande prudence dans la méthode d'approche du phénomène de la christianisation pendant les premiers siècles. “Les études font totalement fausse route dès lors qu'elles conçoivent ce processus comme s'il s'agissait d'un bloc unique pouvant être l'objet d'une description simple et complète et impliquant du même coup la possibilité d'une explication simple et exhaustive”. P. Brown, *L'autorité et le sacré*, op. cit., p. 11.

<sup>11</sup> Pleines de leçons pour ce qui est du temps présent, dans leur richesse et leur diversité comme le souligne J. Doré dans « Les apologistes chrétiens et la culture grecque », *colloque Institut catholique de Paris*, 2-3 septembre 1996, (théologie historique 105), éd. Paris, Beauchesne, 1998, p. IX.

<sup>12</sup> Il suffira de citer Marc, 12, 17 ; Matthieu, 22, 2 ; Luc, 20, 25. Saint Paul ordonne aux communautés de prier pour ceux qui exercent l'autorité (1 Thimotée, 2, 1s). Autorité établie par Dieu (Romains, 13, 1s).

l'Etat romain, cela fortifiera, chez certains chrétiens, la conscience de la nécessité d'une certaine stabilisation de l'ordre social. C'est un gage de la progression de cette religion nouvelle et exclusive. La question sera inversée après le IV<sup>ème</sup> siècle avec l'Empire chrétien<sup>13</sup>.

La leçon du Christ rapportée par Matthieu **“Rendez à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu”** (22, 21) est également une rupture totale avec la tradition, l'histoire et les mentalités romaines où le “politique” et le “religieux” coexistaient étroitement, comme éléments nécessaires à la *Civitas*. A tout le moins, cela entraînait un relativisme, même positif. De plus, pour les chrétiens, les pouvoirs politiques doivent tenir de Dieu leur propre justification et, selon le message du Salut, il y a aussi des normes précises à observer, ce qui introduit un rapport entre la politique et la morale.

La deuxième tendance est encore plus nette. Elle prend appui sur un sentiment extrêmement fort de dualisme entre le **“peuple de Dieu”** et **“le monde”**<sup>14</sup>.

Concernant cette question, la conscience des chrétiens est très vive. L'Empire est la personnification du mal. Il y a en outre un antinomianisme anarchique, viscéral, chez certaines communautés. Pour elles, les obligations imposées par le monde séculier comptent pour rien. Le pouvoir est corrompu, les honneurs, la gloire sont vanité et orgueil. La propriété n'est qu'un mal nécessaire. La possession des richesses est un danger pour l'âme. Les magistrats sont sans autorité. Ces attitudes ne sont pas seulement négatives. Elles traduisent des efforts dans la formation de la conscience politique du chrétien. Elles posent des questions-clés en ce qui concerne son autonomie personnelle, sa liberté, dans des affirmations qui conduiront certains jusqu'au martyre.

Il serait faux de faire naître ces idées et ces comportements du simple message évangélique. Dans ce domaine, la grande mutation (*metabolé*) opérée, par le christianisme, dans la pensée politique, repose sur un socle ancien, solide et continue. Il est apocalyptique. Son atmosphère est placée

<sup>13</sup> Dans une très vaste bibliographie, on isolera R. Minnerath, *Les chrétiens et le monde, (Ier - II<sup>ème</sup> siècles)*, Gabalda, 1973 ; K. Rahner, *L'Eglise et l'Etat dans le christianisme primitif*, Paris, 1965 ; J. Gaudemet, *Eglise et Cité. Histoire du droit canonique*, Paris, 1994 ; en dernier lieu les ouvrages indiqués dans G. D. Guyon, “L'utopie citoyenne chrétienne (I<sup>er</sup> - III<sup>ème</sup> siècles), de la plebs christiana aux civis christianus”, *Méditerranées*, n° 8, 1996, p. 47-69. “Les premiers chrétiens et les valeurs de la vie publique romaine, l'utilitas communis chrétienne et l'utilitas reipublicae”, *Méditerranées*, n° 16, 1998, p. 89-115.

<sup>14</sup> J. H. Burns, *Histoire de la pensée politique médiévale, 350-1450*, chap. I, La doctrine chrétienne, Paris, 1993, p. 12 et suivantes.

sous l'ombre permanente du retour du Messie, l'écrasement de l'Antéchrist et le Jugement dernier. C'est bien autre chose que la simple influence de l'idéal théocratique juif qui identifiait le règne messianique et celui des systèmes politiques terrestres.

Avec leurs images, paraboles, métaphores, les récits apocalyptiques, plus ou moins eschatologiques, expliquent le Jugement dernier, la **Parousie**, les délais de sa réalisation. Ils sont un système d'explication du monde. Les révélations qu'ils contiennent dévoilent une réalité surnaturelle qui sert de base à la critique du pouvoir, du système économique et social. Les chrétiens doivent avoir une conscience particulière de ces événements. Contrairement à ce qu'affirme Burns, il n'y a là rien de schizophrène dans les attitudes chrétiennes<sup>15</sup>. Le rappel à l'ordre sonne encore familièrement, dans la liturgie latine médiévale de l'office des morts. On y associe, étroitement, les témoignages de la Sibylle (*les Oracles Sibyllins*) et la figure du vrai roi biblique David. Le monde est réduit en cendres à la fin des temps : **“Dies irae, dies illa Solvet seculum in favilla, Teste David cum Sibylla”**.

Dans l'univers religieux des chrétiens des premiers siècles le prophétisme occupe une place centrale. L'Eglise au II<sup>e</sup> siècle est de nature largement anomique. Elle est une sorte de conventicule de messianistes<sup>16</sup> fondé sur la “présence” du Christ. La vérité leur appartient — **“Que vienne la grâce, que le monde périsse”**. Les écrits de référence sont les écritures juives, essentiellement prophétiques, sur le Christ. Mais à la différence des païens et même des juifs, les chrétiens ont la conviction qu'ils savent exactement qui était le Dieu de l'histoire, prouvé par les événements et par son Fils envoyé pour racheter les hommes.

On ne pense plus aujourd'hui — comme Ernest Renan jadis — que les Apocryphes étaient des sortes de contes de nourrice et de bonne d'enfant<sup>18</sup>. Leur enseignement est précieux et révélateur du climat spirituel dans lequel

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> E. de Faye, *Etudes sur les origines de l'Eglise de l'âge apostolique*, Paris, 1909, p. 171. J. Dauvilliers, *Les temps apostoliques, Histoire du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, tome II, Paris, 1970, p. 457-459.

<sup>18</sup> *Histoire des origines du christianisme*, Paris, 1970, p. 683. Voir dans l'introduction aux *Écrits apocryphes chrétiens*, op. cit., l'étude sur leurs caractères généraux, les traditions historiques et textuelles de ce genre non pas “mineur mais d'un autre type”. L'opposition ouvrages canoniques et non canoniques n'est pas pertinente avant le IV<sup>e</sup> siècle et les communautés chrétiennes utilisent ces textes de manière très variée selon leur localisation (Afrique, Rome, Asie, Alexandrie, Asie mineure, Palestine). Le travail critique n'interviendra que tardivement. Certains seront rigoureusement bannis, d'autres interdits publiquement mais utiles à la piété personnelle et marqueront fortement l'imagerie médiévale (*Apocalypse* de Jean, de Pierre, de Paul) grâce aussi à un certain caractère “universaliste” (grec, juif, égyptien).

baignent les premiers chrétiens. Ils traitent de grandes questions théologiques, christologiques, éthiques, et même politiques. L'incarnation, la résurrection, le retour en gloire du Christ, le Jugement Dernier, la Fin des Temps y figurent de manière centrale. On y parle aussi de la nature, de la forme de l'autorité et de la durée du pouvoir politique. Ces écrits et leurs images fortes sont d'autant plus utilisés que les chrétiens sont éloignés ou à proximité des grands centres de l'autorité dans l'Eglise : à Rome ou à Constantinople, à Antioche ou Alexandrie. Les milieux monachistes seront plus tolérants à leur égard que les milieux épiscopaux. L'Orient plus que l'Occident. Ces textes sont lus et commentés, parfois comme base liturgique. Ils servent à expliquer la résurrection, à répondre aux questions de la Fin des Temps, de l'Au-delà. Ils sont utilisés surtout pour maintenir vive l'espérance parousiaque et plus pragmatiquement pour trouver des solutions aux problèmes du moment.

Les lieux où s'élaborent et se diffusent (d'abord dans l'élite chrétienne) ces messages sont mieux connus aujourd'hui<sup>19</sup>. Ce sont des pôles d'attraction hétérodoxes dans lesquels se forgent aussi les arguments apologétiques. On sait y dégager deux courants face à la politique, la culture. Le premier est partisan de jeter un pont vers le pouvoir, les institutions<sup>20</sup>. Le second les attaque avec force<sup>21</sup>. Dans ces milieux religieux circulent des pseudépigraphes, textes nouveaux placés sous le nom d'un auteur ou d'un écrit prestigieux du passé.

Le message millénariste, messianique, eschatologique n'en est pas absent, bien au contraire. Il est visible déjà dans le vocabulaire utilisé (éternité, prodiges, présages, inexplicable, indicible)<sup>22</sup>. On est en présence d'un héritage où voisinent les écrits apocalyptiques juifs et les apocryphes chrétiens dans lesquels le Christ est appelé le **"Roi des siècles"**<sup>23</sup>, l'Au-delà **"les**

<sup>19</sup> B. Pouderon, "Réflexions sur la formation d'une élite intellectuelle chrétienne au II<sup>ème</sup> siècle. Les écoles d'Athènes, Rome, Alexandrie", dans *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, 1998, p. 237-269.

<sup>20</sup> Aristide, Méliton, Justin, Athénagore (Pères grecs), Minucius Felix (latin) y reconnaissent des éléments de la vérité qu'ils attribuent à l'intervention de la providence divine.

<sup>21</sup> Tatien, Hermias, Tertullien, (Arnobé, Lactance plus tardivement). Cf., en dernier lieu, M. Pellegrino, *Studi su l'antica apologetica*, Roma, 1977.

<sup>22</sup> A. Wartelle, "Sur le vocabulaire de Saint Justin dans le dialogue avec Tryphon", *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, op. cit., p. 67-80 a parfaitement montré les changements terminologiques dans ce domaine : indicible, indescriptible (adlegetos) - infini (aperautos), parler de prodiges, présages (*teratologeïn*). Le terme grec *Topos* acquiert un sens sotériologique (variante de Matthieu, 5, 11 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, IV, 41, 3).

<sup>23</sup> *Actes de Philippe*, II, 6 qui servira de base au millénarisme de Papias et à la Nouvelle Prophétie montaniste au III<sup>ème</sup> siècle.

**Lieux de mon Père**<sup>24</sup>. En référence à la réconciliation messianique annoncée par Isaïe (11, 6) et particulièrement le Trito-Isaïe qui inspire la Jérusalem céleste de l'Apocalypse de Jean (à partir du chapitre 56 jusqu'au discours eschatologique final), on attend les signes précurseurs. La plupart du temps dans des convulsions de tout ordre : **“En ce jour-là vient du ciel l'Oint, le Roi, avec tous les saints ; il brûle la terre et y passe mille ans”** selon l'Apocalypse d'Elie<sup>25</sup>. Ce n'est que par exception qu'on y décrit une eschatologie exempte d'intervention divine spectaculaire<sup>26</sup>. La fin des temps est toujours précédée d'événements politiques, comme en témoignent les *Oracles sibyllins*. Ceux-ci ont fortement pesé dans l'imaginaire des chrétiens, même dans les milieux les plus cultivés<sup>27</sup>. La nature du Messie y prend deux aspects : un messie-prêtre sacerdotal et un messie-laïque royal. Ce n'est qu'isolément que ces deux messies sont réunis en un seul<sup>28</sup>.

C'est enfin sur ce thème que se greffe la figure de l'Antéchrist, adversaire de Dieu dans les derniers temps de l'histoire. Il est le roi inique, le mauvais roi, idolâtre, astrologue. C'est un homme sanguinaire opposé au Messie royal, à la vraie royauté. Ce **“prince des nations”** dans le langage le plus courant des écrits apocalyptiques agit aussi directement à travers la représentation du tyran persécuteur. On connaît des exemples nombreux sur ce thème de l'identification avec l'Empereur ou même l'Empire romain. L'Apocalypse de Jean (spécialement les chapitres 11 et 13), est aux yeux des chrétiens des premiers siècles, assimilée à la littérature apocryphe et au

<sup>24</sup> *Évangile de Thomas*, 64, 68.

<sup>25</sup> III, 97 (*Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987, p. 1.824). “Comme les pécheurs y ont dominé, il créera un nouveau ciel et une nouvelle terre” (98). “il règnera avec les saints... ils sont avec l'Oint pendant mille ans” (98).

<sup>26</sup> IV *Esdras*, VI, 8-10 (*Écrits intertestamentaires*, op. cit., p. 1413), *Livre des Mystères*, I, 5 “Le vice s'évanouira devant la justice comme les ténèbres devant la Lumière” (*Ibidem*, p. 459).

<sup>27</sup> “Dieu enverra un roi... tuant les uns et imposant aux autres des pactes loyaux”, III, 186-193 (*Écrits apocryphes chrétiens*, op. cit., p. 652-656). L'on a des exemples “tardifs” avec Lactance qui cite des passages tirés des Oracles Sibyllins, par exemple dans les *Divinae institutiones*, VII, 19, 2 “Lorsqu'il viendra, il y aura du feu parmi la nuit ténébreuse et noire” O. S., VI). Eusèbe de Césarée, le panégyriste de Constantin évoque d'une manière prophétique la théophanie du Christ et la fin du monde de manière nettement apocalyptique. Cf. T. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Londres, 1981, p. 167-172. Lane Fox, *Paiens et chrétiens*, Toulouse, 1997, p. 628 pour ce qui concerne le dernier volume de l'Histoire Ecclésiastique.

<sup>28</sup> *Écrit de Damas*, XII, 23, (*Écrits testamentaires*, op. cit., p. LXXIX). Oracles Sibyllins, op. cit., p. 652-656 où le Messie est un monarque humain, très étroitement subordonné à Dieu. Ces conceptions trouvent un écho politique lors de la rébellion juive entre 44 et 74 contre les romains et au moment de la guerre de libération conduite par Ben Kosiba (Bar Kokheba) et ses prétentions faussement messianiques. Cf. sur le bouillonnement messianique et apocalyptique du I<sup>er</sup> siècle et son influence sur la “pensée politique” du christianisme, Ph. Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et le Moyen Age*, Paris, 1998, p. 466-467.

livre de Daniel. Les lectures en sont, selon les cas, allégoriques mais parfois “récapitulatives”.

C’est-à-dire que les thèmes de l’Antéchrist, du millénarisme sont rapportés à des successions d’événements réels. Ainsi l’empereur Néron, le *Nero redivivus* (à nouveau vivant) qui renaîtrait dans la Bête, l’Antéchrist<sup>29</sup>. C’est une figure politique complexe qui détient tous les pouvoirs de la corruption. Tantôt ils sont réunis dans une seule personne (*II<sup>ème</sup> épître à Thimotée*, 3), tantôt ils sont séparés entre l’Antéchrist et le faux prophète (*Apocalypse*, 13). Ce tyran est même un corrupteur qui détient un pouvoir universel<sup>30</sup>. Ce thème est récurrent dès le début du II<sup>ème</sup> siècle dans toute la littérature apocalyptique chrétienne — spécialement les *Oracles Sibyllins*<sup>31</sup>. Il se transforme au III<sup>ème</sup> siècle et surtout au début du IV<sup>ème</sup> siècle, avec la disparition de l’identification politique concrète de l’Antéchrist. Celui-ci devient alors la personification de la chute de l’Empire romain.

Le temps du II<sup>ème</sup> siècle est celui où l’on cherche, dans pratiquement tous les milieux chrétiens — mais plus spécialement en Orient — à déterminer, sur la base d’une doctrine millénariste (les 6000 ans écoulés depuis la Genèse)<sup>32</sup>, l’année de la Parousie et du Jugement Dernier. Cependant même si beaucoup de chrétiens pensaient que la fin des temps et l’apparition de l’Antéchrist étaient imminentes, ils étaient convaincus qu’il fallait attendre la chute de l’Empire romain<sup>33</sup>. A leurs yeux, c’est de cette manière que Dieu vengera les opprimés. Ce châtimeut pourra se faire ici-bas comme en témoignent en commun Eusèbe de Césarée et Lactance, pour les générations futures. Mais on trouve aussi chez ces deux auteurs des intentions sous-jacentes en faveur de Constantin, dans les années cruciales 320-323<sup>34</sup>. Ce châ-

<sup>29</sup> Bibliographie récente dans C. Curti, “Il regno millenario in Vittorino di Petovio”, *Augustinianum*, 28, (1978), p. 419-433 et dans l’article de R. Trevijano, “Antéchrist”, *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, op. cit., I, p. 140.

<sup>30</sup> Dans Irénée, *Adversus haereses*, V, 25-30. Sur ce point, Quasten, *Initiation aux pères de l’Eglise*, II, Paris, 1956, p. 210. B. Altaner, *Précis de Patrologie*, Paris, 1961, p. 437.

<sup>31</sup> 3, 63-74 ; 5, 28-34 ; 214-227.

<sup>32</sup> Genèse, 2, 1-2. La consommation des siècles aura lieu le 6<sup>ème</sup> jour. Cf. *les questions de Barthélémy* dans *Ecrits apocryphes chrétiens*, op. cit., p. 269, 270, n° 1-17. Irénée, *Adversus Haereses*, V, 28, 3 et V, 36, 3 “C’est ce que l’on trouve déjà dans le livre de la Genèse d’après lequel la consommation de ce siècle aura lieu le sixième jour, c’est-à-dire la six millième année”.

<sup>33</sup> Hippolyte, entre 197 et 202, c’est-à-dire au moment de la persécution de Septime Sévère. “*Commentaire sur Daniel*”, IV, 23-24 et Théophile d’Antioche, *A Autolycum*, III, 28, cités par J. Danielou, “La typologie millénariste de la semaine”, dans *Vigilae Christianae*, 2, (1948), p. 1-5. Mais presque tous les auteurs en ont expliqué le sens, par le moyen de l’Apocalypse de Jean.

<sup>34</sup> Dans le *De mortibus persecutorum*, et les *Institutiones divinae*, I, 15 ; V, 20, 10 ; 23, 1. *Histoire ecclésiastique*, VI, 7. Mais l’on peut aussi multiplier les citations dans Tertullien, *Apologétique*, 21, les lettres de Cyprien (*de lapsis*, 7).



timent des rois, des princes et puissants de ce monde est aussi un message révolutionnaire, car ces autorités ont privé les pauvres de tout droit. C'est aussi un jugement quasi définitif sur les biens du siècle et la vie temporelle qui appartiennent aux puissances des ténèbres<sup>35</sup>.

On le constate, l'attente du Messie, de l'*eschaton* démythise le pouvoir. Elle amène à formuler un jugement négatif sur l'autorité publique. Elle conduit certains chrétiens à refuser les vertus anciennes de l'*utilitas reipublicae* romaine, le *mos maiorum*, les cultes. Ces croyances exaltent également la nature du roi chrétien messianique et opposent les deux Millénium romain et chrétien. Car, contrairement à Israël qui possédait un pays et où les bénédictions promises étaient matérielles et terrestres, les chrétiens sont (comme le dit l'*Épître aux éphésiens*, I, 3), **“bénis de toute bénédiction dans les lieux célestes en Christ”**. Ils se sentent ainsi étrangers au monde (*Galates*, 1, 4). Ils veulent s'en retirer le plus possible en élaborant une nouvelle citoyenneté chrétienne.

## I. Le jugement sur l'autorité politique

La rupture introduite par la venue du Christ et sa mort, dans l'histoire de l'humanité, atteint ici un domaine particulièrement crucial pour Rome. D'abord l'ancien *Mundus* païen, monde gouverné par des hiérarchies d'êtres divins, de ministres célestes<sup>36</sup> est mis en péril par la doctrine chrétienne de la création. L'univers visible est méprisé, car il est associé au temps, trop bref. Mais surtout, le christianisme a changé l'objet du culte et la nature de la religion. Ce qui compte c'est le *vinculum pietatis* qui relie le croyant à Dieu et qui remplace l'ancienne observation des rites traditionnels<sup>37</sup>. C'est aussi chez les chrétiens la conviction que toutes les choses matérielles, politiques, sociales sont, pour ainsi dire, absorbées par les fins spirituelles. Le *mos maiorum*, les rites du polythéisme officiel, l'image du pouvoir impérial qu'ils sous-tendent, ne sont plus compris et acceptés comme composante fondamentale de l'*utilitas reipublicae*. Cela inclut tous les caractères éthiques et juridiques de l'Etat (le *“communis utilitatis serviatur”*, *De officiis* de Cicéron, I, 7, 20 ; I, 10, 31). C'est l'image du pouvoir, qui est atteinte avec la diabolisation de l'autorité impériale, identifiée à certains moments à

<sup>35</sup> C'est encore la lettre du commentaire de St Augustin sur le *Psaume* 34, 7 *“ista vero saecularia et temporalia”*.

<sup>36</sup> On peut toujours reprendre à cet égard le beau livre d'A. Festugière, *la révélation d'Hermès trimégiste*, particulièrement le volume 2, *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 343 s.

<sup>37</sup> Lactance parlera de *“conjungi cum Deo”*, *Institut. Div.*, IV, 28, 3.

l'Antéchrist. Ce Faux Messie usurpateur et idolâtre dont les actes peuvent être jugés et condamnés. En contrepartie, émerge alors la nouvelle nature et les vertus propres de l'autorité selon le Christ.

#### A. *Le refus de l'utilitas reipublicae romaine*

La société chrétienne des premiers siècles est fondée sur des bases totalement différentes de celles qui gouvernent la vie civile. Les chrétiens ont d'autres valeurs, d'autres besoins religieux, en particulier. Cette attitude leur vaudra l'accusation d'être des "**athées sociaux**". En reniant le *mos maiorum*, les *vera instituta* (institutions anciennes), le *nomos* c'est-à-dire les principes reconnus fondant la vieille et glorieuse tradition, c'est tout le caractère sacré de la Civitas qu'ils contestent (l'*alethès logos*) selon Celse. Il convient de s'arrêter un peu sur ces notions qui comptent beaucoup dans l'établissement d'une conscience politique, sinon commune, du moins largement partagée.

Le sens de la "*religio*" romaine est clair. On y postule l'idée qu'il y avait plusieurs dieux et que ces dieux exigeaient un culte passant par des gestes concrets, visibles publiquement, gestes de vénération, de gratitude. Cette religion (*Religione id est cultu deorum*) est un culte approprié pour chaque dieu. Elle souligne et idéalise la cohésion sociale. La mémoire collective de Rome, de ses riches cités, de ses victoires, unifie des villes et des peuples divers qui composent l'Empire. Elle y est exaltée. Les dieux sont proches, dans une proximité sociale et politique. Ces divinités garantissent aussi l'existence du Pouvoir, durable, éternel, associé au destin de Rome, même si les hommes changent. Dioclétien, en une formule simple, a pleinement récapitulé cette fonction et la nécessaire protection qu'on leur devait : "**C'est le comble du crime de renverser ce que les ancêtres ont défini une fois pour toutes comme des choses qui ont et gardent leur place et leur cours reconnus**"<sup>38</sup>.

La religion romaine associe de plus en plus étroitement l'Empereur aux dieux au fur et à mesure que l'on approche du III<sup>ème</sup> siècle. La personne de l'Empereur est sacralisée, ce qui traduit aussi l'ampleur de la crise spirituelle et politique que traverse la société romaine. Celle-ci recherche un contact individuel avec la divinité. Elle tend au monothéisme et croit en la sau-

<sup>38</sup> *Collatio legum romanorum et mosaicarum*, XV, 3, cité dans P. Brown, *L'essor du christianisme occidental*, Paris, 1997, p. 36. A quoi fera écho, inversement Constantin en 323 "Ce Dieu (Un) je l'invoque en ployant le genou et en fuyant avec horreur le sang du sacrifice" (Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, V, 10).

vegarde de l'individu pendant la vie et après la mort<sup>39</sup>.

On trouve ainsi posées les questions-clés auxquelles les chrétiens sont alors confrontés et les accusations qu'ils doivent supporter : transgression contre la religion romaine, ses croyances, le comportement officiel (*crimen laesae romanae religionis*) et atteinte à la grandeur et à la souveraineté du peuple romain représenté par la personne de l'empereur (*crimen maiestatis immunitae*)<sup>40</sup>. Ce sont des questions que les historiens modernes ont placé dans leurs débats sur la sclérose progressive de la religion traditionnelle de Rome dont le noyau vital est menacé par l'attitude des chrétiens<sup>41</sup>. C'est le problème d'une romanité frustrée qui radicalise les mentalités<sup>42</sup>. Il est indéniable que les composantes messianiques et eschatologiques nourrissent ces comportements. Les mystagogies, les mystères, les rites initiatiques sont considérés comme des imitations démoniaques des rites chrétiens<sup>43</sup>. Les caractères religieux, les vertus augustes, l'*aeternitas*, la *perpetuitas*, symboles de plus en plus forts de l'empereur romain au III<sup>ème</sup> siècle, sont viscéralement rejetés. Ils sont une caricature grossière, idolâtre, de la royauté divine.

Il est visible que plus la phraséologie officielle du sacré impérial se rapproche du sacré chrétien, plus l'épiphanie païenne s'affirme, et plus il est nécessaire de souligner la gloire du Dieu céleste, l'apothéose chrétienne. Celle-ci est une révélation surnaturelle qui bouleverse totalement les forces célestes. Elle culmine avec la *Seconde Venue du Christ* dans le dernier acte de l'Histoire<sup>44</sup>. La conscience d'une irréductibilité absolue entre le Dieu des chrétiens et les divinités païennes se fortifie donc dans son expression

<sup>39</sup> Cf. les remarques incisives de E. Cisek, *Histoire et historien à Rome dans l'Antiquité*, Paris, 1995, p. 271, sur la multiplication des courants religieux et philosophiques.

<sup>40</sup> Crime contre l'ordre public, la *disciplina*. Pour les références chrétiennes, Justin, I, *Apol.* 4, 7; 6, 1; Tertullien, *Apol.* 10-28 s; *Martyre de Polycarpe*, 9, 2; 10-1; *Acta Scilitanorum*, 3. Bibliographie dans A. Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhundert* (texte und Untersuchungen, 13), Leipzig, 1905, p. 3-16.

<sup>41</sup> J. P. Martin, *Pouvoir et religion, de l'avènement de Septime Sévère au concile de Nicée, 193-325 P. C.*, Paris, 1998. Pour l'étude de la nature et des formes juridiques et politiques des persécutions, A. Demougeot, "A propos de la persécution de 64 contre les chrétiens et de l'*institutum neronianum*", *Mélanges Tisset, Rec. de mémoires et travaux de la Soc. d'histoire du droit... des pays de droit écrit*, VII, Montpellier, 1970, p. 145-155. A. Rousselle, "La persécution des chrétiens d'Alexandrie au III<sup>ème</sup> siècle", *R. H. D.*, 52, 1974, p. 222-251.

<sup>42</sup> Celse, Porphyre sont d'ardents défenseurs du *nomos*, des coutumes religieuses traditionnelles qu'ils sont prêts à faire respecter, même par des châtiments. Cf. K. Strobel, *Das Imperium Romanum im 3 Jahrhundert*, Stuttgart, 1993, p. 328-340.

<sup>43</sup> Justin, I, *Apol.* 66, 4. Plus généralement J. Beaujeu, "Les apologistes et le culte romain", dans *le culte des souverains dans l'Empire romain*, Genève, 1972, p. 101-142.

<sup>44</sup> Voir les termes impériaux où l'empereur est *sanctissimus*, *sacratissimus*, *rector orbis*, *pacator orbis*, *Deo et domino nato* (né Dieu et maître). Sur tous ces points, Lane Fox, *Païens et chrétiens*, op. cit., p. 395.

politique impériale. En premier lieu, le culte impérial est une initiative diabolique — pour les juifs comme pour les chrétiens qui l’attribuent à l’adversaire eschatologique (*Apocalypse de Jean*, 13, 14-15)<sup>45</sup>. L’apothéose (c’est-à-dire l’exaltation *post mortem* de l’empereur “*divus*”) a, à leur yeux, comme moteur, l’orgueil, l’amour de l’honneur et non pas la dévotion due à l’idéal de vie, la sainteté<sup>46</sup>.

Plusieurs arguments trouvent place dans ce sentiment qui culmine dans une véritable répulsion vis-à-vis des autels païens — particulièrement à l’époque de la Grande Persécution. L’idée d’une contamination, centrée sur l’acte sacrificiel païen et les rituels qui lui sont associés, nourrit cette incompatibilité absolue. Elle conduit à éviter les actes publics. Ce qui est non moins essentiel pour le Pouvoir romain en raison de la *devotio* qu’il attend des classes aisées, des élites, et qui est au cœur des arguments millénaristes et eschatologiques<sup>47</sup>.

Les sacrifices païens, le culte impérial sont des offrandes à des dieux morts. C’est un culte evhémériste “offrant ce qui est mort à des morts comme s’ils étaient des dieux”. C’est un leitmotiv aux II<sup>ème</sup> et III<sup>ème</sup> siècles<sup>48</sup> dont il serait facile de multiplier les exemples : Les dieux païens sont “des idoles muettes, des effigies d’hommes, faites de pierre”, “**faites de main d’homme**”. Athénagore attribue l’efficacité des statues aux démons : « *οὐ ταῦτα ενεργουντες* »<sup>49</sup>. Ces dieux, y compris ceux des Princes, sont comparés à des bêtes venimeuses. Elles sont pour l’humanité la cause de la mort spirituelle qui est suivie, dès ici-bas, de tous les fléaux. Les termes utilisés insistent tous sur la fausseté, la vaine observance, les pratiques suspectes, la religion viciée<sup>50</sup>.

<sup>45</sup> L’Antéchrist Bélier (Bélier). L’influence des textes apocalyptiques antérieurs est très visible. Par exemple, l’Ascension d’Isaïe, 4, 2-3, *Ecrits intertestamentaires*, op. cit., p. 518-519.

<sup>46</sup> Il n’y a pas d’éthique de la perfection dans le culte païen, d’idée de punition et de récompenses surnaturelles. Lane Fox, op. cit., p. 347.

<sup>47</sup> P. Brown, *Power and Persuasion: Towards a Christian Empire*, Madison, 1992, p. 62 s. Ce sera l’attitude des donatistes rapportée par Saint Augustin pour qui le salut du Dieu unique et omniprésent s’applique au domaine politique et social “*Si ad aeterno, quare non ad temporalia*”, Discours sur le Psaume 34, 7, *Oeuvres complètes*, XII, p. 107.

<sup>48</sup> Cela figure dans la *Prédication de Pierre* (Apocalypse du II<sup>ème</sup> siècle) citée par Clément d’Alexandrie, *Stromates* VI, 5, 10, 2, *Ecrits apocryphes*, op. cit., p. 15.

<sup>49</sup> *Martyre de Polycarpe* 9, 12 “Nous sommes les athées de ces prétendus dieux” (*cheiropoiotos*), Justin, 1, Apol. 6. Athénagore, *Supplique aux sujets des chrétiens*, XXVI, (trad. Bardy), Sources chrétiennes.

<sup>50</sup> Tertullien, *Apolog.*, XII, 6-7 qui reprend les Oracles Sibyllins III, 26-34 (*Ecrits apocryphes chrétiens*, op. cit., p. 1045). Lactance “*Veri (Dei) cultus est superstitio falsi*” (le culte est celui du vrai Dieu, la superstition celui d’un faux Dieu, *Div. Inst.*, IV, 28. Superstitio traduit “*deisidaimonia*”).

On le voit, les “*sollemnitates nationum*”, ces formes symboliques par lesquelles l’empereur et surtout les *potentes* de l’Empire gouvernent sont dénoncées de l’intérieur même<sup>51</sup>. La divination, la connaissance des oracles, les consultations officielles, si importantes dans le monde politique romain trouvent aussi chez les chrétiens un écho particulier. L’interdiction de con-naître, à Rome, l’avenir de l’Empereur, entraînait, en cas de transgression, de lourdes peines. Il existait aussi des consultations officielles des oracles dans le cadre des liturgies païennes. Cela permettait aux chrétiens de se défendre contre les reproches qui leur étaient faits de se satisfaire d’une foi aveugle et irrationnelle (*logos pisteuein*). Sans doute la polémique contre les oracles est-elle secondaire chez les apologistes<sup>52</sup>, mais plus on avance dans le III<sup>ème</sup> siècle, plus on trouve des arguments selon lesquels les oracles païens sont faux (ce qui atteint directement l’autorité politique). Alors que les prédictions évangéliques sont justes, car réalisées ou en voie de l’être (le Christ mort et ressuscité est le Messie comme l’avaient annoncé les Ecritures).

Cette contestation d’un des instruments les plus efficaces et les plus utilisés du Pouvoir ne sera pas sans poser de graves problèmes aux chrétiens. Elle explique des violences locales qui trouveront une part de leur origine dans les oracles qui conseillent sur les rites et les honneurs à rendre aux dieux et à l’Empereur<sup>53</sup>. Ainsi, les chrétiens sont-ils aux yeux des romains à la fois peu compris et profondément irrégieux. Ils sont “*sacrilega mente*” à l’égard du système politique. Celui-ci n’exigeait pas, à la lettre, qu’ils adoraient leurs dieux, mais leur demandait de reconnaître formellement leur pouvoir salvifique par le moyen de la “*religio genio populi romani*” qui le résume et le justifie<sup>54</sup>. Le climat messianique et eschatologique influence fortement ces données, par l’imbrication des thèmes apocalyptiques et des périodes de persécution. Il y trouve des exhortations à la résistance contre

<sup>51</sup> Importante bibliographie dans A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire : the Development of Christian Discourse*, Berkeley, 1991, p. 117-188.

<sup>52</sup> On trouve des courts passages chez Clément d’Alexandrie, *Proteptique*, 11, 12 et Théophile *Autolycos* II, 9, cités dans G. Dorival, “Apologétique chrétienne et la culture grecque”, *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, 1998, p. 445-446.

<sup>53</sup> H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, 1966, p. 23. Par exemple, on attribue des guérisons miraculeuses à Vespasien, et Septime Sévère et Caracalla eurent droit à des inscriptions votives pour les mêmes raisons dans les sanctuaires. R. Mac-Mullen, *Christianism and Paganism*, Paris, 1998, p. 75-76.

<sup>54</sup> C’est ce que formule parfaitement Valérien en 257 dans les *Acta Proconsularia* relatifs à l’exil de St Cyprien “*Sacratissimi imperatores Valerianus et Gallenius litteras ad me dare dignati sunt, quibus praeceperunt eas qui coerimonias recognoscere*, éd. W. Hartel, C. S. E. L., 3, 3, p. CX, cité dans Lane Fox, *Païens et chrétiens*, op. cit., p. 250 s.

des autorités diabolisées, d'autant que la croyance dans la proximité d'une libération est forte. La victoire du Christ, sur le pouvoir, les cités, ne fait pas plus de doute que celle qui s'est traduite par la guérison des hommes (libérés des démons). C'est un "**fait accompli**". Il se nourrira en outre du modèle messianique et du Millenium chrétien fondé eux aussi sur une lecture politique<sup>55</sup>. C'est en ce sens qu'il convient de comprendre la formule de Hegel "*Unser Knie beugen wir doch nicht mehr*"<sup>56</sup>.

### *B. Le Messie opposé à l'Antéchrist et le châtement des rois*

En soulignant l'importance des résurgences messianiques et eschatologiques vers la fin du II<sup>ème</sup> siècle et au milieu du III<sup>ème</sup> siècle, Mgr. Ch. Munier met l'accent sur un paradoxe utile à notre propos<sup>57</sup>. En effet, dans les divers courants apocalyptiques (qui trouvent un écho fort dans de très nombreuses communautés chrétiennes), le thème de la légitimité du pouvoir et des institutions politiques prend appui sur l'affirmation que "**les autorités qui existent sont constituées par Dieu**" (*Romains*, 13, 1). Ce principe est parfois appliqué à la lettre, le plus strictement possible. C'est donc Dieu qui accorde aux rois de régner, et si ces derniers refusent de modifier leurs actes, ils seront alors donnés "**en pâture aux bêtes de la terre et aux oiseaux du ciel comme des tyrans**" (*Jérémie*, 16, 4).

Ces points méritent d'être analysés avec soin. En effet, dans la perspective qui nous intéresse, ils servent à dénoncer, dans le pouvoir, des caractères mauvais et à les classer en fonction d'une référence ultime diabolique : l'Antéchrist. Celui-ci est désigné comme l'adversaire du pouvoir divin, l'incarnation du paganisme et de son système politique. Aux yeux de Cyprien de Carthage, l'Empereur Dèce est qualifié de Grand Serpent. Il est le champion de l'Antéchrist chargé de mettre en œuvre ses mauvais desseins<sup>58</sup>. Tertullien qui, on le sait, varie dans ses positions, incarne malgré tout la continuité d'une forte obstination à dénier au pouvoir politique un droit à être obéi et à s'imposer sans limite. Le fait qu'il n'utilise jamais le mot

<sup>55</sup> Malgré les réserves que peut susciter une telle démarche, la destruction finale, l'anéantissement total du pouvoir politique sont perceptibles et pas seulement chez les plus sectaires parmi les chrétiens. P. Brown, *L'autorité et le sacré*, op. cit., p. 24 s ; contra Ch. Munier, plus "légitimiste", *L'Eglise dans l'Empire romain*, op. cit., p. 211.

<sup>56</sup> Refus de l'adoratio impériale certes, mais aussi de la *felicitas* et de la *reparatio saeculi*. Ästhetik, I, II, werke, 10, 1, Berlin, 1835, p. 135.

<sup>57</sup> *L'Eglise dans l'Empire romain*, op. cit., p. 211.

<sup>58</sup> (en 249), *Epistulae*, 39, 2 et 22, 2, citation tirée de Lane Fox, *Païens et chrétiens*, op. cit., p. 471.

“obéissance” est révélateur. Certes, le pouvoir vient de Dieu, mais ne participe *aucunement* aux vertus de la divinité. Les deux royaumes (celui de César — celui de Dieu) sont totalement exclusifs l’un de l’autre. C’est bien le point limite, nous semble-t-il, de l’adhésion et de la reconnaissance du pouvoir. Il bute sur la nature réelle, viciée, de l’autorité politique.

L’influence des écrits apocalyptiques est indéniable dans ces temps de persécution pour les chrétiens. Ils distillent des images fortes, où la conscience politique trouve une nourriture à la fois attendue et qui correspond parfaitement à des réactions simplificatrices de repliement sur soi ou d’exaltation de certaines communautés. Ils renforcent aussi la personnalisation du pouvoir, loin des démarches théorisantes des apologistes<sup>59</sup>. La “personne” de l’Antéchrist y est représentée comme le prototype de l’impie (avec cette vision empruntée à Esdras : “**il n’a pas de genou et ne peut se prosterner ni rendre un culte à Dieu**”)<sup>60</sup>.

Non seulement l’Antéchrist s’insurge contre Dieu, mais il ne reconnaît pas son pouvoir, il veut se l’approprier, il trompe le peuple. Il est incarné, dans les écrits apocalyptiques par Néron (Bélical), ou encore Trajan, Hadrien, appelés Empereurs impies<sup>61</sup> et Pompée qui inaugure cette royauté-césarienne anticipée du mal (“Le Pécheur”, “le Dragon”, “l’Impie”)<sup>62</sup>. Ces données messianiques juives sont visibles partout. On peut noter aussi qu’elles tournent autour du thème de l’étranger, bien approprié à l’esprit qui anime beaucoup de communautés. On pourrait faire un relevé du terme, de sa signification première, de son utilisation dans le domaine politique. L’étranger est celui qui n’adhère pas à Dieu et les romains, l’Empire sont, à ce titre, des païens étrangers, une nation étrangère. La figure opposée à Dieu, la plus étrangère, est là-encore l’Antéchrist, persécuteur et usurpateur<sup>63</sup>.

Enfin, c’est dans les caractères messianiques que culminent les préten-

<sup>59</sup> Par exemple chez Justin, le plan “providentiel” qui accorde le christianisme et l’Empire (*Dialogue*, 46, 92, 2 ; 110, 6) ; chez Origène, l’unité des nations qui facilite la diffusion du message chrétien et que Dieu a placé “providentiellement” sous une même autorité, *Contra Celsum*, II, 30. A opposer, en ce même II<sup>ème</sup> siècle, “N’appelez personne ni père, ni maître sur la terre, car un seul est notre Père et votre enseignant, lequel est dans les cieux”, *Épître des Apôtres*, 41, *Écrits apocryphes chrétiens*, op. cit., p. 625.

<sup>60</sup> Visions d’Esdras, 71, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, op. cit., p. 625.

<sup>61</sup> Même s’il s’agit de références dont la diffusion est géographiquement limitée dans l’Orient syrien et tardivement (IV<sup>ème</sup> siècle) et qui appartiennent à des genres littéraires “héroïques”, miraculeux et hagiographiques (légende de Simon et Thérionoé, *Écrits apocryphes chrétiens*, op. cit., p. 1537, Z 33, 34, Z 40, R 91-92).

<sup>62</sup> Dans les Psaumes de Salomon, *Écrits interstamentaires*, op. cit., p. LXXXII.

<sup>63</sup> Cf. l’appellation *Abomination de la désolation* personnifiée dans Daniel, IX, 27, XI, 31 ; XII, 11.

tions de celui qui incarne la révolte contre Dieu. Vouloir être Dieu, l'égal de Dieu. Les chrétiens, comme les juifs, voient dans le culte impérial une initiative diabolique, car il est mis à la place de Dieu et cela facilite la confusion Empereur-Antéchrist. Les faux-messies sont innombrables, chefs des mauvais esprits, chefs politiques, faux prophètes<sup>64</sup>. Mais il ne faut pas établir ce messianisme sur le simple idéal théocratique juif qui justifierait un messianisme uniquement politique. La conception chrétienne de « l'Oint » de Dieu, très forte, n'est pas non plus celle d'un messie sacerdotal. Sans doute, les grands débats christologiques sont assez tardifs et, de plus, ils n'entrent vraisemblablement que peu dans les éléments constitutifs de la conscience politique des premiers chrétiens. Ce qui pèse le plus, c'est l'idée simple que l'ascension glorieuse du Christ réalise la soumission des puissances. La monarchie divine du Christ s'oppose totalement à l'ochlocratie (pouvoir bestial) du polythéisme païen de Rome<sup>65</sup>, le Fils de l'homme est le modèle royal absolu, le vrai Roi, vrai Dieu de justice.

La tension est donc extrême entre les prétentions politiques, dénoncées dans l'esprit messianique et eschatologique, de l'Usurpateur, incarné plus ou moins nettement dans l'Empereur, son autorité, et le Christ-Roi. L'attente de la Fin des Temps et surtout le retour glorieux, la Parousie royale permettent d'imaginer le jugement des Puissances. Pour les chrétiens, c'est par le moyen de cette justice eschatologique que seront punis les monarques païens. Ce point est important, car il déplace le problème. Ce n'est pas aux hommes de juger le pouvoir. Il s'établit une sorte d'équilibre entre ceux qui sont investis d'une autorité et celui qui est amené à les juger. Les textes apocalyptiques font en effet très fréquemment mention du Jugement des rois — ou plus exactement de ceux qui disposent du Pouvoir, des “magistrats, juges et rois”. Les derniers jours sont ceux “où tous les rois seront accusés devant le siège de Dieu pour être jugés”<sup>66</sup>. Plus encore, la nature

<sup>64</sup> Avec Antiochus Epiphane, Bar Kokhba (fils de l'étoile ou du mensonge, le Bar Koziva de la littérature rabbinique). Voir dans les *Oracles Sibyllins*, op. cit., II, 63 s. Matthieu, 24, 24 ; l'Apocalypse de Pierre, *Ecrits apocryphes chrétiens*, op. cit., p. 2, 7, 8-10, p. 757.

<sup>65</sup> Conception qui sera théorisée par Philon d'Alexandrie dans le *De officio mundi* (vers 170) et Théophile d'Antioche, Tatien, cités dans M. Alexandre, “Les premières apologies chrétiennes”, *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, op. cit., p. 9 s. A partir des épîtres pauliniennes (*Colossiens*, 2, 15 ; *Timothée*, 3, 16). Mais on trouve aussi à côté de ce roi de souche davidique, la figure “Kénitique” du Messie (Dieu devient homme par la croix, réalisant la justice, inspirant la sortie de l'Histoire à toute une littérature apocalyptique et eschatologique). P. Grelot, *L'espérance juive aux temps du Christ*, Paris, 1994, p. 261-263.

<sup>66</sup> Ce texte des *Oracles Sibyllins* a connu, selon Lane Fox une importante diffusion, op. cit. p. 669. Les *circuncelliones*, à partir du IV<sup>ème</sup> siècle, en Afrique du Nord, continueront d'incarner cet esprit apocalyptique vengeur contre les magistrats romains, les propriétaires, les créanciers.



du crime commis fait que le monarque est le premier des damnés et l'Antéchrist figure usurpatrice et révoltée contre l'autorité divine en est le parfait symbole<sup>67</sup>. On peut remarquer que, dans beaucoup de textes, toute la construction eschatologique s'articule, après le Millenium, autour de ce Jugement victorieux final<sup>68</sup>.

### C. Le Pouvoir romain, les deux Millenium et la Fin des Temps

Messianisme, Millenium, Jugement Dernier et Fin des Temps sont liés. En relevant ses caractères communs, on peut dire que le Millénarisme ou Chiliasme est la doctrine selon laquelle il y aura, après ce monde-ci et avant le Jugement Dernier qui marque la Fin de l'Histoire, du Temps, une première résurrection des seuls justes. Ceux-ci jouiront avec le Christ revenu, de mille années de bonheur dans la **Jérusalem Céleste**. Ces idées ont fortement marqué les milieux encratiques, orientaux, en Phrygie particulièrement, où l'évêque de Hiéropolis, Papias, en a été un des plus fervents partisans et propagateurs<sup>69</sup>.

L'idée d'un règne du Christ sur la terre, avec les justes et avant la Fin du Monde, repose sur la croyance que la messianité de Jésus est différente, beaucoup plus élevée que celle qui était annoncée dans la tradition juive et même judéo-chrétienne. C'est celle d'un homme doué de charismes particuliers, un vrai prophète au sens d'Israël. L'on en a des témoignages dans de nombreuses œuvres d'Hippolyte, Tertullien, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène<sup>70</sup>. On y trouve une dimension transcendantale. Le Christ, participant à la réalité de Dieu même, est *Sauveur et créateur du monde*. Ce point est important pour notre propos. Il éclaire singulièrement la question de

<sup>67</sup> Sur le châtimeut des rois et en premier lieu de l'Antéchrist (perçu comme un Messie Royal), Daniel, 8, 10 ; Isaïe, 14, 13. Le châtimeut d'Hérode, dans la Vision d'Esdras, 37, (II<sup>ème</sup> siècle), *op. cit.*, p. 612 s. La continuité avec le livre d'Hénoch et les images des châtimeuts infligés aux puissants est bien visible (I, Hénoch, XXXVIII, 5 ; LIII, 1-7 ; LXII, 1-16, chez qui l'obsession eschatologique et cosmologique est très forte). Synthèse dans C. Mazzucco, E. Pietrella, Il rapporto tra la concezione del millenario dei primi autori cristiani et l'Apocalisse di Giovanni", *Augustinianum*, 18, (1978), p. 38-41.

<sup>68</sup> *Apocalypse* 6, 8. Oracles Sibyllins, 3, 335, *ibid.*, p. 1070 ; 6<sup>ème</sup> livre d'Esdras, 20 "Je convoque les rois de la terre... je vais leur rendre ce qu'ils ont donné... 21" "Ce qu'ils ont fait à mes élus je leur ferai... *filis d'apostats* (25)", *Ecrits intertestamentaires*, *op. cit.*, p. 660.

<sup>69</sup> Cf. le millénarisme prophétique de Montan vers 150/160. Il a été jugé non conforme à la tradition apostolique, mais il est indéniable que jusqu'à la fin du III<sup>ème</sup> siècle, en s'appuyant sur les traditions juives on recommence à le mentionner et à citer les Oracles Sibyllins (Lactance, *Inst. Div.*, 7, 15-21).

<sup>70</sup> M. Simonetti, art. "Christologie", *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, *op. cit.*, p. 468-475.

cette organisation modèle de la ville du millenium, Jérusalem, dans laquelle on trouve une coexistence pacifique entre les hommes justes, un certain ordre politique et social et le châtement des pécheurs mêlés aux démons<sup>71</sup>.

En même temps que cet avènement du règne des saints sur terre, le châtement des persécuteurs offre aux chrétiens consolation et espoir dans les temps de persécution. Il est d'ailleurs assez visible que les conditions politiques existantes influent largement sur l'attitude des communautés. Païens et chrétiens communient d'ailleurs dans une sorte de cosmologie inversée. Tantôt les catastrophes naturelles, les tremblements de terre sont dus à la colère des dieux, à cause de l'impiété des chrétiens. C'est ce que pensent les romains païens. Tantôt ils annoncent l'arrivée imminente de la punition divine. Le climat religieux du II<sup>ème</sup> et surtout du III<sup>ème</sup> siècle fait une grande place aux visions exorcistes<sup>72</sup>. Mais il ne faut pas non plus oublier la très large popularité dont bénéficient — pas seulement chez les chrétiens d'Orient — les livres de révélation sur ces moments du retour du Messie et du Jugement dernier<sup>73</sup>. On y trouve réitéré le thème de la lutte du *Messie contre les romains*.

Les historiens des premiers siècles du christianisme ont d'ailleurs souligné l'écart qui pouvait exister entre l'exaltation à la sainteté, le refus opiniâtre et presque suicidaire qui a conduit certains adeptes, et les hésitations, les prudences des penseurs chrétiens devant ces événements qu'ils jugent à la fois inévitables et insaisissables. (Tertullien note que les chrétiens prient pour que ces événements n'arrivent pas de leur vivant<sup>74</sup>. Justin écrit qu'on les voyait déjà comme imminents à la génération précédente<sup>75</sup>. Cyprien s'en sert pour fustiger les compromissions des chrétiens avec le siècle)<sup>76</sup>. Rien ne saurait mieux résumer les comportements que la notation de Lactance **“L'esprit s'en affole, mais je le dirai tout de même, cela arrivera”**<sup>77</sup>.

Ce caractère inévitable est en lui-même une rupture dans l'esprit politique du temps, une remise en cause de l'équilibre universel de Rome. L'on constate quelques uns de ses effets dans la célébration elle-même du Millénaire de Rome, en 248. Même si cet événement, très solennel, ne coïncide

<sup>71</sup> Justin, *Apol.* 8, 28, 52 ; Lactance, *Inst. Div.*, 7, 14 s.

<sup>72</sup> Même les exorcistes chrétiens jouissent d'une grande réputation, à tel point que l'empereur Septime Sévère en fait appeler auprès de lui, selon le témoignage de Tertullien, *De Spectaculis*, 4.

<sup>73</sup> Par exemple, *Apocalypse de Pierre*, *Apocalypse de Paul* (21 c), *Apocalypse de Jean*, 11, 2-3 ; 12, 6 ; 13, 5 ; 20, 2-6 ; 21.

<sup>74</sup> *Apol.*; 39.

<sup>75</sup> Justin *Apol.*, 1, 45.

<sup>76</sup> Sur l'évolution des attitudes et des thèses, P. Nicholson, *Lactantius, Prophecy and Politics in the Age of Constantine*, Oxford, 1981 (les 3 premiers chapitres).

<sup>77</sup> *Inst. Div.* 7, 15-11, 21.

pas, exactement avec un moment de persécution — il s’agit de l’empereur Philippe l’Arabe — il témoigne que l’autorité politique est néanmoins atteinte par ces écrits et ces attitudes. Ces dernières sont de plus en plus ouvertement publiques. Elles émanent de milieux sociaux plus élevés et par là-même mettent davantage en cause les grandes valeurs citoyennes romaines, comme nous le verrons plus loin. Au comput parfois très élaboré de la venue des Mille ans et de la Fin des Temps (par exemple chez Victorin de Pettau, au milieu du III<sup>ème</sup> siècle, ce qui n’est pas une simple coïncidence)<sup>78</sup>, les autorités romaines opposent un autre calcul du temps. Le Millénaire de Rome est un acte central qui engage tout l’*oikoumène* romain, il est aussi conçu comme une régénération de l’Empire, du Pouvoir, l’affirmation d’un “*Saeculum Novum*”. Il s’agit de réunir les citoyens dans la communion d’un empire universel et éternel<sup>79</sup>.

## II. La nouvelle citoyenneté

La citoyenneté est l’élément clé de l’intégration dans la société romaine impériale. Elle passe par un certain *éthos* dont le cadre référentiel est à la fois spirituel et juridique. Cela pose des problèmes très difficiles à résoudre pour les chrétiens. Comment peuvent-ils, sans perdre leur identité, exprimer à la fois leur condition d’étrangers de passage dans la cité (*paroikoi-peregrini*)<sup>80</sup> et rendre les devoirs politiques, sociaux, culturels qui lui sont dus ? Cette question du “*seu gentilis seu christianus*” est posée dans toute sa rigueur lorsqu’elle est rapportée au climat messianique et eschatologique. Car ce qui compte dans leur conscience politique, ce n’est pas seulement le souvenir, c’est l’Annonce, l’Attente, la Promesse. Paraphrasant la formule

<sup>78</sup> Il se fonde sur le psaume 89, 4 et une interprétation très littérale de l’*Apocalypse* 20-21, et sur une actualisation particulière des prédictions des oracles juifs (II Baruch, XXXIX, 1, 2, *Ecrits intertestamentaires*, op. cit., p. 1.504), Oracles Sibyllins, III, 295 s, 489 (*Ibidem*, p. 1.088) ; Actes de Paul, IX, II (*Ecrits apocryphes chrétiens*, op. cit., p. 1.154) ; Ascension d’Isaïe, 4, 14-19 (*Ecr. Inter.*, p. 520 s) ; Esdras 6, 7 (*Ibidem*, p. 1.420, note 28). C’est sur ce même socle que travaillent les apologistes chrétiens dont on trouvera chez T. D. Barnes, *Tertullian, A Historical Literary Study*, Oxford, 1985 et E. Dodds, *Pagan and Christian in a Age of Anxiety*, Cambridge, 1979, une exhaustive mise au point (Adde, Lane Fox, *ouvrage cité*, p. 626 s).

<sup>79</sup> Celui-là même qui permettait à un testateur de déclarer que son legs resterait valable “aussi longtemps que durerait la domination éternelle de Rome”, cité par P. Brown, *L’autorité et le sacré*, op. cit., p. 117.

<sup>80</sup> “Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère (5). Ils passent leur vie sur la terre, mais ils sont citoyens du ciel (9)”, A Diognète, Epître, dans *Les écrits des pères apostoliques*, III, Paris, 1979, p. 62.

célèbre de R. Otto à propos du Sacré, on peut dire que le chrétien est “**tout autre**” (*das ganz Andere*).

Ce qui importe aux chrétiens, ce n'est pas de trouver la meilleure constitution permettant d'accéder au bonheur terrestre, ce n'est même pas la question des qualités du Prince idéal. La forme du gouvernement est au second plan. Les préoccupations religieuses — c'est-à-dire mettre en œuvre les conditions où chaque être humain pourra accéder à la vie de l'Au-delà — l'emportent sur les préoccupations politiques. Dans le rapport avec César, c'est lui donner ce qu'il réclame (l'argent symbole de l'obéissance politique civique : le *tributum*). Dans le rapport à Dieu : c'est lui consacrer sa personne toute entière dans son culte.

Cela peut être vérifié dans l'affirmation d'une utopie citoyenne chrétienne marquée par cette rencontre de l'histoire politique de Rome et l'*eschaton*<sup>81</sup>. C'est aussi ce qui imprime profondément la vision communautaire des premiers chrétiens. Leur Cité est dans le Ciel, leur assemblée est celle du Peuple de Dieu. Partout dans le monde, la Loi Universelle du Messie ne saurait être contrainte par les obligations et les lois romaines. De ces conflits et contradictions exacerbées (à la fois par l'attente eschatologique et les persécutions), naissent un certain refus des “*contagia*”, des souillures du monde et un certain chantage à la sécession ou l'abstention politique. Le *nomen christianum* est ici largement antinomique de la citoyenneté romaine antique. Il faudra attendre l'élargissement de la citoyenneté, la diffusion de plus en plus massive des idées chrétiennes, l'éloignement de la perspective messianique et de la Fin des Temps et enfin la conversion de l'Empire pour que les choses changent. Alors cette conscience exclusive laissera pénétrer en elle un principe fondamental nouveau de collaboration (*synallelia*), une éthique de bon voisinage et finalement le sentiment d'appartenir à une seule et même communauté politique.

#### A. L'utopie citoyenne chrétienne

On sait l'importance dans le monde antique, de la séparation dichotomique des peuples en **grecs - barbares / païens - juifs / romains - étrangers**. Elle sera largement utilisée pour souligner l'étrangeté des chrétiens qui ne peuvent être rattachés ni aux citoyens romains (qui sont aux yeux de Tacite “le genre humain”), ni aux juifs, vis-à-vis desquels ils professent des idées

<sup>81</sup> H. von Campenhausen, *Kirchliche Amt und geistliche Vollmacht in der ersten drei Jahrhunderten* (Beitr zur Historische Theologie, 14), Tübingen, 1953. Pour une analyse plus approfondie, G. D. Guyon, “L'utopie citoyenne chrétienne”, *art. cit.*, p. 50-52.

et des attitudes irréductibles. La question du *Tertium genus* (*triton genus*)<sup>82</sup> est centrale pour notre propos. Elle émane surtout des milieux les plus marqués par le messianisme et l'eschatologie au II<sup>ème</sup> et III<sup>ème</sup> siècles. Tertullien en est un exemple tout à fait net<sup>83</sup>. Ces qualifications sont importantes pour les païens (autorités romaines, écrivains latins) qui éprouvent des difficultés à identifier clairement leurs adversaires<sup>84</sup>.

Pour les chrétiens eux-mêmes, les premières dénominations sont relevées à Antioche (dans les Actes, XI, 26). Très tôt donc, dix ans après la mort du Christ, sa religion a un nom propre. Elle identifie et englobe des races particulières, des convertis de toutes origines, par le moyen des deux langues universelles du monde ancien que sont le grec et le latin et les unifie<sup>85</sup>. Ces qualifications opèrent une sorte de déracinement des chrétiens vis-à-vis du monde de la synagogue bien sûr, mais aussi de tout le monde extérieur. On y trouve une composante essentielle : le lien étroit entre le nom, l'élection divine, le service de Dieu, la fidélité indéfectible. Il s'agit là d'un phénomène à la fois précoce et durable. On en trouve des traces dans les œuvres de Cyprien et dans les pratiques funéraires où il est d'usage assez fréquent d'utiliser exclusivement le *cognomen* (surnom), au détriment du *praenomen* et surtout du nom gentilice. Seul le surnom chrétien figure sur les dalles mortuaires<sup>86</sup>.

Le nouvel homme chrétien s'élabore ainsi dans une séparation religieuse et presque ethnique vis-à-vis des autres citoyens. Cela est particulièrement

<sup>82</sup> Cf. l'analyse toujours actuelle de A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, (rééd. Leipzig, 1965), I, p. 259-289.

<sup>83</sup> Sur cette question Ch. Munier, *L'Eglise dans l'Empire romain*, op. cit., p. 133-134 qui relève de nombreux exemples chez Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 5, 41 ; Tertullien, *ad nationes*, 1, 8 ; *de virginibus velandis*, 7. On peut ajouter l'*Histoire Auguste*, Alexandre Sévère, 23, 7 (dans l'éd. Chastagnol), Paris, 1994, p. 587.

<sup>84</sup> Voir Suetone, *Vie des douze Césars*, 25 "Judaes impulsores chrestos assidue tumultuantes Roma expulit Claudius" ; Tacite, *Annales*, XV, 44 (les mots *chrestos*, *christos*, *chrestianos* sont souvent confondus). Le terme *christinou* est changé en *achrestou* qui veut dire : indolent, inutile, oisif. C'est peut-être en tant qu'appellation de police que le terme *christianus* a été créé par l'autorité romaine. H. Leclercq, article "chrétien", *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, tome 3, 1912, col. 1465.

<sup>85</sup> "Ceux qui suivent la voie du royaume contre ceux qui la maudissent", *Actes*, XIX, 9 ; Rom. VIII, 33 ; XV, 13. On trouve les termes "disciples, fidèles, élus, saints, croyants, nazaréens".

<sup>86</sup> Saint Cyprien, "Confessio et martyrurum. *Acta proconsularia*", 2 "je suis chrétien, je ne connais qu'un seul et vrai Dieu... C'est ce Dieu que nous chrétiens nous servons". Tertullien dans le début de l'*Apologétique* utilise le terme *causa christianorum* (I, 8) et apporte un grand soin à en dégager toute l'étymologie originale : "*christianus vero quantum interpretatio est, de unctioe deducitur*", III, 5. Sur les aspects funéraires, V. Saxer, "Victor, titre d'honneur ou nom propre ? Données de l'onomastique chrétienne en Afrique aux II<sup>ème</sup> et III<sup>ème</sup> siècles", dans *Pères saints et cultes dans l'Eglise des premiers siècles*, Variorum, C. S. S., Adeshot, 1994, p. 218.

visible dans les attitudes radicales du milieu du II<sup>ème</sup> siècle qui accompagnent l'exaltation prophétique qui aboutira au Montanisme. Dans cet esprit, le *tertium genus* sert, de part et d'autre, à souligner l'irréductibilité, le caractère inassimilable des chrétiens, dans la société politique de Rome. Les juifs sont seulement qualifiés de *genus alterum*<sup>87</sup>. Cette citoyenneté est aussi paradoxale, car elle entend se recruter dans toutes les nations et dans le même temps, elle n'accepte aucun Dieu national, comme le notait déjà Tacite<sup>88</sup>. Elle révèle la présence plus ou moins obsédante d'une autre Cité, d'une autre Terre, d'une autre propriété même — bien étrangère à la *Polis* ou la *Respublica*. L'idée d'une terre intérieure pour les chrétiens, **Terre Promise**, terre inséparable d'une propriété personnelle (*prosopologique*) fonde ce conflit des deux cités. Il empêche les chrétiens, dans le contexte messianique et eschatologique, d'être réellement citoyens de l'Empire<sup>89</sup>.

La citoyenneté chrétienne est radicalement nouvelle, car elle ne se réalise pleinement que dans le *Royaume des Cieux*. Or c'est tout autre chose que l'universalité politique ou l'homogénéité sociale de l'Etat<sup>90</sup>. Cette citoyenneté a une dimension d'universalité anthropologique. Elle s'accompagne de signes d'identification (le baptême), rite d'entrée dans la citoyenneté chrétienne qui éliminent tous les autres éléments distinctifs par le moyen desquels s'édifiaient la constitution et les hiérarchies de la société politique romaine. On peut même ajouter que les sacrements (le baptême tout spécialement), sont des signes, des étapes dans l'Histoire du Salut. Ils sont une préfiguration de l'eschatologie. Or le baptême est une renonciation radicale au passé et au monde, **“l'irruption du Royaume dans l'âge présent”**<sup>91</sup>.

<sup>87</sup> Chez Tertullien encore, l'ordines fidelium, le “sentiment commun d'une même croyance, l'unité de la discipline, le lien d'une même espérance” forment les éléments constitutifs du corpus, de la Koinonia, dans laquelle se retrouvent les chrétiens. *Apol.*, 39, I. La continuité de ces arguments chez st. Cyprien et plus tardivement encore est soulignée par B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse, II, les premiers grands exégètes latins*, Paris, 1983.

<sup>88</sup> *Annales*, V, 4, 1 “Novos ritus contrariosque ceteris mortalibus”.

<sup>89</sup> Sur cette patrie céleste, R. Minnerath, *Les chrétiens et le monde, (I<sup>er</sup>-I<sup>ème</sup> siècles)*, Gabalda, 1973, p. 167 s.

<sup>90</sup> On y notera la différence entre la conception chrétienne de l'homme et celle de la philosophie grecque selon laquelle tous peuvent devenir citoyen d'un même Etat, Empire, car ils ont un seule et même “essence” (c'est-à-dire logos, culture, civilisation). Elle se traduit dans le débat qui oppose P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, 1983, p. 31-32 et R. Lane Fox, *Païens et chrétiens*, op. cit. p. 25-26 sur les éléments historiques constitutifs de cette originalité. Appartenance à une commune culture religieuse méditerranéenne pour le premier, radicalement juive pour le second qui la relie à l'héritage Sibyllin.

<sup>91</sup> Selon E. Käseman, “Anfänge christliches Theologie” dans *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 2, Göttingen, 1964, p. 100 ; J. Pelika, *L'émergence de la tradition catholique*, Paris, 1994, p. 129 s.

Les chrétiens veulent retrouver une unité primitive, indifférenciée. C'est ce que traduisent les expressions **“le nouveau peuple”**, **“la nouvelle patrie”**, **“l'Israël de Dieu”**. C'est ce qui se manifeste au cœur des années d'attente du retour du Messie, par la conviction commune d'une citoyenneté chrétienne propre, l'appartenance première au *conventus christianorum* et non pas (ou avant d'être) dans le *conventus civium romanorum*.

### B. La communauté politique et l'identité chrétienne

Dans ce domaine, l'historiographie a varié. Elle met davantage l'accent aujourd'hui sur la présence de la foi apocalyptique, la conscience d'un nouveau monde proche, l'obligation de faire **“toutes les choses ordonnées”**, pendant les années décisives des II<sup>ème</sup> et III<sup>ème</sup> siècles. Loin de s'associer à la *felicitas saeculi*, les chrétiens sont parfois rangés en ligne de bataille contre les autorités et le monde qu'elles gouvernent. La difficulté qu'ils éprouvent à délimiter exactement les frontières du monde dont ils veulent se libérer les amène à le définir comme unique, sous la seule autorité impériale. Mais leur propre conception de la communauté émane de la seule volonté, d'une succession de choix personnels. L'Eglise est un *vinculum unitatis*, une sorte de corps public, ne découlant pas de la naissance, d'une origine initiale (*origo*) conservée, contrairement à la société politique romaine<sup>92</sup>.

La littérature chrétienne et ses *topoi* contiennent un message spécifique avec un vocabulaire qui met l'accent sur l'unité, la fraternité communautaire. Par exemple : les termes *unanimitas*, *consensio*, *una et simplex concordia*, *anima et mente sua*. Ils expriment l'importance de la *contio*, du *corpus spiritus* au sens étroit. Petit troupeau, petite société, petite patrie, notion bien différente de la distinction cicéronienne *“communis et propria patria”* seulement politique.

La continuité thématique est visible depuis les écrits intertestamentaires : **“car nous sommes tous ensemble un peuple unique, renommé, nous qui avons reçu la loi unique de l'Unique. Nous serons toujours heureux d'une chose, de ne pas être mélangés aux nations”**<sup>93</sup>. A quoi fait écho

<sup>92</sup> Il y a toutefois à Rome, une *universa civitas* (Cicéron, *de Legibus*, 2, 5), une *origo romanis* pas seulement territoriale, mais aussi fictive, religieuse, symbolique. Y. Thomas, “Origine et commune patrie. Etude de droit public romain, 89 a. J. C. - 212 p. c., *Ecole Française de Rome*, 221, 1996, p. 9-13, 133, 136, 160, 197 et P. Catalano, “Arpetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano”, *A. N. R. W.*, II, 16, 1, p. 140 S.

<sup>93</sup> C'est nous qui soulignons, II Baruch, 48 (J. Briand, *La Bible, Ecrits testamentaires*, op. cit., p. 1.519). Sur ce phénomène plus général voir P. Brown, *La toge et la mitre. Le monde de l'antiquité tardive*, Thawes-Hudson, 1995, p. 56-57. P.C. Bori, *Chiesa primitiva. L'immagine della comunità*

Tertullien dans son ouvrage le *Pallium* (ornement sacerdotal qu'il oppose à la toge). Il y écrit son refus de vivre pour la patrie, pour l'Empire, pour la chose publique : **“je ne dois rien au forum, rien au Champ de Mars, rien à la Curie (Sénat)... je ne suis ni juge, ni roi, ni soldat. Je me suis retiré du peuple”**<sup>94</sup>.

Cela implique une forte critique et une démythologisation implicite de tous ceux qui appartiennent pas à cette communauté. L'on sait que dès qu'ils eurent conscience de former un groupe particulier, les chrétiens se réunirent en groupes qu'ils dénommèrent, l'assemblée des citoyens : *ekklesia* — de la même manière que les juifs avaient leur maison d'assemblée (*beth ha knesseth*), ils eurent leur *oikos ekklesiastikos*. Cette assemblée ne fut pas traduit par le terme latin : *comitia*. Cela montre l'inadéquation des termes politico-civiques pour qualifier ces deux mondes politiques chrétiens et romains. Les chrétiens se contentèrent donc de translittérer *ecclesia* montrant par là qu'ils s'agissait bien de la notion de communauté du *populus* chrétien<sup>95</sup>. Ainsi se trouve soulignée la dimension radicalement autre de la communauté chrétienne. Les premiers chrétiens se désignent comme les adeptes de la “Voie” (*HOAΘΣ - Ekklesia tou Theou*). Ils sont le *Verus Israël* et leur mépris à l'égard de tout ce qui n'est pas leur propre identité est immense<sup>96</sup>.

Le courant eschatologique apparaît là-encore comme une des fonctions nourricières de cette attitude. La démonisation générale de l'attente apocalyptique est nous l'avons vue politique. Elle occupe une grande place dans les pensées et les dévotions de l'Eglise primitive. Les témoignages de la soumission à la **“loi unique de l'Unique”**, dérivée des milieux judéo-chrétiens, qui soumet les chrétiens à Dieu seul, existent encore au III<sup>ème</sup> siècle. Tout chrétien, en tous lieux, doit observer la Loi du Messie. Les lois locales ne sauraient le contraindre à abandonner cette référence suprême<sup>97</sup>. Même

*delle origine nelle storia della chiesa antiqua*, Brescia, 1974, p. 70.

<sup>94</sup> 5, 4 et 5, 1. On trouve là une vision de la communauté de nature strictement sacerdotale et étroitement corporative, à l'échelle des nations saintes et d'un peuple sacré.

<sup>95</sup> Voir l'article très suggestif de Ch. Pietri, “Christiana tempora : une nouvelle image de Rome” dans *cristianesimo nelle storia. Ricerche storiche exegetiche, teologica*, Bologne, 6, 1985, p. 221-243. Plus généralement A. Rousselle, *La contamination spirituelle*, Paris, 1998, p. 267-268. On poursuivra cette analyse dans la contribution de L. Pietri, *Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610), Histoire du christianisme*, tome III, Desclée, 1999.

<sup>96</sup> R. Minnerath, *De Jérusalem à Rome*, op. cit., p. 50-51. Tertullien “Nous n'avons pas besoin de curiosité après le Christ, ni de recherche après les Evangiles”, *De la prescription des hérétiques*, 7, 12.

<sup>97</sup> P. Brown, *L'essor du christianisme occidental*, Paris, 1997, p. 15, 32, 38 analyse cette supériorité spirituelle dans le domaine juridique dans un traité intitulé *Le livre des lois des pays*, à Edesse,



**la loi “constitutionnelle”** impériale est à leurs yeux une *“damnosa haereditas”* qui tôt ou tard place le Pouvoir de Rome dans les mains de tyrans impies.

Cette vision de la communauté à travers sa nature sacerdotale est étroitement corporative. Elle est construite à l'échelle des nations saintes et d'un peuple sacré. Elle est à part. Elle ne repose pas sur des modèles connus. Elle a une unité propre, originale qui n'est ni l'unité ethnique du peuple de l'ancienne Alliance des Hébreux, ni celle stoïcienne de l'unité de Dieu à partir du Cosmos<sup>98</sup>. Elle s'enracine dans le prophétisme et la croyance dans la proximité de la Fin des Temps. Le **“qu'ils soient un comme nous sommes un”** *johannique* est exclusif ; il ne souffre aucun retard, car les chrétiens n'ont pas de temps à consacrer à une inculturation ultérieure.

Cette unité se traduit aussi par un état de supériorité de l'Eglise. Les chrétiens possèdent la vérité et vivent la perfection morale dans l'unité. Elle les contraint à refuser tout compromis. Ils veulent sacrifier — dans l'euphorie messianique — toute contingence et à vivre dans une forte tension cette quasi impossibilité d'appliquer l'absolu à la vie politique, sociale, culturelle<sup>99</sup>. Cette conception étroite et restrictive a quelques rapports avec celle que Rome, et particulièrement l'Empire, ont élaboré. Car l'unité de Rome repose aussi sur un corps politique abstrait dont l'Empereur est — aux yeux même des chrétiens<sup>100</sup> — le médiateur, l'unificateur, le conservateur des vieux rites: *“Numa de l'Empire”*, *“Pius”* selon Marc-Aurèle (*Pensées*, 6, 30). L'Empereur a sa place dans les hiérarchies divines. Domitien se fait appeler *“Dominus et Deus”*, (Suétone, *Vies*, 13, 1-2). Celles-ci découlent de l'Unité et sont inséparables du retour vers l'Un.

Ces questions sont importantes dans les rapports entre les chrétiens et le Pouvoir politique, à plusieurs reprises. En 147, les cérémonies du

de Bordesane.

<sup>98</sup> Les passages de références du Nouveau Testament sont nombreux à affirmer avec force cette unité (Cf. *Ephésiens*, 4, 3, 7 “Appliquez-vous à conserver l'unité de l'Esprit par ce lien qu'est la paix. Il n'y a qu'un seul corps et un seul Esprit, comme il n'y a qu'une seule espérance au terme de l'appel que vous avez reçu : un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et père de tous, qui est au-dessus de tous, par tous et en tous”).

<sup>99</sup> Voir les passages des *Stromates* dans Clément d'Alexandrie, II, 22 “suivre Dieu, imiter le Christ, obéir à ses commandements” ; “la voie est la sagesse et la parole de Dieu” cités dans E. Osborn, “la Bible inspiratrice d'une morale chrétienne d'après Clément d'Alexandrie” dans *Le monde grec ancien et la Bible*, 1984, p. 129. Cyprien se réfère souvent à cette unité et la perfection qu'elle exige, *Epîtres*, 27, 4 ; 36, 3 (correspondance, éd. L. Bayard, C. U. F., 2 vol).

<sup>100</sup> On trouve ces représentations romaines de l'ordre et de l'unité dans la 1<sup>ère</sup> lettre de Clément (96-87) (éd. coll. Sources chrétiennes, 167), 1971, p. 159-201, avec des mots-clés comme unité, obéissance, ordre.

9<sup>ème</sup> centenaire de la fondation de Rome ont été l'occasion d'exalter l'esprit romain, de célébrer la cohérence organique et les rites de l'Unité et leur respect obligatoire<sup>101</sup>. C'est donc un affrontement hautement symbolique pour les chrétiens marqués par l'esprit messianique et eschatologique. Il est le point central autour duquel s'affirme la conscience politique des premiers chrétiens.

### C. Le *Politeuma* chrétien ou l'éthique citoyenne chrétienne

On doit entendre par "*Politeuma*" une sorte de catalogue des vertus des chrétiens dans la Cité et de ses rapports avec l'Etat. Une Règle d'or déjà présente dans les textes tardifs de l'Ancien Testament<sup>102</sup>. Elle s'inscrit pleinement dans les comportements des croyants en attente du Jugement. Elle prend en compte le devoir de prosélytisme qui est pour eux une ardente obligation. Elle peut être mesurée — bien que les historiens peinent à l'établir — à la croissance réelle, par vagues successives (I<sup>er</sup> siècle, années 180, 300), du nombre des chrétiens dans l'Empire, surtout dans la dernière phase (Rome, Carthage, Alexandrie)<sup>103</sup>. On pourrait être tenté d'en tirer les idées politiques du "bon citoyen". Il y aurait ainsi dans les écrits des Pères de l'Eglise, une sorte de doctrine sociale et politique, où seraient précisées les conditions de l'appartenance du chrétien à la communauté civique. Ainsi à lire les apologistes, les chrétiens sont des citoyens modèles, loyaux. Ils pratiquent les vertus les plus utiles à la cité: l'hospitalité, le désintéressement, l'amour de la paix, la maîtrise de soi. C'est un mélange de traits d'appartenance à la communauté chrétienne et de volonté d'être reconnu socialement correct<sup>104</sup>.

Il y a toutefois des éléments inconciliables. Ils permettent de mieux cir-

<sup>101</sup> "Ou bien obéis à mes lois, ou bien sors de mon pays" cité dans Ch. Munier, *Saint Justin, Apologie*, Paris, 1995, p. 7. Dioclétien reprendra ce leitmotiv. Pour lui, la discipline, la faveur des dieux, l'union de la loi, de la morale et de la religion doivent être observées avec "un respect éternel" (édit de 295 dans *Mos. et Rom. legum collatio*, 6, 4).

<sup>102</sup> A. Dihle, *Die Goldene Regel, Eine Einführung in die Geschichte der Antiken und Frühchristlichen Vulgarethik*, Göttingen, 1962.

<sup>103</sup> H. Chadwick, "The Church of the 3rd Century in the West", dans *Heresy and Orthodoxy in the Early Church*, Londres, C. S. S., 1990. E. Plümacher, *Identitätsverlust und Identitätsgewinn. Studien zum Verhältnis von Kaiserzeitlicher Stadt und frühen Christentums* (Biblische Theologische Studien), II, Neu Kirchen, 1987. R. Mac-Mullen, *Christianizing the Roman Empire*, A. D. 100-400, New Haven, 1984.

<sup>104</sup> Sur ce point G. D. Guyon, "Les premiers chrétiens et les valeurs dans la vie publique romaine", *art. cit.*, p. 102. En réponse aux multiples accusations d'être des malfaiteurs, de faire des ignominies (*flagitia*). Justin est un de ceux qui apportent le plus de preuves des transformations morales opérées par le christianisme, *Apologie*, I, 15-17 ; 27, 1.

conscire cette notion de conscience politique malgré tout si restrictive. D'abord la *Politeia* chrétienne inclut toujours, même chez les auteurs qui paraissent les plus proches du *corpus civium* (Aristide, Justin, Athénagore), un **quant à soi intérieur**. **“Ils portent les commandements en leur cœur, ils les gardent en attendant la résurrection des morts et la vie du monde à venir”**<sup>105</sup>.

L'accord avec st Paul sur la justification des droits propres de l'Etat bute sur le fait que ce dernier ne peut pas tout exiger. Il existe cependant très tôt des “providentialistes” (au début du III<sup>ème</sup> siècle, Méliton, évêque de Sardes) pour qui les prières des chrétiens participent à l'éclat et à la gloire de l'Empire. Pour eux, la coïncidence de la naissance du christianisme et des institutions impériales a été providentiellement heureuse. Mais c'est toujours dans un cadre religieux porté par la foi messianique et eschatologique. Le monde est le territoire de la Révélation. L'Empire est le pouvoir choisi par Dieu pour en être l'illustration politique. Ce qui inclut évidemment le Millenium, la Parousie, le Jugement Dernier. Ainsi, l'attente de la Fin des Temps ne procède pas toujours d'une vision pessimiste du monde. Elle est une exaltation de la providence, de la Création de Dieu. Elle est confiance dans la sainteté à venir et la venue du Royaume. D'ailleurs, si les chrétiens se dispensent des responsabilités au service de la Cité, ce n'est pas qu'ils veulent l'éviter, c'est qu'ils se réservent pour un autre service essentiel, celui de l'Eglise pour le salut de tous<sup>106</sup>.

Les limites de l'intégration à l'Empire, l'*ethos* de la citoyenneté chrétienne doivent être appréciées en tenant compte de ces restrictions où la conscience politique trouve ses éléments constitutifs. Les exemples de ces **“refus en conscience”** sont nombreux et l'examen en a été fait depuis déjà longtemps<sup>107</sup>. L'on peut y voir le double signe de l'arrivée à maturité tant de l'Empire romain nouveau que de l'Eglise au moment de la persécution de Dèce et de Dioclétien (en 303) qui durera plus de 10 ans dans certaines régions. L'*eschaton* y est omniprésent. Les martyrs ont immédiatement accès au Royaume de Dieu. Ils sont l'archétype de la liberté (en conscience et en acte) du refus de la Nation, de la communauté civique. En ne voulant pas

<sup>105</sup> Aristide, *Apologie*, 15-16 ; Athénagore est persuadé de la vigilance divine et que tout doit être compris dans la perspective du jugement, ce que répète la lettre de l'*A Diognète*, 5-6. Voir l'étude de M. Alexandre “les premières apologies chrétiennes”, dans *Les apologies chrétiennes et la culture grecque*, op. cit., p. 19.

<sup>106</sup> Origène dans le *Contre Celse*, VIII, 75.

<sup>107</sup> Voir par exemple, W. H. C. Frend, *Martyrdoms and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965, et plus récemment F. Decret, *Le christianisme en Afrique du Nord ancienne*, Paris, 1996, p. 49 s.

décliner leur identité, par exemple, leur origine, leur classe sociale, ils veulent apparaître “chrétiens” c’est-à-dire d’un autre pays : **“Notre pays n’appartient qu’aux hommes pieux et eux seuls ont le droit d’y habiter”**<sup>108</sup>. C’est ce qui a même fait croire à certains magistrats qu’il existait une ville inconnue où ils pourraient se réfugier et s’opposer aux intérêts de Rome<sup>109</sup>. Ces martyrs servent au salut des chrétiens. Ils peuvent intercéder pour eux. Les “*Memoriae*” des morts pour la foi sont essentielles à la communauté “civique” des vivants (au sens de la Cité Céleste)<sup>110</sup>. L’addition des éléments paradigmatiques, indispensable à l’*utilitas communis* chrétienne, relève certes de la perfection idéale, eschatologique. Elle n’a jamais existé comme telle, mais elle est omniprésente dans la conscience religieuse des chrétiens. Elle occupe une place essentielle dans la dévotion.

En résumé : tout ce qui fait obstacle à l’union de l’homme à Dieu, à la soumission du monde au Christ ; tout ce qui exalte le néant de la gloire de l’homme.

Les chrétiens ont donc appris à voir dans le combattant pour la foi un héros, à l’exemple du Christ (athlète de Dieu). C’est le point culminant d’une éducation aux valeurs chrétiennes opposées à l’éthique de la vie publique et de sa discipline proprement romaine<sup>111</sup>. Elle s’est forgée dans un véritable procès à la civilisation et aux valeurs culturelles païennes (théâtre, littérature, poésie, jeux), elles-mêmes traductions de la citoyenneté à Rome. Son but éducatif, c’est apprendre à suivre le Christ (*sequela Christi*). Ce n’est pas seulement, dans un langage stoïcien la maîtrise de soi, les vertus de tempérance (*Soprosuné*). C’est toute la vie sacralisée, “sacramentalisée”, devenue liturgie de la louange de Dieu. C’est une pratique du monde totalement nouvelle. Elle révèle l’atmosphère de spiritualisation excessive qui marque les II<sup>ème</sup> et III<sup>ème</sup> siècles et dont Origène est un témoin exigeant : **“ne s’adonner à aucune des activités du monde, s’abstenir des travaux du siècle, ne rien faire de yeux le futur jugement, prêter attention non aux objets présents et visibles mondain, méditer sur les choses du ciel, s’inquiéter de l’avenir, se représenter devant les mais aux réalités futures et invisibles”**

<sup>108</sup> Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.*, VI, 20.

<sup>109</sup> R. Lane Fox, *Païens et chrétiens*, op. cit., p. 438.

<sup>110</sup> C’est le langage répété de Cyprien, à propos du martyre de Perpetue (Epîtres 31,3 s). Sur cette question, G. D. Guyon, “Les persécutions, st Cyprien et les lapsi. La tradition disciplinaire dans les communautés chrétiennes du III<sup>ème</sup> siècle”, *Méditerranées*, 4, (1995) et de nombreux exemples dans Eusèbe, *Hist. eccl.*, V, 1, 4-5 ; 18, 6. “A eux la couronne des élus, les trônes de gloire, les vêtements royaux” (*Ascension d’Isaïe*, 7, 13 ; 9, 26 ; *Apocalypse d’Esdras*, 5, 46 ; 6, 17). L’héritage d’une véritable cosmologie politique est bien visible.

<sup>111</sup> S. Deléani-Nigouï, “L’utilisation des modèles bibliques du martyre par les écrivains du II<sup>ème</sup> siècle”, dans *Le monde latin antique et la Bible*, Paris, 1985, p. 315-338.

bles”<sup>112</sup>. Il s’agit d’exhortations qui célèbrent le Jour du Seigneur, mais il convient de les inclure dans le système des valeurs et des pratiques de la vie publique dont elles sont le couronnement<sup>113</sup>.

Cette conscience des premiers chrétiens d’être vigilants vis-à-vis du monde qui les entoure tire donc sa force de l’attente messianique et eschatologique. Elle les console, leur donne l’espérance. Elle fonde aussi leur optimisme face au siècle, car finalement Dieu triomphera. Ils y puisent une vision organique et totalisante de l’histoire, sans enthousiasme sans doute contrairement aux montanistes, aux donatistes<sup>114</sup>. La formule de l’Épître à Diognète : **“les chrétiens, âmes du monde”**<sup>115</sup> prend un sens particulier : ils sont là pour le garder, le maintenir dans l’existence (*sunéxousi*) **“Hommes, attendez Dieu. Quand il vous aura fait signe et vous aura libérés de votre service, alors vous vous échapperez vers lui. Mais pour le moment, restez à ce poste où il vous a placés. Il est court, en vérité, le temps de votre séjour ici-bas et il est aisé pour ceux qui vivent en de telles dispositions”**<sup>116</sup>. Ce qui n’est pas sans paradoxe, car cette médiation retarde aussi la destruction du monde (Justin, II, *Apologie*, 7, 1). Plus on avance vers la fin du III<sup>ème</sup> siècle et le début du IV<sup>ème</sup>, plus les réticences se dissipent, les manifestations de collaboration avec l’Etat et son *utilitas publica* sont nombreuses (service militaire, magistratures par exemple). La citoyenneté

<sup>112</sup> A relier à toutes les questions posées par le refus de toute perpétuation des liens sociaux, toute continuité de la vie par l’engagement matrimonial dans cette vision étroitement eschatologique. *Homélie sur les Nombres*, 23, 4, citée dans R. Cahié, “Le dimanche et le temps pascal”, *Mélanges* H. Grouzet, Recherches et tradition, Toulouse, 1992, p. 50-52. On trouve chez Tertullien un véritable traité de la conscience qui doit guider la conduite chrétienne du point de vue éthique et juridique dans les traités *de Pudicitas*, *de exhortatione castitatis*, 4, 4-5, Sources chrétiennes, op. cit. 319, p. 144-145 ; Clément d’Alexandrie, le livre 3 des *Stromates* sur le mariage, interprétations rigoristes que le montanisme amplifia.

<sup>113</sup> A. Roussel, *Porneia*, Paris, 1983. Du même, *La contamination spirituelle, Science, droit et religion dans l’Antiquité*, op. cit., p. 166 s. P. Brown, *Le renoncement à la chair*, Paris, 1995, p. 119 montre combien la sexualité est le signe extérieur majeur de cette immense mutation apportée par le christianisme des II<sup>ème</sup> et III<sup>ème</sup> siècles. E. Osborn, *La morale dans la pensée chrétienne primitive*, Paris, 1984.

<sup>114</sup> W. H. Friend, *The donatist Church, a movement of protest in Roman North Africa*, (2<sup>ème</sup> éd.), Oxford, 1971.

<sup>115</sup> VI, 1 (texte dans H. I. Marrou, *Sources chrétiennes*, 33 bis, Paris, 1965) “en un mot, ce que l’âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde” (*ὅτι ὅς ἐστιν ἐν σωματι ψυχῇ, τοὺτ ἐστὶν ἐν κόσμῳ κριστιανοῦ*).

<sup>116</sup> *Ibidem*, 7-10, P. H. Poirier, “Les chrétiens et la garde du monde, à propos de l’Ad Diognetum VI”, *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, op. cit., p. 177-186. A compléter par E. Dal Covolo, R. Uglione (éd.), *Cristianesimo e istituzione politiche. Da Augusto a Costantino* (Biblio. di Sc. religiosa 117), Roma, 1995. (E. Norelli, “Il cristiani Anima del mondo, nello studio dei rapporti tra cristianesimo e imperio”, p. 53-73).

chrétienne est désormais possible, le respect des lois et des usages est compatible avec la conservation d'une identité morale et spirituelle. Surtout, l'hypothèse de l'empire chrétien change les rapports entre la durée du monde et celle des institutions. Une éthique s'édifie sur cette confusion de la Foi et du Politique. L'Empire sert l'édification de la société chrétienne<sup>117</sup>.

Toutefois, cela ne signifie pas la disparition totale des idées eschatologiques, millénaristes. La conversion de Constantin amène un "nouvel Empire" placé sous la tutelle "ancienne" de Virgile et de la Sibylle (guides préchrétiens). Les chrétiens attendent encore une épiphanie suprême, la Seconde Venue du Christ. Ils se rapportent volontiers aux oracles, aux théophanies bibliques. Ils font une place de choix aux sanctuaires des saints, intercesseurs pour le Jugement Dernier. Ils croient toujours plus fort aux miracles. Pour le monachisme qui prend son essor, le meilleur moyen d'atteindre la perfection est la vie retirée du monde "**sous l'ombre permanente de la Fin des Temps**". Ces croyances trouvent même une curieuse complémentarité chez certains païens, au début du IV<sup>ème</sup> siècle. Pour eux, la conversion au christianisme est vue comme une reconnaissance de la majesté quasi sacrée d'un Pouvoir désormais restauré et protégé par le Dieu unique des chrétiens. Pour ces zélateurs païens, l'ordre politique chrétien était là pour longtemps<sup>118</sup>.

Le désenchantement, la démythologisation du Pouvoir politique atteignent ici leurs limites dans cette confrontation eschatologique. Certes, la conscience politique des chrétiens des premiers siècles s'est libérée des contraintes de l'*utilitas publica*, des croyances et pratiques traditionnelles<sup>119</sup>. Elle a relégué l'Etat à un second plan. Elle a subordonné un Etat qui ne saurait, ni se suffire à lui-même, ni satisfaire l'individu<sup>120</sup>. Elle s'est appuyée sur la progressive création d'une communauté religieuse, unique, exclusive même, (l'Eglise), homogène et autonome. Désormais, cette dernière l'englobe totalement comme un corps à la fois visible et invisible. Et la question du salut posée, il n'y a plus à chercher ailleurs, ni autre chose. Comme l'avait dit Tertullien : "**Après la venue du Christ, la curio-**

<sup>117</sup> C. Pitsakis, *La sunallelia*, "principe fondamental des rapports entre l'Eglise et l'Etat : idéologie et pratique byzantine et transformations contemporaines", *Kanon*, 10, (1991), p. 17-35.

<sup>118</sup> Voir le livre très suggestif de P. Chuvin, *Chronique des anciens païens*, Paris, 1991, p. 31-42.

<sup>119</sup> L'article de R. Minnerath, "Tertullien, précurseur du droit à la liberté de la religion", *Méditerranées*, n° 18/19, 1999 (à paraître).

<sup>120</sup> Cf. J. P. Martin, Les empires occidentaux (sur Rome) dans *Histoire générale des systèmes politiques*, Paris, 1997, p. 17-106. Et pour la continuité du phénomène apocalyptique, R. K. Emmerston, B. Mac Gian, *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell Univ. Press, 1992.

**sité n'est plus nécessaire".**

C'est aussi dans cet esprit qu'il faut comprendre l'adhésion des chrétiens au modèle politique byzantin et à ses successeurs futurs. L'empereur est un symbole vivant (*isapostole*), l'instrument, selon Dieu, de l'accomplissement des devoirs et des actions privées et publiques qui mènent au Salut. En attendant le retour du Messie et la Fin du Monde à venir.

« Ce qu'apprennent les Voyants, ce qu'annoncent les prophètes, c'est en l'Homme que cela s'accomplit », Ernest Jünger, *Sertissages, à propos de l'Apocalypse*, (traduction Henri Plard, Fata Morgana, 1998, p. 41).