Nommer et classer les religions aux II^e-IV^e siècles : la taxinomie « paganisme, judaïsme, christianisme »

*Denominating and Classifying Religions in the 2nd-4th Century : The Taxonomy
“Paganism, Judaism, Christianity”*

Francesco Massa

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8829>

DOI : 10.4000/rhr.8829

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 689-715

ISBN : 978-2-200-93128-5

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Francesco Massa, « Nommer et classer les religions aux II^e-IV^e siècles : la taxinomie « paganisme, judaïsme, christianisme » », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2017, mis en ligne le 31 décembre 2019, consulté le 14 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8829> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/rhr.8829>

FRANCESCO MASSA

Aix-Marseille Université – Centre national de la recherche scientifique
UMR 7297 TDMAM (Textes et documents de la Méditerranée antique et médiévale)
Université de Genève

Nommer et classer les religions aux II^e-IV^e siècles : la taxinomie « paganisme, judaïsme, christianisme »*

L'article étudie la construction de la taxinomie « paganisme, judaïsme, christianisme » de la part des auteurs chrétiens des II^e-IV^e siècles. Nouvelle arme de la rhétorique et de la pensée chrétienne, ce schéma se définit tout au long des premiers siècles de notre ère, alors que les auteurs chrétiens essaient de séparer l'identité religieuse des autres aspects de la vie sociale et politique. L'analyse permet de mettre en évidence les divers enjeux de la taxinomie selon les périodes : si aux II^e-III^e siècles elle est notamment utilisée pour inscrire la présence des chrétiens dans le paysage religieux de l'Empire, au IV^e siècle elle devient une manière d'organiser le monde et d'imposer une nouvelle vision de la religion dans l'administration de l'Empire.

Denominating and Classifying Religions in the 2nd-4th Century : The Taxonomy “Paganism, Judaism, Christianity”

The paper analyses the construction of the taxonomy “Paganism, Judaism, Christianity” by the Christian authors of the 2nd-4th century AD. As a new weapon of Christian rhetoric and thought, this schema was defined during the first centuries of our time, when Christian authors tried to separate religious identity from other aspects of social and political life. The analysis reveals the function of this taxonomy over different periods : while in the 2nd-3rd century, it is particularly used to inscribe the presence of Christians into the religious landscape of the Empire, in the 4th century it becomes a way of organising the world and of establishing a new vision of religion in the administration of the Empire.

* Ce travail a été réalisé dans le cadre du laboratoire d'excellence LabexMed Les sciences humaines et sociales au cœur de l'interdisciplinarité pour la Méditerranée portant la référence 10-LABX-0090. Il a bénéficié d'une aide de l'État gérée par

On appelle Grecs plutôt les gens qui participent à notre éducation
que ceux qui ont la même nature que nous.

Isocrate, *Panegyrique*, 50.

Dans ce renouvellement, il n'y a plus ni Grec ou Juif,
ni circoncis ou incirconcis, ni barbare ou Scythe,
ni esclave ou homme libre ; mais le Christ est tout en tous.

Épître aux Colossiens, 3, 11.

Lorsque l'on se réfère aux diverses religions de l'Empire romain, on a tendance à utiliser un schéma composé de trois termes, « christianisme, judaïsme, paganisme » (ou « polythéisme »). Cette manière de penser, de décrire et d'analyser les religions de l'époque impériale n'est pas neutre et n'est pas le simple résultat d'une démarche descriptive. La représentation tripartite du monde religieux romain dérive des tentatives chrétiennes d'organiser et de classer la diversité religieuse de l'époque, et de montrer l'existence de trois groupes aux frontières bien établies. Cette taxinomie s'oppose à une réalité quotidienne où les identités religieuses n'étaient pas rigidement définies².

Ce nouveau regard chrétien repose sur une nouvelle notion de « religion » qui permet de définir les individus sur la base de leur identité religieuse³. C'est pourquoi la taxinomie religieuse tripartite qui émerge du discours chrétien sur les religions, celle des autres et

l'Agence Nationale de la recherche au titre du projet investissements d'Avenir A*MIDEX portant la référence n° ANR-11-IDEX-0001-02. – Je tiens à remercier les membres de l'UMR 7297 TDMAM pour les échanges et les discussions, toujours riches, lors de mon post-doctorat à Aix-en-Provence, et en particulier Christian Boudignon, Gilles Dorival, Pierluigi Lanfranchi et Didier Pralon. Merci également à Daniel Barbu et Emiliano Urciuoli pour leurs remarques.

2. Une taxinomie alternative est proposée, ne serait-ce qu'à titre expérimental, par Jonathan Z. Smith, « Here, There, and Anywhere », *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago-London, Chicago University Press, 2004, p. 323-339 (trad. française Jonathan Z. Smith, « Ici, là, où que ce soit », *Magie de la comparaison et d'autres essais d'histoire des religions*, éd. Daniel Barbu et Nicolas Meylan, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 81-101).

3. Je ne vais pas revenir sur ce problème dans les pages qui suivent. De nombreuses études ont souligné l'apport fondamental de la pensée chrétienne de l'Antiquité tardive dans la construction de la catégorie moderne de « religion » : voir l'*Avant-propos* de ce dossier.

la leur, s'est imposée progressivement dans la pensée chrétienne en accompagnant la fabrique de la catégorie « religion ». Après quelques tentatives, aux II^e-III^e siècles, d'inscrire les chrétiens dans le panorama religieux de l'Empire, la taxinomie tripartite trouvera sa première formulation explicite à l'époque constantinienne chez Eusèbe de Césarée. Il apparaît clairement, depuis les premiers textes chrétiens, que les tentatives de classer les hommes selon leur rapport au divin servent avant tout à tracer les frontières des identités⁴ : classer les religions des autres, c'est d'abord dire ce que nous sommes et ce que nous ne sommes pas. Les pages qui suivent proposent d'analyser les diverses manières utilisées par les auteurs chrétiens pour classer les « religions », du II^e jusqu'à la deuxième moitié du IV^e siècle.

UN PROBLÈME DE CATÉGORIES : CHRÉTIENS OU PHILOSOPHES ?

Puisque dans le monde romain la notion de « religion » telle que nous l'entendons aujourd'hui n'existait pas, on comprend facilement que les auteurs chrétiens se soient posés le problème de la dénomination du « christianisme ». Les réponses divergent entre auteurs chrétiens de langue grecque et de langue latine. Si depuis Tertullien, le christianisme est défini en latin comme *religio*, les auteurs grecs proposent une autre interprétation : l'absence d'un culte ethnique et l'importance accordée à la catégorie du « vrai » ont sans doute conduit certains auteurs de langue grecque à parler du christianisme comme d'une philosophie⁵. Les chrétiens se présentaient comme des philosophes qui détenaient une connaissance supérieure aux autres écoles philosophiques : le cas de Justin est exemplaire car il présente l'adhésion au christianisme

4. Sur la pratique de la taxinomie religieuse, voir Bruce Lincoln, *Discourse and the Construction of Society. Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1989 et Jonathan Z. Smith, « A Matter of Class : Taxonomies of Religions », *Harvard Theological Review*, 89, 4, 1996, p. 387-403 (trad. française J. Z. Smith, *Magie de la comparaison*, p. 123-146).

5. Pour une synthèse des rapports entre christianisme et philosophie, voir Sébastien Morlet, *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (I^{er}-VI^e siècle)*, Paris, Livre de Poche, 2014. Sur le lexique latin, voir Maurice Sachot, « Comment le christianisme est-il devenu *religio* ? », *Revue des sciences religieuses*, 29, 1985, p. 95-118.

comme l'aboutissement d'un parcours philosophique et se définit lui-même comme un philosophe⁶. Ce regard est confirmé, à la même époque, par Lucien de Samosate qui classe les chrétiens parmi les courants philosophiques, et non parmi les divers cultes de l'Empire. Dans sa *Vie de Pérégrinus*, Lucien raconte l'histoire d'un homme originaire de Parion en Mysie. Celui-ci aurait, à un moment donné, rejoint une communauté chrétienne en Palestine, avant d'embrasser le mode de vie des cyniques et de s'immoler par le feu lors des Jeux olympiques de 165. Dans la représentation de l'auteur, l'entrée dans la communauté chrétienne se fait par l'acquisition d'une connaissance : Lucien nous dit que Pérégrinus « apprit (ἐξέμαθεν) l'extraordinaire sagesse (θαυμαστὴν σοφίαν) des chrétiens »⁷. L'appartenance au groupe des chrétiens palestiniens est liée à l'apprentissage d'une forme de sagesse : d'ailleurs, Lucien parle de Jésus comme d'un « sophiste empalé » (ἀνεσκολοπισμένον... σοφιστήν)⁸.

Cette manière de classer des chrétiens parmi les philosophes est encore illustrée par un autre texte de Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*. Ici, l'auteur raconte la fondation d'un nouveau culte en Paphlagonie (Asie Mineure) par Alexandre d'Abonuteichos. Ce dernier aurait construit un rite initiatique qui prévoyait des processions aux flambeaux et des hiérophanties, sur le modèle des cultes à mystères d'Éleusis. Au début de la cérémonie, nous dit Lucien, on exhortait les participants à expulser trois catégories de personnes, les athées, les chrétiens et les épicuriens :

Si un athée, un chrétien ou un épicurien est ici comme espion des cérémonies (ὄργιον) qu'il parte ! Et que les croyants soient initiés avec bonne chance ! ». Tout de suite après commençait l'expulsion ; il guidait en disant : « Dehors les chrétiens ! » (Ἐξω Χριστιανούς) et la foule toute entière invoquait à la suite : « Dehors les épicuriens ! » (Ἐξω Ἐπικουρείους)⁹.

6. Cf. Justin, *Dialogue avec Tryphon*, II, où l'auteur expose qu'il a suivi les enseignements d'un stoïcien, d'un péripatéticien, d'un pythagoricien et d'un platonicien avant de se convertir au christianisme ; VIII, 1-2, où il définit le christianisme comme : « la seule philosophie solide et utile » (μόνην... φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον) et lui-même comme un philosophe : « ainsi et pour cela, je suis un philosophe » (οὕτως δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ).

7. Lucien, *La mort de Pérégrinus*, XI.

8. Luc. *Per.* XIII.

9. Lucien, *Alexandre ou le faux prophète*, XXXVIII. Sauf mention particulière, les traductions des textes anciens sont les miennes.

Le rapprochement entre chrétiens et épicuriens s'explique sur la base d'une même accusation d'athéisme dont faisaient l'objet les deux groupes¹⁰. Pour comprendre cette accusation, il nous faut rappeler que la notion antique d'athéisme ne correspond pas à la notion moderne : l'athéisme pouvait recouvrir le fait d'avoir des comportements impies, ou simplement d'affirmer qu'il était impossible de connaître l'existence des dieux, et ne se limitait pas au fait de penser que les dieux n'existaient pas¹¹. C'est l'idée d'impiété qui permettait de comparer les sectateurs de Jésus et d'Épicure envisagés comme les ennemis des cultes traditionnels.

Sur la base des catégories grecques, l'assimilation des chrétiens à des philosophes était la plus évidente. Dans une société qui ne connaît pas de classifications fondées sur les identités religieuses, les chrétiens ne pouvaient pas apparaître comme un peuple à part, à l'instar des Juifs. Malgré les efforts de quelques auteurs, sur lesquels nous reviendrons, les chrétiens ne constituaient pas un groupe religieux à part entière car ils n'appartenaient pas à un seul peuple (ἔθνος). La seule catégorisation possible pour une communauté qui revendiquait pour elle un mode de vie particulier, sur la base d'un enseignement éthique et produisant une réflexion sur le divin, est celle d'*hairesis*, pour le dire en grec, c'est-à-dire d'école philosophique.

Que le débat entre « païens » et « chrétiens » soit tout d'abord un débat entre philosophes est, à mon sens, également illustré par l'image du séjour de Paul à Athènes que proposent les *Actes des Apôtres*. D'après ce récit, lorsque Paul se rend à Athènes, il rencontre des Juifs à la synagogue et des païens à l'Agora ou à l'Aréopage¹². En revanche, il ne se rend pas, par exemple, sur

10. Voir Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, III-IV ; Justin, *Dialogue avec Tryphon*, LXXX, 3.

11. Ainsi s'exprime par exemple le philosophe épicurien Philodème de Gadara (1^{er} siècle avant notre ère) dans son traité *De la piété* : *P. Herc.* 1428 col. 14, 32-15, 8. Sur ce passage, voir Philodemus, *On Piety*, part I, critical text with commentary, éd. by Dirk Obbink, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 1-4.

12. J'utilise le terme « païen » pour désigner ceux qui appartiennent aux religions traditionnelles de l'Empire. Sur le terme latin *paganus* et son utilisation dans un cadre religieux à partir de la fin du IV^e siècle, voir Pierre Chuvin, « Sur les origines de l'équation *paganus* = païen », *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, éd. Lionel Mary, Michel Sot, Paris, Picard, 2002, p. 7-15, John North, « Pagans, Polytheists and the Pendulum », *The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation*, dir. William V. Harris, Leiden-Boston,

l'Acropole, au temple d'Athéna *Polias*, pour rencontrer un prêtre de la religion civique ; il ne débat pas avec les agents du culte athénien. Cet aspect n'a guère été souligné :

Ceux qui accompagnaient Paul le conduisirent à Athènes, et ensuite ils retournèrent en portant un message pour Silas et Timothée pour qu'ils les rejoignissent au plus tôt. Pendant que Paul les attendait à Athènes, il avait l'esprit irrité en voyant que la ville était pleine d'idoles (κατείδωλον). Il discutait alors à la synagogue avec les Juifs (Ἰουδαίους) et les adorateurs (σεβομένους) et à l'agora avec ceux qu'il rencontrait tous les jours. Même des philosophes épicuriens et stoïciens (Ἐπικουρείων καὶ Στωϊκῶν φιλοσόφων) s'entretenaient avec lui¹³.

Les deux pôles de la géographie athénienne, fréquentée par Paul dans la construction des *Actes*, sont la synagogue et l'Agora. Deux lieux qui n'ont pas le même statut social ni religieux. Du côté des religions traditionnelles, ce sont les philosophes, et notamment les stoïciens et les épicuriens, qui sont intéressés par le discours de Paul, par les choses « étranges » et « étrangères » (ξενίζοντα) qu'il raconte ensuite, quand il monte à l'Aréopage¹⁴. On pourrait d'ailleurs dire que cet intérêt des philosophes pour le christianisme marque toute la période impériale : du *Discours vrai* de Celse (vers 178) au traité *Contre les chrétiens* de Porphyre (vers 270), jusqu'au *Contre les Galiléens* de Julien (vers 362). Par ailleurs, d'après des historiens chrétiens, les philosophes païens s'étaient intéressés aux discussions théologiques chrétiennes : lors du Concile œcuménique de Nicée de 325, convoqué par Constantin pour résoudre la crise arienne qui déchirait les églises orientales, des philosophes se seraient déplacés pour assister aux débats sur la nature du Christ¹⁵. Peu importe que l'épisode soit vrai ou qu'il ait été inventé par les chrétiens, il témoigne de la construction d'un imaginaire où débats philosophiques et théologiques se situent sur un même plan épistémologique.

Brill, 2005, p. 125-143 et Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011, p. 14-25.

13. Actes des Apôtres [Ac] 17, 15-18. Pour un commentaire de ce passage, voir Daniel Marguerat, *Les Actes des Apôtres*, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 149-156. Sur les « adorateurs » (σεβομένοι) qui sont sans doute des sympathisants grecs du judaïsme, voir C. K. Barret, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. 1, Edinburgh, Clark, 1994, p. 499-500.

14. Ac 17, 20. Sur ce passage voir Renée Koch Piettre, « Paul and the Athens Epicureans : Between Polytheisms, Atheisms and Monotheisms », *Diogenes*, 205, 2005, p. 47-60.

15. Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique*, X, 7 et Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, I, 18, 1.

NOMMER POUR TAILLER SA PLACE DANS L'EMPIRE : PREMIÈRES CLASSIFICATIONS

Les premières tentatives de classification des religions de l'Empire envisagées comme trois groupes fondamentalement différents apparaissent dans les discours chrétiens, au II^e siècle, au moment où les auteurs chrétiens de langue grecque développent une stratégie rhétorique visant à différencier les chrétiens des Juifs d'une part et des religions traditionnelles de l'Empire de l'autre¹⁶. Cette classification tripartite reflète le problème de la séparation entre « judaïsme » et « christianisme »¹⁷ qui est à l'origine de la construction du terme « christianisme » (χριστιανισμός)¹⁸. Ce n'est qu'en imposant une interprétation qui présente les chrétiens comme un groupe séparé des autres, et en revendiquant une identité distincte des Grecs, des Romains et des Juifs, que ceux-ci ont pu créer leur place dans le système religieux du monde romain.

Un premier témoin de ce processus est la *Prédication de Pierre*, un texte qui, vraisemblablement, date du début du II^e siècle et qui appartiendrait au milieu chrétien d'Égypte. Ce texte nous est connu par les citations qu'en fait Clément d'Alexandrie au début du III^e siècle¹⁹. Au sixième livre des *Stromates*, Clément cite un

16. Pour une réflexion sur la construction de l'*ethnos* chrétien, voir Denise K. Buell, *Why this New Race ? Ethnic Reasoning in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 2005 et Emiliano Urciuoli, *Un'archeologia del 'noi' cristiano. Le « comunità immaginate » dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v.)*, Milan, Ledizioni, 2013, p. 135-147.

17. Daniel Boyarin, *Border Lines : The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004 et Simon C. Mimouni, Bernard Pouderon éd., *La croisée des chemins revisitée : quand l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées ?*, Paris, Cerf, 2012. Sur les théories de D. Boyarin, voir Pierluigi Lanfranchi, « Le "modèle" et les "faits" : Daniel Boyarin théoricien de la partition entre christianisme et judaïsme », *Recherches de science religieuse*, 103, 3, 2015, p. 351-367.

18. Ignace d'Antioche est le premier à utiliser le terme « christianisme » dans une polémique explicite avec le « judaïsme » : *Lettre aux Magnésiens*, II, 10, 3 et *Lettre aux Philadelphiens*, V, 6, 1. Néanmoins, les deux catégories sont peu attestées à cette époque, puisque les auteurs chrétiens utilisent davantage les termes « Juifs » (ιουδαῖοι) et « chrétiens » (χριστιανοί) : voir par exemple Justin, *Apologie*, I, 31, 6 et I, 53, 6 ; *Dial.* LXXX, 4 et *Actes de Jean*, III.

19. Voir Abraham N. Malherbe, « The Apologetic Theology of the Preaching of Peter », *Restoration Quarterly*, 13, 1970, p. 205-223 (republié dans *Light from the Gentiles : Hellenistic Philosophy and Early Christianity*, Collected Essays, 1959-2012 by Abraham J. Malherbe, éd. Carl R. Holladay, John T. Fitzgerald, Gregory E. Sterling, James W. Thompson, Brill, Leiden-Boston, 2014,

passage de la *Prédication de Pierre* qui introduit la notion d'un « troisième genre » (τρίτον γένος) duquel participent les chrétiens :

Ainsi vous-aussi qui apprenez avec piété et justice ce que nous vous transmettons, gardez-le, en adorant d'une manière nouvelle Dieu, par le Christ. Nous trouvons dans les Écritures, en effet, que le Seigneur parle ainsi : « Voici, j'établis avec vous une alliance nouvelle, non comme celle que j'ai établie avec vos pères sur le mont Horeb ». Nouvelle est l'alliance qu'il a établie : en effet les pratiques des Grecs et des Juifs sont vieilles (τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά), mais c'est nous, les Chrétiens qui l'adorons d'une manière nouvelle, selon un troisième genre (ἡμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί)²⁰.

La nouvelle alliance établie par Dieu avec son peuple à travers la figure du Christ a donné lieu à une nouvelle forme d'adoration du divin chez les chrétiens. L'auteur repartit les cultes existants en trois catégories : les deux premiers, les cultes des Juifs et des Grecs (c'est-à-dire des païens), sont anciens et dépassés ; le troisième, celui des chrétiens, est un culte « nouveau » (καινός). La taxinomie proposée par la *Prédication* repose sur une distinction culturelle et non ethnique. Dans ce contexte le terme grec γένος ne fait pas référence à la lignée mais dénote davantage un genre, une classe²¹. C'est la pratique rituelle qui distingue les chrétiens des Juifs et des païens. C'est dans cette optique que Clément commente d'ailleurs ce passage :

En effet, il a clairement montré, je crois, que l'unique et seul Dieu a été connu par les Grecs de manière païenne (ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἔθνικῶς), par les Juifs de manière juive (ὑπὸ δὲ Ἰουδαίων ἰουδαϊκῶς), et par nous, de manière nouvelle et spirituelle (καινῶς δὲ ὑφ' ἡμῶν καὶ πνευματικῶς)²².

p. 867-882) ; Pierre Nautin, « Les citations de la *Prédication de Pierre* dans Clément d'Alexandrie, *Strom.*, VI, 5, 39-41 », *Journal of Theological Studies*, 25, 1974, p. 98-105 ; Enrico Norelli, « Situation des apocryphes pétriniens », *Apocrypha. Le champ des apocryphes*, 2, 1991, p. 31-83, en particulier p. 63-71 et Michel Cambe, « Prédication de Pierre », *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, éd. François Bovon, Pierre Geoltrain, Paris, Gallimard, 1997, p. 3-22.

20. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI, 5, 41, 4-6.

21. Comme le souligne E. Urciuoli, *Un'archeologia del 'noi' cristiano*, p. 137, déjà Adolf von Harnack avait mis en évidence la valeur non ethnique de ce passage. Jacques Schwartz, « L'Épître à Diognète », *Revue d'histoire et philosophies religieuses*, 48, 1968, p. 46-53, en particulier p. 52 a avancé l'hypothèse que l'idée du troisième γένος soit le résultat d'un ajout de Clément ; contra M. Cambe, « Prédication de Pierre », p. 18.

22. Clem. *Strom.* VI, 5, 41, 7.

Clément interprète ce texte comme se référant à des modalités différentes de connaissance de Dieu. Avec lui, on passe ainsi d'une classification fondée sur le culte et la pratique, à une classification d'ordre théologique : la « manière spirituelle » des chrétiens renvoie à l'image de l'Esprit Saint qui permet une nouvelle alliance entre Dieu et les hommes²³, et oppose la connaissance divine et révélée des chrétiens aux coutumes locales des autres. Un autre passage des *Stromates* suggère en revanche un possible sous-entendu ethnico-politique à la tripartition « païens », « chrétiens » et « juifs ». Lorsque Clément commente un passage de la *République* de Platon, où le philosophe différencie la nature des classes dont serait constituée la cité idéale (l'or pour les dirigeants, l'argent pour les auxiliaires, le fer et le bronze pour les travailleurs), il déclare :

Peut-être il [*scil.* Platon] prophétise sur cette nature choisie qui aspire à la connaissance, sauf si, en postulant trois natures, il définit trois genres de vie (τρεῖς πολιτείας), comme certains l'ont soutenu : des Juifs, celui d'argent, le troisième des Grecs, et des chrétiens celui à qui est mêlé l'or royal, l'Esprit Saint²⁴.

Le monde religieux est ici classé sur la base de trois « genres de vie » (πολιτεῖαι). Mais le terme grec renvoie aussi à une vision politique de la religion, comme l'une des composantes fondamentales de la vie sociale d'un peuple²⁵.

On retrouve cette classification en termes ethniques des religions de l'Empire de manière encore plus explicite dans deux autres textes du II^e siècle : l'*Apologie* d'Aristide et la *Lettre à Diognète*. Le texte d'Aristide est le plus ancien plaidoyer en faveur du christianisme qui nous soit parvenu. Adressée à l'empereur Hadrien, l'*Apologie* est généralement datée des années 124-125. L'original est perdu mais nous conservons des versions plus tardives du texte, dont une traduction syriaque du IV^e siècle et une métaphrase grecque des IX^e-X^e siècles²⁶.

23. Ainsi s'exprime Patrick Descourtieux, *ad loc.*, Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, Stromates VI, Paris, Cerf, 1999, n. 3, p. 145.

24. Clem. *Strom.* V, 14, 98, 4. Sur ce passage, voir Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, Stromate V, tome II, commentaire, bibliographie et index par Alain Le Boulluec, Paris, Cerf, 2009, p. 308-309.

25. Le terme *politeia* sera utilisé par Eusèbe de Césarée pour définir le judaïsme, voir *infra*.

26. Voir Aristide, *Apologie*, introduction, textes critiques, traductions et commentaire par Bernard Pouderon et Marie-Josèphe Pierre, avec la collaboration de Bernard Outtier et Marina Guirgadzé, Paris, Cerf, 2003, p. 32-37 (sur la datation) et p. 107-171 (sur les diverses versions).

La version syriaque fait référence à l'existence de quatre « lignées », correspondant à quatre catégories de « religions » :

Il vous est manifeste, ô Roi, qu'il existe quatre races d'hommes en ce monde : les barbares et les Grecs, les juifs et les chrétiens. Les barbares, donc, font remonter l'origine de leur genre de religion à Kronos, de Rhéa et du reste de leurs dieux. Quant aux Grecs, c'est à Hellèn, dont on dit qu'il est (né) de Dios. [...] Or les juifs imputent l'origine de leur race à Abraham, celui qui engendra Isaac, duquel naquit Jacob, qui engendra quant à lui douze fils qui s'établirent de Syrie en Égypte. C'est là qu'ils furent appelés « race des Hébreux » par celui qui fut leur législateur ; puis finalement on les nomma juifs. Quant aux chrétiens, ils imputent le début de leur religion à Jésus Christ [...]²⁷.

D'une certaine manière, ce texte semble élaborer sa classification à partir de l'opposition classique entre Grecs et barbares, auxquels viennent s'ajouter deux nouvelles lignées, les Juifs et les chrétiens²⁸. En revanche, dans la métaphrase grecque d'époque byzantine, ne restent que trois lignées, selon le schéma devenu canonique au IV^e siècle :

Pour nous il est clair, en effet, que dans ce monde il y a trois lignées d'hommes (τρία γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ). Parmi elles, il y a les adorateurs de ceux qui sont dits dieux chez vous (τρία γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ), les Juifs (Ἰουδαῖοι) et les Chrétiens (Χριστιανοί) ; encore, ceux qui vénèrent plusieurs dieux se distinguent en trois lignées, les Chaldéens, les Grecs et les Égyptiens ; eux, en effet, ils ont été les fondateurs et les maîtres, pour les autres peuples, du culte (λατρείας) et de l'adoration (προσκυνήσεως) des dieux aux noms multiples²⁹.

Les trois lignées principales qui sont distinguées ici sont donc celles des Juifs, des chrétiens, et des païens, quand ce terme n'apparaît pas encore. Nous ne pouvons évidemment pas considérer la métaphrase byzantine de l'*Apologie* d'Aristide comme représentant fidèlement le texte du II^e siècle. Surtout la comparaison avec la traduction syriaque, plus ancienne, suggère que le schéma tripartite que l'on trouve dans le texte grec dérive de modifications intervenues dans le texte après l'imposition d'une taxinomie religieuse distinguant formellement « paganisme », « judaïsme », « christianisme », au IV^e siècle.

27. Aristide, *Apologie*, II, 2-4 (version syriaque) : trad. de M.-J. Pierre.

28. Sur la question de l'opposition Grecs vs barbares voir Sydney H. Aufrère, Frédéric Möri éd., *Sagesses barbares. Échanges et réappropriation dans l'espace culturel gréco-romain*, Genève, La Baconnière, 2016.

29. Arist. *Apol.* II, 2 (métaphrase grecque).

La *Lettre à Diognète*, quant à elle, date vraisemblablement de la fin du II^e siècle³⁰. Le texte introduit Diognète comme un païen qui s'interroge sur la « religiosité » (θεοσέβεια) des chrétiens³¹. Et la *Lettre* se présente donc comme une réponse chrétienne aux questions de Diognète. Dès l'*incipit*, le texte pose le problème de la place des chrétiens dans le monde contemporain et de ce qui les distingue des « païens » et des Juifs :

Je te vois, excellent Diognète, occupé avec beaucoup de soin à apprendre la religiosité des chrétiens (θεοσέβειαν τῶν Χριστιανῶν) et absorbé à t'informer sur eux, très clairement et avec précision : en quel Dieu ont-ils cru ? Pourquoi, en lui rendant un culte, ils méprisent le monde et dédaignent la mort, et pourquoi ils ne considèrent pas les dieux reconnus par les Grecs (τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται) et ne conservent pas la mauvaise croyance des Juifs (τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι) ? Et quelle est la vive affection qu'ils ont les uns pour les autres ? Et pourquoi cette nouvelle lignée (καὶνὸν τοῦτο γένος), ou genre de vie, est venue à la vie aujourd'hui et pas avant ?³²

Les chrétiens sont une « nouvelle lignée » qui se distingue des Juifs et des Grecs (entendez les « païens » en général)³³. Ils sont porteurs d'un nouveau mode de vie et leur « religiosité » ne peut être comparée à celle des autres. Le choix lexical de l'auteur marque d'emblée ce qui différencie les chrétiens des autres : pour parler des Juifs comme des Grecs, l'auteur emploie le verbe *thrêskeuô*, qui renvoie aux pratiques rituelles, à l'orthopraxie ; mais pour les chrétiens, il emploie le terme *theosebeia*, que l'on peut traduire

30. Sur la datation et la provenance du texte, voir *A Diogneto*, introduzione, traduzione e note di Enrico Norelli, Milano, Edizioni Paoline, 1991, p. 42-64 et *The Epistle to Diognetus with the Fragments of Quadratus*, introduction, text, and commentary edited by Clayton N. Jefford, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 15-29.

31. Dans les textes chrétiens le terme *theosebeia* va au-delà de la notion de « religiosité », tout comme le terme *eusebeia* est plus complexe que la simple « piété ». Encore au IV^e siècle et avant que le mot *thrêskeia* ne s'impose, ces termes correspondent aux tentatives chrétiennes de construire une nouvelle catégorie de « religion » : voir Laurence Foschia, « Le nom du culte, θρησκεία, et ses dérivés à l'époque impériale », *L'hellénisme d'époque romaine : nouveaux documents, nouvelles approches* (I^{er} s. a. C. – III^e s. p. C.), Actes du Colloque international à la mémoire de Louis Robert (Paris, 7-8 juillet 2000), éd. Simone Follet, Paris, De Boccard, 2004, p. 15-35.

32. *Lettre à Diognète*, I, 1.

33. Sur ce passage voir E. Norelli, *A Diogneto*, p. 144-148, E. Urciuoli, *Un'archeologia del 'noi' cristiano*, p. 145-147 et C. N. Jefford, *The Epistle to Diognetus*, p. 197-202.

(comme je l'ai fait) par « religiosité ». La répartition de l'humanité en trois « lignées » n'est pas explicite, comme dans la métaphore de l'*Apologie* d'Aristide, mais on peut voir ici une même volonté de différencier les chrétiens en usant d'une terminologie ethnique³⁴.

Les schémas classificatoires proposés par Clément d'Alexandrie, Aristide et la *Lettre à Diognète* ne devaient toutefois pas immédiatement s'imposer dans le discours chrétien. Au milieu du III^e siècle, par exemple, Origène, dans le *Contre Celse*, semble n'avoir aucun intérêt pour la classification des religions. Celse affirmait que les Juifs appartenaient à la lignée (γένος) des Égyptiens, contre lesquels ils s'étaient révoltés³⁵ ; de même, les chrétiens, écrivait Celse, « qui sont Juifs (Ἰουδαίουσιν ὄντας), se sont révoltés, au temps de Jésus, contre l'État des Juifs, et mis à la suite de Jésus »³⁶. Les réponses d'Origène aux remarques de Celse ne proposent aucune différenciation en termes ethniques, mais reflètent une distinction culturelle :

Que la doctrine soit bienfaisante et de sens raisonnable, qu'elle soit enseignée chez les Grecs par Platon ou l'un de leurs sages, chez les Juifs par Moïse ou l'un des prophètes, chez les chrétiens dans les paroles évangéliques de Jésus ou les discours des apôtres : on ne doit pas juger blâmable une affirmation des Juifs et des chrétiens du fait qu'elle a été dite aussi chez les Grecs, surtout quand est démontrée l'antériorité des écrits des Juifs par rapport à ceux des Grecs³⁷.

La distinction repose ici autour de trois catégories de penseurs, Platon et les philosophes grecs, Moïse et les prophètes juifs, et les paroles des chrétiens. Nous sommes ici confrontés à une réflexion qui considère la possibilité de l'existence de la vérité dans les trois ensembles culturels³⁸. Une taxinomie religieuse explicite est absente.

34. Tertullien, *Aux nations*, I, 8, 1, critique explicitement l'autodéfinition chrétienne comme « troisième peuple » (*tertium genus*). À ce propos, voir E. Urciuoli, *Un'archeologia del 'noi' cristiano*, p. 144.

35. Origène, *Contre Celse*, III, 5. Cf. aussi IV, 31.

36. Orig. *C. Cels.* III, 8.

37. Orig. *C. Cels.* VII, 59 : trad. de Marcel Borret (« Sources chrétiennes », 150).

38. Une tripartition de l'humanité qui rappelle le passage origénien pourrait se retrouver dans le *Traité tripartite*, 118, 14-122, 12, texte en copte (mais l'originel, perdu, était en grec) contenu dans le *Codex I* de Nag Hammadi et daté probablement de la deuxième moitié du III^e siècle. Dans la troisième partie, le traité présente une histoire du salut où l'humanité est divisée en trois typologies : les « hyliques », les « psychiques » et les « spirituels ». Ces trois groupes correspondent respectivement

NOMMER POUR GOUVERNER L'EMPIRE CHRÉTIEN : UNE NOUVELLE TAXINOMIE

Il faut attendre le IV^e siècle pour rencontrer une systématisation des religions du monde romain et la mise au point de la taxinomie tripartite « paganisme, judaïsme, christianisme » qui continue de guider notre manière de penser les religions de l'Antiquité tardive. Le IV^e siècle est en effet marqué par la création de nouveaux savoirs chrétiens, aussi bien dans le domaine des pratiques discursives, que dans celui de la production artistique, où l'on assiste à la construction d'une véritable iconographie chrétienne³⁹. C'est dans cette fabrique des savoirs chrétiens qu'il faut également situer la naissance d'une réflexion chrétienne sur l'histoire des religions. Cette innovation est sans doute le fruit de la nouvelle position d'autorité que les auteurs chrétiens assument désormais au sein de l'Empire, et du rôle qu'ils attribuent à Constantin envisagé comme celui qui en permit la christianisation.

L'auteur qui a véritablement explicité ce nouveau paradigme est Eusèbe de Césarée. Dans son diptyque apologétique, constitué de la *Préparation* et de la *Démonstration évangélique*⁴⁰, l'on retrouve cette interrogation sur la place des chrétiens dans le paysage religieux de l'Empire qu'esquissaient déjà Clément et la *Lettre à Diognète*. Mais les temps ont changé depuis les II^e-III^e siècles. Après l'édit de Galère de 311, et la rencontre milanaise de Constantin et

aux Grecs et aux barbares (nature matérielle), aux Juifs (nature psychique) et aux chrétiens (nature spirituelle) : voir *Le traité tripartite*, texte établi, introduit et commenté par Einar Thomassen, traduit par Louis Paschoud et Einar Thomassen, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1989.

39. Sur les nouveaux discours chrétiens, voir Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991 et Hervé Inglebert, *Interpretatio Christiana : les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 après J.-C.)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2001.

40. Les réflexions sur Eusèbe reprennent en partie mes analyses contenues dans deux articles : Francesco Massa, « Les théologies barbares chez Eusèbe de Césarée. Taxinomies et hiérarchies », *Sagesses barbares*, éd. S. H. Aufrère, F. Möri, p. 597-622 et Id., « Les mystères chez Eusèbe de Césarée : entre débat philosophique et polémique religieuse », *Exégèse, révélation et formation des dogmes dans l'Antiquité tardive*, éd. Philippe Hoffmann, Alain Le Boulluec, Luciana G. Soares, Andrei Timotin, Paris, Institut des Études Augustiniennes, à paraître.

Licinius en 313, les chrétiens ont désormais le droit de professer leur religion. Eusèbe consacre une large partie de sa production littéraire et théologique à ce projet : expliquer que le moment est venu pour l'Empire de devenir chrétien. Puisque dans le nouvel empire, tel qu'il est imaginé par le discours chrétien, la religion occupe une place centrale, il convient désormais de définir des catégories précises. Ce processus est essentiel sur plusieurs plans : tout d'abord, sur le plan théologique, car les débats internes au christianisme nécessitent davantage de précision dans la recherche d'une définition de l'orthodoxie chrétienne ; ensuite, sur le plan social, car il faut désormais organiser les habitants de l'Empire selon des groupes religieux aux frontières bien établies ; et enfin, sur le plan juridique, pour permettre à la législation impériale d'élargir les privilèges accordés aux chrétiens et limiter les pratiques « païennes » et « juives ».

Dès l'ouverture de la *Préparation évangélique*, Eusèbe met la question de l'autodéfinition des chrétiens au cœur de son propos et soulève la question :

Sommes-nous Grecs ou Barbares ? Ou une troisième catégorie intermédiaire (ἢ τί ἂν γένοιτο τούτων μέσον) ? Qui disons-nous être nous-mêmes, non en termes de dénomination (οὐ τὴν προσηγορίαν) – celle-ci est visible par tous –, mais en matière de mode et de choix de vie (ἀλλὰ τὸν τρόπον καὶ τὴν προαίρεσιν τοῦ βίου) ?⁴¹

La dénomination « chrétiens » ne paraît pas poser problème. Ce qui compte est davantage la construction d'une spécificité chrétienne, fondée sur le choix d'un mode de vie. En d'autres termes, ce qui est en jeu, c'est bien de définir l'identité chrétienne. Pour clarifier ce qu'est le christianisme, il est toutefois nécessaire de définir les religions des autres. Dans cette perspective, Eusèbe se réfère aux religions de l'Empire en utilisant les trois catégories « paganisme, judaïsme et christianisme » qui ont pour ambition d'inclure toutes les formes religieuses attestées dans les territoires romains. C'est la première fois qu'on cite et définit les trois systèmes qui, selon les chrétiens, composent le panorama religieux de l'Empire romain :

41. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, I, 2, 1-2. Depuis Ulrich von Wilamowitz et Adolf von Harnack, on considère souvent qu'Eusèbe a intégré dans ce passage des citations de Porphyre : voir Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, livre I, introduction, texte grec, traduction et commentaire par Jean Sirinelli et Édouard des Places, Paris, Cerf, 1974, p. 224-225.

Il a été déjà dit précédemment dans la *Préparation* que le christianisme n'est pas une certaine forme de paganisme ou de judaïsme car il comporte un certain caractère religieux (χαρακτήρα θεοσεβείας) qui lui est propre. [...] De façon plausible on pourrait appeler le judaïsme une constitution (πολιτείαν), établie selon la loi de Moïse et dépendante du dieu unique de l'univers ; le paganisme (τὸν δὲ ἑλληνισμόν), en revanche, en se tenant à l'essentiel, est la croyance superstitieuse (δαισιδαίμονίαν) en plusieurs dieux (εἰς πλείονας θεοὺς), selon les traditions ancestrales de tous les peuples (κατὰ τὰ πάτρια τῶν ἐθνῶν ἀπάντων)⁴².

Ces quelques lignes sanctionnent le passage des catégories culturelles et ethniques qui régissaient l'organisation des différents peuples de l'Empire à une classification qui distingue trois systèmes religieux bien établis et cohérents, comme s'ils étaient fondés sur des identités sévèrement circonscrites. Le judaïsme, on le voit, est interprété comme une « constitution » et un « mode de vie » (πολιτεία). Ce choix lexical est d'autant plus intéressant dès lors qu'il est comparé aux termes qu'Eusèbe utilise pour parler du christianisme et du paganisme : le premier était défini comme une « science divine » (θεοσοφία) ou une « religiosité » (θεοσεβεία)⁴³ et le second est ici qualifié de *deisidaimonia*. Face à deux catégories relevant davantage du religieux, Eusèbe emploie un terme politique et ethnique pour définir le « judaïsme », tout comme le faisait d'ailleurs Clément d'Alexandrie au début du III^e siècle dans le sillage des auteurs du judaïsme hellénistique⁴⁴. Dans la *Préparation évangélique*, Eusèbe établit en effet une différence entre les anciens Hébreux, qui avaient connu le monothéisme originel, et les Juifs, résultat d'une contamination des Hébreux par les Égyptiens⁴⁵. Une fois cette distinction établie, Eusèbe peut revendiquer pour les chrétiens le rôle d'héritiers des Hébreux et, par conséquent,

42. Eusèbe de Césarée, *Démonstration évangélique*, I, 2, 1-2. Cf. aussi *Praep. ev.* I, 5, 12. Sur ces passages, Aaron P. Johnson, *Ethnicity and Argument in Eusebius' Praeparatio Evangelica*, Oxford, Oxford University Press, 2006, en particulier p. 218-220 et Brent Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2013, p. 53-57.

43. Eus. *Praep. ev.* I, 5, 12 et *Dem. ev.* I, 5, 10-11.

44. Je n'entre pas dans le débat sur la construction de la catégorie de « judaïsme » chez Eusèbe. Voir, à ce propos, D. Boyarin, *Border Lines*, p. 202-211 et Eduard Iricinschi, « Good Hebrew, Bad Hebrew : Christians as Triton Genos in Eusebius' Apologetic Writings », *Reconsidering Eusebius. Collected Papers on Literary, Historical and Theological Issues*, éd. Sabrina Inowlocki, Claudio Zamagni, Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 69-86.

45. Eus. *Praep. ev.* VII, 6, 1-4.

de religion naturelle, telle qu'elle existait au commencement du monde⁴⁶.

Le « paganisme », lui, est défini par Eusèbe selon trois caractéristiques principales⁴⁷ : il s'agit d'une « mauvaise croyance » (δαισδαμονία), terme qui renvoie aux débats savants de l'époque sur la superstition⁴⁸ ; cette « mauvaise croyance » postule une pluralité de dieux, où l'on entend l'écho d'une autre expression souvent employée par Eusèbe, celle d'« erreur polythéiste » (πολύθεος πλάνη)⁴⁹ ; et enfin, le « paganisme » repose sur des « traditions ancestrales » (πάτρια) qui fondaient l'identité culturelle d'un peuple ou groupe ethnique. La définition que propose Eusèbe laisse toutefois voir que la catégorie *hellênismos* a perdu sa connotation strictement ethnique, et dépasse désormais le seul contexte culturel grec : toute forme de culte polythéiste peut désormais être qualifié d'*hellênismos*, devenant un équivalent de la catégorie latine de « paganisme ».

Tracer les frontières qui séparent différentes « religions », systématiser celles-ci selon des catégories précises, « paganisme »,

46. Sur la « religion naturelle » dans les débats savants du début du xx^e siècle, voir l'article de Corinne Bonnet et Annelies Lannoy dans ce dossier. Sur la postérité de ce discours et sur les origines de l'idolâtrie, cf. Daniel Barbu, *Naissance de l'idolâtrie. Image, identité, religion*, Liège, Presses Universitaires de Liège, à paraître.

47. Pour une analyse plus détaillée de ce passage, voir F. Massa, « Les mystères chez Eusèbe de Césarée ». Sur la polémique antipaïenne dans la *Démonstration évangélique*, voir Sébastien Morlet, *La Démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée. Étude sur l'apologétique chrétienne à l'époque de Constantin*, Paris, Institut des Études Augustiniennes, 2009, p. 31-49.

48. Cf. Plutarque, *Sur la superstition*, I, 164 e-f et l'ouvrage de Sénèque, *De superstitione*, dont nous n'avons que des fragments. Sur la question, voir Jörg Rüpke, *Superstition ou individualité ? Déviance religieuse dans l'Empire romain*, Bruxelles, Latomus, 2015 et Francesco Massa, « La guerre des vérités entre II^e et III^e siècles : stratégies chrétiennes de représentation de la fiction païenne », *Pallas*, 91, 2013, p. 121-134.

49. Dans la production littéraire de l'époque, le terme πολύθεος n'est pas courant. Il est utilisé, pour la première fois, par Philon d'Alexandrie, par opposition à la monarchie divine présentée dans le premier commandement du Décalogue : *De migratione Abrahami*, 69 ; *De opificio mundi*, 171. Sur la question, voir Francis Schmidt, « Naissance des polythéismes (1624-1757) », *Archives des sciences sociales des religions*, 59, 1, 1985, p. 77-90 et Id., « Les polythéismes : dégénérescence ou progrès ? », *L'Impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*, éd. Francis Schmidt, Paris, Archives contemporaines, 1988, p. 13-91. Sur Philon et les polythéismes, voir l'article de Katell Berthelot dans ce dossier.

« judaïsme » et bien sûr « christianisme », permet d'organiser le monde multireligieux de l'Empire. À la suite d'Eusèbe, ce modèle tripartite va d'ailleurs se répandre dans le discours chrétien⁵⁰. Athanase, évêque d'Alexandrie et défenseur de la foi nicéenne, témoigne que le modèle tripartite d'Eusèbe est très vite entré dans l'usage courant des auteurs chrétiens. Dans sa *Vie d'Antoine*, rédigée vers la fin des années 350 – un texte qui inaugure l'hagiographie chrétienne comme genre littéraire –, Athanase emploie les catégories définies par Eusèbe pour désigner différents systèmes religieux, notamment lorsqu'il aborde la question de la conversion. Antoine reçoit en effet des philosophes païens, qui le considèrent comme un ignorant et cherchent à le mettre en difficulté. Le saint, empruntant le langage et la rhétorique typiques de l'intellectuel grec, leur répond en soulignant la suprématie de la foi chrétienne sur la sagesse des discours païens. Il ajoute :

Vous qui faites des syllogismes et des sophismes, vous ne persuadez pas à passer du christianisme au paganisme (οὐ μεταπίθετε ἀπὸ χριστιανισμοῦ εἰς ἑλληνισμόν) ; nous en revanche qui enseignons la loi du Christ, nous dépouillons de sa puissance votre mauvaise croyance (δαισινονία), puisque tous reconnaissent que le Christ est Dieu et Fils de Dieu⁵¹.

Le judaïsme est absent de ce passage, mais les termes employés par Athanase illustrent le fait que la répartition entre christianisme et paganisme est devenue un outil indispensable pour interpréter le monde de l'époque⁵². Si l'on quitte l'hagiographie pour s'intéresser à un autre contexte, celui de la dispute entre « Grande Église » et « arianisme », nous retrouvons également ces nouvelles catégories religieuses. Vers 356-357, lors de son troisième exil, Athanase rédige une *Lettre aux évêques d'Égypte et de Libye* visant à alerter

50. Sur Grégoire de Nazianze, je renvoie à l'article de Christian Boudignon dans ce dossier.

51. Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, LXXVIII, 3.

52. La *Vie d'Antoine* fut l'objet de nombreuses traductions, déjà pendant l'Antiquité. Avant la version d'Évagre d'Antioche, de 373, une traduction anonyme fut réalisée. La traduction latine du passage en question montre la parfaite superposition entre ἑλληνισμός et *paganismus* : *Et vos quidem sophisticis syllogismis vestris a christianismo ad paganismum non persuadetis alicui venire, nos autem in fide quae est in Christo docentes minuiimus superstitionem vestram et daemonum culturam* (LXXVIII, 3). Voir Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink, Paris, Cerf, 2004, p. 95-101.

les évêques du danger arien et à les encourager à résister contre les hérétiques. Évoquant les doctrines ariennes, Athanase affirme :

Ces doctrines, en effet, conduisent à l'athéisme (ἀθεότης), ou mieux par l'écriture au judaïsme (ιουδαϊσμός), qui est suivi de près par le paganisme (ἑλληνισμόν), de façon qu'on ne puisse plus appeler chrétien (χριστιανόν) celui qui pense ces choses ; elles sont, en effet, toutes la négation des écritures⁵³.

Ce passage montre bien combien la mise au point d'une telle taxonomie religieuse sert d'abord des buts identitaires internes au christianisme⁵⁴. L'hérésie ouvre la voie à plusieurs formes de mauvaise religion : soit l'athéisme en général, soit le judaïsme ou le paganisme. Le discours antihérétique nécessite d'autant plus cette taxinomie, au moment où celle-ci devient, comme nous le verrons dans la dernière partie de cet article, un instrument fondamental au service de l'orthodoxie.

NOMMER LES RELIGIONS, MAIS SAUVER LA CULTURE

Dans un contexte caractérisé par les cohabitations et compétitions entre religions, il n'est pas impossible de considérer que la taxinomie qui s'esquisse au début du IV^e siècle ait aussi mené plusieurs auteurs à envisager le rapport entre culture et religion sous un angle nouveau. C'est ce dont témoigne notamment l'empereur Julien. Pour les auteurs chrétiens, l'on pouvait être chrétien sans pour autant devoir rejeter la culture classique. La littérature classique n'était pas considérée comme relevant de la propriété exclusive des païens, bien au contraire : les auteurs chrétiens partageaient avec l'élite païenne la même *paideia*. La nouvelle délimitation chrétienne des identités religieuses a cependant conduit Julien à vouloir se réapproprier la notion d'*hellênismos*, pour définir la

53. Athanase, *Lettre aux évêques d'Égypte et de Libye*, XIII, PG 25, 568.

54. Un dialogue attribué à Athanase mais sans doute plus tardif (fin IV^e-début V^e siècle) met en scène un dialogue entre un « orthodoxe » et un « anoméen » (cf. *infra*) qui commence par une question précise : « Qu'est-ce que le christianisme ? ». Dans le premier paragraphe, l'orthodoxe définit les trois systèmes religieux de manière tautologique : Καὶ τότε δὲ οὐ πάντως εἰ Χριστιανός· οὐδὲ γὰρ τὸ εἰδέναι τί ἐστὶν ὁ Χριστιανισμός, τοῦτό ἐστιν εἶναι Χριστιανόν· ἐπειδὴ οὐδὲ τὸ εἰδέναι τί ἐστὶν Ἰουδαϊσμός ἐστι τὸ εἶναι Ἰουδαῖον· οὐδὲ τὸ εἰδέναι τί ἐστὶν Ἑλληνισμός, τοῦτό ἐστι τὸ εἶναι Ἑλλήνα (*La sainte trinité*, I, 1, PG, 28, 1117).

religion traditionnelle⁵⁵. Dans une lettre envoyée au grand prêtre de la Galatie, Arsace, Julien remarque ainsi que l'« hellénisme » n'a pas encore fait les progrès attendus. Il donne à son destinataire plusieurs renseignements pratiques sur les différentes manières de rendre plus efficaces l'ancienne religion, face aux chrétiens et aux Juifs⁵⁶. Dans cette lettre, Julien interprète la culture classique et la religion traditionnelle comme un binôme indissociable ; et c'est sur cette base qu'il propose d'interdire aux chrétiens d'enseigner les textes de la tradition classique. La disposition connue comme « loi scolaire de Julien » a soulevé un débat important. Comme le souligne Jean-Michel Carrié à propos de cette question, « pratiquement toutes les opinions possibles et contradictoires ont été exprimées » sur les sources dont nous disposons⁵⁷. Toutefois, ce qui m'intéresse ici, est le fait que les auteurs chrétiens ont considéré (ou voulu que l'on considère) que Julien estimait la langue et la culture grecques comme étant la propriété exclusive des païens et que, dès lors, il avait essayé d'en priver les chrétiens.

Dans l'un des deux discours qu'il a rédigé après la mort de Julien, en 363, Grégoire de Nazianze affronte la question du rapport entre christianisme et culture païenne. Du point de vue de la catégorisation religieuse que reflète ce texte, il est intéressant de remarquer que Grégoire accuse Julien d'avoir déformé le sens du terme « Grec » (Ἕλλην) : « [I]l avait malhonnêtement transformé le sens de ce terme selon son opinion, comme si le discours grec (τὸν Ἑλληνα λόγον) appartenait à la pratique religieuse (θρησκείας) et non à la langue »⁵⁸. Mais n'en déplaît à Grégoire, ce sont bien les auteurs chrétiens qui, depuis le II^e siècle, ont modifié le sens du mot Ἕλλην, le privant de sa connotation ethnique pour en faire un terme religieux, équivalent au terme latin *paganus*. Et d'ailleurs Grégoire lui-même donne ce sens au mot ailleurs dans son discours⁵⁹. Cela

55. Sur le rôle de la religion chez les philosophes néoplatoniciens, voir par exemple Aaron P. Johnson, *Religion and Identity in Porphyry of Tyre : The Limits of Hellenism in Late Antiquity*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2013.

56. Julien, *Lettres*, LXXXIV, 429c.

57. Jean-Michel Carrié, « Julien législateur : un mélange des genres ? », *Antiquité tardive*, 17, 2009, p. 175-184, ici, p. 175. Le débat se fonde sur les diverses interprétations de Jul. Ep. LXI et Code théodosien XIII, 3, 5.

58. Grégoire de Nazianze, *Discours*, IV, 5, 536a.

59. Cf. par exemple Greg. Or. IV, 88, 617b, 91, 623c, 93, 625b.

dit, la remarque qu'il formule ici nous permet de souligner l'impact polémique des catégories religieuses qui nous occupent et leur présence active dans le débat religieux de l'époque.

La question qui va se poser alors est celle de savoir comment distinguer « religion » et « culture », afin de ne pas exclure les chrétiens de la tradition classique. Tout se joue, chez Grégoire, sur la différence entre l'appartenance à la religion païenne et le fait de parler grec (ἐλληνίζειν). Julien aurait affirmé que « c'est à nous qu'appartiennent la parole ainsi que le parler grec, dont le respect des dieux fait également partie »⁶⁰. Si la citation de Julien est acceptée comme authentique, il semble que, pour l'empereur, le verbe ἐλληνίζειν et le substantif ἐλληνισμός s'équivalent⁶¹. Grégoire réfute cette interprétation ; il est inacceptable que le fait de parler grec soit intrinsèquement lié à une forme de religion :

Ou tu diras que ceci [*scil.* le parler grec] appartient à une pratique religieuse (θρησκείας) ou bien, comme il est évident à un peuple (ἔθνους) et à ceux qui, les premiers, ont inventé la puissance de cette langue. S'il s'agit d'une pratique religieuse, montre-nous où et par quels prêtres le parler grec (ἐλληνίζειν) est réglé, et ce qu'il faut sacrifier et à quels démons⁶².

Grégoire continue en affirmant que, si l'opinion de Julien était acceptée, on ne pourrait comprendre les prescriptions rituelles de cette prétendue religion, puisqu'au sein même du paganisme (ἐλληνισμός) chaque peuple a en fait ses coutumes propres. Cette réflexion de Grégoire est tout à fait remarquable : Grégoire accuse en fait Julien d'avoir fait avec le terme ἐλληνισμός exactement ce que les auteurs chrétiens antérieurs, et en particulier Eusèbe, avaient eux-mêmes fait, à savoir ériger les réalités extrêmement diversifiées des religions traditionnelles de l'Empire en un système cohérent que ce terme pouvait subsumer. Classer, ordonner, systématiser : c'est là, à n'en pas douter, un processus important ; mais seulement dans la mesure où celui-ci n'avait pas de répercussions négatives pour les chrétiens eux-mêmes.

60. Greg. Or. IV, 102, 637a.

61. Dans la célèbre lettre sur l'enseignement, Julien affirmait en effet qu'il était absurde que celui qui commente les œuvres de la tradition classique puisse se moquer des dieux : Jul. Ep. LXI, 423a. Cette idée paraît confirmée par Libanios selon lequel Julien considérerait étroitement liés l'éloquence et le culte des dieux : Libanios, *Discours*, XVIII, 157.

62. Greg. Or. IV, 103, 637b-c.

NOMMER POUR EXCLURE : L'OBSESSION DE LA CLASSIFICATION ANTIHÉRÉTIQUE

Il est en effet un domaine où la taxonomie religieuse qui nous occupe prend véritablement tout son sens : l'hérésiologie. Dans ce domaine plus que dans aucun autre, la nécessité de classer, de distinguer, de nommer se fait particulièrement urgente et précise. Le but des hérésiologues n'est plus simplement de comprendre un paysage religieux et de l'ordonner, mais bien de définir qui est chrétien et qui ne l'est pas. En d'autres termes, de séparer bonne et mauvaise liturgie, orthodoxie et hétérodoxie. Face aux « hérétiques », l'on nomme et l'on classe essentiellement dans le but de condamner et d'exclure⁶³.

C'est là une tendance que l'on rencontre dès le II^e siècle, lorsque les auteurs chrétiens ont originellement développé leur notion d'« hérésie ». Discours antihérétique et pratique taxonomique sont en effet inséparables, le premier reposant essentiellement sur la seconde. Déjà Justin, dans son *Dialogue avec Tryphon*, composé à Rome au milieu du II^e siècle, soulignait le fait qu'il convient de distinguer, non seulement entre « chrétiens » et « hérétiques », mais aussi entre les « Juifs » à proprement parler et les sectes hérétiques juives, comme les génistes, les mérites, les galiléens, les hellénistes, les pharisiens ou les baptistes⁶⁴. C'est toutefois au IV^e siècle, et suite aux transformations taxonomiques que nous avons rencontrées, que la pratique classificatoire s'impose dans les discours antihérétiques.

Le IV^e siècle est profondément marqué par les conflits relatifs à la nature du Christ, auxquels le Concile de Nicée, convoqué par Constantin en 325, n'était pas parvenu à mettre un terme. Vers 364-365, Basile de Césarée rédige le *Contre Eunome*, pour réfuter le discours tenu lors du Concile de Constantinople, en 360, par Eunome, le chef des « anoméens », pour lesquels le Christ n'était

63. Sur cette procédure à l'époque médiévale voir Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Flammarion, 2000. Sur la notion d'« hérésie » et sur les rapports entre définitions de l'hérésie et constructions identitaires chrétiennes, voir Eduard Iricinschi, Holger M. Zellentin éd., *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

64. Just. *Dial.* LXXX, 4-5 : sur les groupes cités, voir Philippe Bobichon, « Autorités juives et "sectes" juives dans le *Dialogue avec Tryphon* de Justin Martyr », *Revue des Études Augustiniennes*, 48, 2002, p. 3-22.

pas semblable au Père⁶⁵. Dans le deuxième livre du *Contre Eunome*, qui aborde précisément la nature du Fils, Basile s'interroge sur le statut de la religion d'Eunome : ses doctrines permettent-elles de le ranger parmi les chrétiens ? La réponse, bien sûr, est négative. L'auteur reprend la tripartition « christianisme », « paganisme », « judaïsme », dans le but de disqualifier Eunome et ses partisans : des différences fondamentales distinguent le « christianisme » (χριστιανισμόν) de l'« erreur des païens » (τῆς Ἑλληνικῆς πλάνης) et de l'« ignorance des Juifs » (τῆς Ἰουδαϊκῆς ἀγνοσίας). Il n'est toutefois pas possible de considérer les anoméens comme des chrétiens :

Mais celui qui enseigne que « Père » est un faux nom et que « Fils » ne vaut que dans la mesure où il s'agit d'une pure appellation, et qui ne voit aucune différence à confesser un Père ou un créateur et à dire Fils ou créature, où le rangerons-nous (ποῦ τετάσσεται παρ' ἡμῶν) ? Dans quel parti le compterons-nous ? Parmi les Juifs ou du côté des Grecs (τῆς Ἰουδαίων, ἢ τῆς Ἑλλήνων) ? Car il ne se fera pas admettre parmi les chrétiens celui qui renie la puissance de la religion et ce qui fait la caractéristique de notre adoration⁶⁶.

Ce passage montre qu'une fois les religions du monde romain réparties en trois catégories, il faut désormais trouver une place pour les hérétiques, qui ne sauraient entrer dans la même case que les chrétiens. L'un des enjeux de textes hérésiologiques est de montrer que les hérétiques participent, en fait, soit du monde païen soit du monde juif, dont ils partagent les rites et les croyances. C'est ce qu'affirme encore plus explicitement Basile dans un autre texte, intitulé *Contre les sabelliens, Arius et les anoméens* et rédigé quelques années après le *Contre Eunome*, mais dans un même contexte de controverses internes au christianisme. Son discours s'ouvre sur la taxinomie tripartite qui nous occupe, d'une manière qui n'est pas sans rappeler les propos d'Eusèbe :

Le judaïsme combat contre le paganisme (Μάχεται Ἰουδαϊσμός Ἑλληνισμῷ), et tous deux combattent contre le christianisme (ἀμφοτέροι Χριστιανισμῷ), comme les Égyptiens et les Assyriens étaient à la fois ennemis entre eux et avec Israël⁶⁷.

65. Pour une présentation de l'œuvre de Basile et de son contexte, voir Basile de Césarée, *Contre Eunome*, introduction, traduction et notes de Bernard Sesbouïé avec la collaboration de Georges-Matthieu de Durand et Louis Doutreleau, tome I, Paris, Cerf, 1982 et Philippe Henne, *Basile le Grand*, Paris, Cerf, 2012, p. 191-208.

66. Basile, *Contre Eunome*, II, 22, 620c : trad. de Bernard Sesbouïé (« Sources chrétiennes », 551).

67. Basil. *Contre les sabelliens, Arius et les anoméens*, I, 600b.

Il existe donc trois systèmes religieux, en guerre les uns contre les autres. Pour illustrer ce conflit Basile emploie une métaphore tirée du récit biblique, se référant aux combats qui opposaient les Égyptiens, les Assyriens et Israël. Il semble récupérer l'idée des trois religions comme trois peuples, selon le modèle attesté entre la fin du II^e et le début du III^e siècle. Mais son but n'est pas de réfléchir sur les religions du monde romain ; ce qui intéresse Basile, c'est encore une fois de classer les hérétiques. Il s'agit ici des ariens et des sabelliens, dont Basile nous dit que, si les premiers refusaient d'accorder une nature divine au Fils, les seconds n'acceptaient pas de distinguer entre les personnes de la trinité, qu'ils confondaient :

Tel est le combat qui se présente aujourd'hui de deux côtés, face à l'exacte confession de la foi : d'un côté il y a Sabellius, de l'autre ceux qui proclament le dissemblable. Quant à nous, nous avons fui les Païens (ἀπερύγομεν Ἑλληνας), nous nous sommes écartés de leur perverse idolâtrie (τὴν πονηρὰν εἰδωλολατρείαν ἐξετράπημεν) et nous avons condamné leur polythéisme comme athée (τὸ πολύθεον αὐτῶν ἄθεον εἶναι κατέγνωμεν) ; nous avons également fui le blasphème des Juifs qui renient le Fils de Dieu⁶⁸.

Si les vrais chrétiens expriment une position qui n'est contaminée ni par le judaïsme ni par le paganisme, les sabelliens sont proches des Juifs, et les ariens, eux, des païens. Les hérétiques doivent s'inscrire dans ce schéma tripartite, sans pour autant que leurs doctrines questionnent la pureté et l'originalité chrétiennes⁶⁹.

Dans la seconde moitié du IV^e siècle, c'est surtout Épiphanes de Salamine qui va conduire ce processus de classification à ses conséquences les plus extrêmes. Dans le *Panarion*, sa « boîte aux remèdes » contre les hérésies, rédigée entre 374 et 377, alors qu'il était évêque de la ville chypriote, les différentes sectes hérétiques se trouvent déclinées en quatre-vingt types, dont Épiphanes explique les origines et les caractéristiques principales⁷⁰. Dès

68. Basil. C. Sab. I, 600b-c : trad. de B. Sesboüé, légèrement modifiée.

69. Le même modèle interprétatif est présent dans un texte attribué à Athanase, le *Contre les Sabelliens*, qui présente plusieurs points en commun avec l'homélie de Basile. Sur les deux textes et leurs rapports, voir Joseph T. Lienhard, « Ps-Athanasius, *Contra Sabellianos*, and Basil of Caesarea, *Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* : Analysis and Comparison », *Vigiliae Christianae*, 40, 1986, p. 365-389.

70. Pour une présentation générale de la vie et des œuvres d'Épiphanes, voir Aline Pourkier, *L'hérésiologie chez Épiphanes de Salamine*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 77-80 et Gabriella Aragione, « Una "storia" universale dell'eresia. Il

la préface du texte, Épiphane décrit les hérétiques comme des criminels et des serpents vénéneux, contre lesquels il convient d'être muni d'antidotes. Toute la construction rhétorique du texte vise à mettre en avant les aspects les plus affreux des hérétiques : leurs actions obscènes, leur immoralité, leur sauvagerie. Le *Panarion* se présente comme un recueil d'accusations et de stéréotypes antihérétiques, une somme de ce que la tradition hérésiologique antérieure avait déjà offerte au public chrétien. Dans cet ouvrage, la classification devient une obsession, tandis que la critique des enseignements hérétiques s'apparente le plus souvent à une *reductio ad absurdum* des différentes sectes hérétiques et des maîtres qui se sont opposés à la véritable orthodoxie. Dans ce schéma, la taxinomie religieuse joue aussi un rôle fondamental.

L'une des nouveautés de l'ouvrage d'Épiphane réside dans sa volonté de montrer que l'histoire des hérésies existerait depuis toujours, puisqu'elle serait aussi ancienne que l'humanité. C'est d'ailleurs pourquoi, comme l'a montré Gabriella Aragione, Épiphane veut reconstruire une « histoire universelle » des sectes hérétiques⁷¹. Dans cette perspective, la question de la taxinomie religieuse apparaît très peu de temps après la création de l'homme : Dieu crée Adam, mais cette première créature n'avait pas de nom recouvrant ses croyances ou ses coutumes⁷². Il n'appartenait pas à un groupe religieux, car le judaïsme, le paganisme et les autres hérésies n'existaient pas. Il n'y avait alors qu'un seul et véritable culte⁷³. Toutefois, le péché d'Adam ouvrit la voie aux hérésies : à partir de ce moment, l'histoire de l'homme s'apparente à l'histoire des groupes hérétiques qui ont peuplé la terre entière. Si Adam était chrétien et si le christianisme est la religion naturelle de l'homme, c'est-à-dire le culte créé par Dieu avec l'homme, toutes les formes religieuses apparues ultérieurement sur terre ne sont que des hérésies, qui ont déformé, altéré, la première et authentique religion de l'humanité.

Panarion di Epifanio », Epifanio di Salamina, *Panarion*, vol. I, éd. Giovanni Pini, Brescia, Morcelliana, 2010, p. 5-92.

71. G. Aragione, « Una "storia" universale dell'eresia », p. 42-43. Voir aussi Jeremy M. Schott, « Heresiology as Universal History in Epiphanius' *Panarion* », *Zeitschrift für Antike Christentum*, 10, 2007, p. 546-563.

72. Cf. Épiphane de Salamine, *Panarion*, I, 1, 1.

73. Cf. Epiph. *Pan.* I, 2, 3.

Épiphane distingue cinq phases dans ce processus (quand bien même son discours n'est pas toujours cohérent ni dépourvu de contradictions) : la première est désignée par le terme « barbarisme » (βαρβαρισμός) et correspond à la période qui va d'Adam à Noé, une époque où les hommes n'avaient pas de règles ni de lois ; la seconde, c'est le « schythisme » (σκυθισμός), qui s'étend de Noé à la construction de la Tour de Babel, et qui vit les hommes s'approcher de régions proches de la Scythie et en être influencés. La Tour de Babel représente un tournant dans l'histoire religieuse de l'humanité, et est à l'origine des superstitions, de l'idolâtrie, et des mystères. Cette troisième phase qui s'étend jusqu'à l'époque d'Abraham est appelée « paganisme » (ἐλληνισμός). L'activité d'Abraham marque les débuts d'une quatrième phase, le « judaïsme » (ιουδαϊσμός), qui s'étend jusqu'à la venue du Christ. La cinquième et dernière phase, c'est le « samaritanisme » (σαμαρειτισμός), à savoir l'hérésie des colons assyriens que le roi Nabuchodonosor avait envoyés en Samarie et qui avaient appris les lois de Moïse⁷⁴. Nonobstant cette présentation générale, « paganisme », « judaïsme » et « samaritanisme » apparaissent aussi, dans le *Panarion*, comme des phénomènes contemporains, qui n'ont pas disparus avec la naissance du Christ. Chacune de ces « religions » a donné vie à d'autres sectes hérétiques, qu'Épiphane énumère également :

Avant la venue du Christ et après la mauvaise croyance du barbarisme et du scythisme, il y a celles [*scil.* les hérésies] nées du paganisme, à savoir 6^e pythagoriciens ou péripatéticiens (selon la distinction des aristotéliens) ; 7^e platoniciens ; 8^e stoïciens ; 9^e épicuriens. Ensuite vient l'hérésie samaritaine qui dérive du judaïsme et qui a quatre peuples () : 10^e goroténiens ; 11^e sabuéens ; 12^e esséniens ; 13^e dosithéens. [...] Du judaïsme dérivent ces sept hérésies : 14^e scribes ; 15^e pharisiens ; 16^e sadducéens ; 17^e hémérobattistes ; 18^e osséens ; 19^e nasariens ; 20^e hérوديens⁷⁵.

Puis, suite à la venue du Christ, apparurent encore soixante hérésies diverses, qui conservèrent le nom, mais pas la foi, du Christ⁷⁶. En incluant aussi les écoles philosophiques dans sa vaste

74. Pour une présentation des quatre phases, voir Epiph. *Pan.* I, 1-4. Cf. aussi *Ancoratus*, XII, 8.

75. Epiph. *Pan.*, *Lettre d'Acace et Paul*, 3, 3-5.

76. Epiph. *Pan.*, *Lettre d'Acace et Paul*, 4, 2. Suit la liste des nomes des soixante hérésies.

histoire religieuse de l'humanité, Épiphane fait de l'hérésie un outil universel, un instrument pouvant englober toutes les manifestations de la pensée humaine⁷⁷.

CONCLUSIONS

La naissance de la classification tripartite qui fait l'objet du présent article constitue un important changement de paradigme dans les discours portant sur la « religion » du monde romain. Nouvelle arme de la rhétorique et de la pensée chrétienne, ce schéma qui distingue essentiellement « paganisme », « judaïsme », et « christianisme » se construit tout au long des premiers siècles de notre ère, alors que les auteurs chrétiens essaient de séparer l'identité « religieuse » des autres aspects de la vie sociale et politique. Nommer et classer différentes religions et différents groupes s'apparente tout d'abord à un exercice identitaire, une stratégie visant à tracer les frontières entre « nous » et les « autres ».

Instrument à la fois polémique et apologétique, cette nouvelle taxinomie est employée, aux II^e-III^e siècles, pour justifier la présence des communautés chrétiennes dans les territoires de l'Empire, et les inscrire dans un système politique qui ne reconnaissait que les traditions ancestrales de chaque peuple. Classer les religions permettait alors de se donner une place dans le panorama religieux de l'époque.

Dans la première moitié du IV^e siècle, lorsque les auteurs chrétiens commencent à occuper des rôles plus importants dans la vie politique de l'Empire, et que les positions d'autorité entre « païens » et « chrétiens » commencent à s'inverser, la taxinomie religieuse devient une manière d'organiser le monde et d'imposer une nouvelle vision de la religion dans l'administration de l'Empire. Organiser les religions selon des catégories bien définies fut un premier pas dans le projet de transformer la politique religieuse de l'Empire romain.

Dès lors que cette taxinomie, une fois adoptée par les auteurs païens, se fut imposée dans le discours portant sur la religion,

77. Sur le rapport entre écoles philosophiques et hérésies, voir Polymnia Athanassiadi, *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif : de Numénios à Damascius*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

elle devint également un instrument fondamental de lutte contre les hérétiques. Classer, distinguer, étiqueter les différentes sectes hérétiques : le procédé est nécessaire pour mener la bataille contre les ennemis internes du christianisme, pour séparer les vrais des faux chrétiens, ceux qu'il convient d'exclure.

Francesco.Massa@unige.ch