

CONCLUSION

Considérer l'histoire des persécutions dans l'ensemble du monde gréco-romain, fût-ce en concentrant son regard sur des figures et des événements remarquables ou exceptionnels, oblige à faire tomber bien des oppositions convenues et à dépasser bien des préjugés.

Les persécutions ne résultent pas d'un choc de civilisations, créé par l'introduction de monothéismes exclusifs, juif et chrétien, dans le système religieux, polythéiste et politique, de la cité et des empires antiques. D'abord, on ne persécute pas une doctrine, ni une idéologie, mais des personnes dans une situation donnée. Socrate est mis à mort, mais son école de pensée subsiste et se développe. Les Églises sont décapitées à plusieurs reprises, plutôt que le christianisme n'est réellement éradiqué. En effet, la cité ne se définit pas comme une communauté de croyance, ni même d'opinion, mais comme une communauté de participation, où tout se joue dans l'apparaître et la pratique collective publique, même sur le plan religieux. On persécute donc le professeur plus que l'idéologue, celui qui se met à part ou qui est absent des grandes cérémonies plutôt que l'autre dans sa différence essentielle. Les Juifs et les chrétiens constituent bien, quant à eux, une communauté de croyance, fondée sur une Écriture révélée, mais les pouvoirs publics n'ont pas su ou pas voulu pendant longtemps le prendre en compte, en traitant ces groupes religieux selon le droit commun, celui des personnes et celui des associations, et en s'efforçant de réduire leurs croyances au plus large commun dénominateur.

D'autre part, la vie en communauté est le facteur commun de tous les peuples de l'Antiquité, où la personne n'est guère reconnue et où l'État — la cité, le royaume, l'Empire — se construit comme une imbrication de familles, d'associations, de circonscriptions et de peuples, qui implique un plus ou moins grand pluralisme. Les groupes religieux vivent au contact d'autres groupes dans cet interface qu'est la cité, qui a toujours été un lieu de valeurs communes et qui l'est resté entre Juifs et Grecs, païens et chrétiens. C'est ce qui explique, localement, les interactions et les transferts auxquels l'historiographie contemporaine est de plus en plus sensible et que cette étude n'a cessé de mettre en évidence dans le ressenti et les représentations de la persécution. Tous les intellectuels persécutés, païens, juifs et chrétiens, se souvenaient du précédent de Socrate. La sensibilité apocalyptique marqua des mouvements de résistance religieuse égyptiens, juifs et chrétiens. Les premières figures de martyrs juifs représentèrent une réaction au prototype du héros grec. Le culte des martyrs chrétiens prolongea au contraire les cultes héroïques comme marqueur identitaire d'une communauté locale. Les expériences et les récits de persécution se sont nourris de modèles littéraires qui ont largement circulé, ainsi que d'images fortes qui constituent certainement l'apport culturel de l'époque hellénistique et romaine. Les représentations du martyr, juives et chrétiennes, reflètent l'évolution culturelle générale du monde gréco-romain : un goût du spectaculaire porté à son comble chez les acteurs comme chez les spectateurs du jeu de la vie et de la mort dans l'arène de l'amphithéâtre ; une prise de distance vis-à-vis de la mort volontaire ou recherchée ; l'insistance sur la maîtrise de soi, de son corps et de ses sens, qui facilita la transition du martyr à l'ascèse dans l'idéal de vie chrétienne.

À défaut de la justifier par des antagonismes culturels, faut-il expliquer la persécution comme l'épiphénomène d'une crise de l'État et de la société, un aveu de faiblesse, un réflexe de peur, qui aurait été caractéristique d'un « âge de l'anxiété » ? Ce point de vue, qui s'appuyait surtout sur une lecture globale et tendancieuse de la « basse » époque hellénistique et du « bas » Empire romain comme de périodes de décadence, a maintenant fait long feu. Dans la moyenne durée, il est vrai que le procès de Socrate accuse le contrecoup de la défaite militaire et du développement des sectes à Athènes, que l'affaire des Bacchanales éclate dans une Italie affaiblie par la deuxième guerre punique, que le coup de force d'Antiochos IV à Jérusalem peut paraître compenser un récent revers diplomatique. Il est vrai aussi que la première répression collective menée contre les chrétiens s'explique par l'incendie de Rome en 64, mais sans doute ne faudrait-il pas pousser trop loin la théorie du bouc

émissaire.

En effet, dans le détail des événements, sous le règne de Marc Aurèle ou au milieu du III^e siècle, par exemple, les explosions de violence contre les chrétiens ne sont pas exactement synchrones des invasions, guerres civiles et autres calamités. La Grande Persécution clôt une entreprise de réformes et de restructuration de l'État, qui est assez remarquable. Des souverains persécuteurs, comme Vespasien, Dèce, Dioclétien ont mené une politique de restauration, dynamique et positive. Bien plus, la persécution peut être le fait d'un régime dans sa maturité. C'est une loi de Périclès, à l'apogée de la démocratie athénienne, qui définit pour la première fois le délit religieux et normalise la répression ; c'est sous son gouvernement qu'ont lieu les premiers procès d'impiété intentés à des intellectuels. C'est Trajan, le « meilleur des princes », qui maintient l'interdiction légale du christianisme, qui éradique le judaïsme alexandrin et qui fait aussi exécuter des intellectuels de la cité ; c'est durant son séjour en Orient que sont condamnés des rabbins à Césarée et Ignace à Antioche, encore qu'il soit tout à fait impossible de parler d'une politique religieuse globale. Tout cela témoigne d'une instrumentalisation politique du religieux, qui caractérise aussi bien les régimes puissants et stables que les autres.

Le persécuteur n'est donc pas non plus forcément un tyran. Les auteurs juifs et chrétiens, mais aussi les intellectuels alexandrins ou les philosophes ont forcé la note en inventant le fanatisme pour parachever le portrait du tyran, déjà bien noir dans la tradition grecque. Une lecture ainsi personnalisée de la persécution permettait aux persécutés de ne pas rejeter en bloc l'hellénisme et la romanité : le plus célèbre des « martyrs » alexandrins, Isidore, coupable de lèse-majesté, était fier de sa citoyenneté romaine ; les Juifs de la Diaspora et les Églises n'ont jamais renoncé à s'intégrer à la cité. La littérature de persécution joue donc partout sur l'opposition du bon et du méchant roi, celui-ci devenant l'adversaire de Dieu dans la tradition biblique. Elle reproduit des scènes stéréotypées dont l'enjeu est la liberté de parole. Elle se veut tout à la fois menaçante et consolatrice, en annonçant la mort ignominieuse qui est le châtiment du tyran. Il faut bien admettre, cependant, que les empereurs autocrates du I^{er} siècle ont contribué à étendre les bases légales de la persécution en réactualisant la loi sur la lèse-majesté. Les années 60-90 furent donc marquées par des procès, des expulsions et l'exil d'intellectuels, comme par les premières exécutions de chrétiens, et c'est sans doute de cette période qu'il faut dater l'interdiction légale du christianisme. La sacralisation de la personne impériale n'a pu qu'aggraver les tensions avec les croyants monothéistes, encore que le culte officiel du souverain n'ait jamais revêtu un caractère obligatoire.

Ce qui est posé comme un devoir civique, depuis l'époque de Socrate, c'est la reconnaissance des dieux traditionnels de la communauté à laquelle on appartient par un acte culturel approprié. Tel est le caractère spécifique de la persécution antique : elle ne vise pas à provoquer l'abjuration d'une doctrine, ni même le reniement d'un chef charismatique, mais à réintégrer l'individu ou le petit groupe, dénoncé comme déviant ou séparatiste, dans la communauté locale, sa communauté de vie. La persécution individuelle, celle d'un intellectuel, d'un évêque ou de tout autre notable, met en cause son discours public. Dans le processus de répression collective décidée par le pouvoir central, celui-ci ne fait rien d'autre que de formaliser le devoir de pratique religieuse en pratique obligatoire. Ainsi, la célébration sacrificielle prend valeur de test — le même sur toute la période, du roi Antiochos IV aux empereurs Dèce, Valérien et Dioclétien — parce que c'est l'acte constitutif du polythéisme gréco-romain, celui qui met les dévots en relation avec les dieux et qui rassemble la communauté dans la tradition des gestes accomplis et la convivialité des viandes partagées.

À partir de là, le délit religieux est assimilé à la désobéissance civique. La résistance juive a imposé celle-ci comme un devoir et elle a introduit la violence dans la vie religieuse, ce que l'on n'observait guère jusque-là dans le monde antique, où l'idéal de Socrate l'emportait décidément sur celui d'Antigone : pour un Grec ou un Romain, il n'y avait pas d'injustice plus grave que de désobéir à la loi. Immergés dès l'origine dans la société civile, les chrétiens ne réagirent pas de la même manière, même si l'on peut relever çà et là quelques infractions à la législation sur les libertés de réunion et d'association : le Nouveau Testament n'incite pas à la désobéissance civique, qui implique le refus de se reconnaître dans le gouvernement en place, mais prône, au contraire, le respect des autorités, du pouvoir et de sa justice. Il est vraisemblable que cette attitude a toujours

été celle de la majorité des chrétiens, même si l'on n'en parle pas, ce qui fait considérer les martyrs comme des figures exceptionnelles. C'est pourquoi l'édit de Dèce fut un choc pour les chrétiens, car il les obligeait à se déclarer : le test sacrificiel, mis en place pour recréer une communauté cultuelle à l'échelle de la cité et de l'Empire, devenait un véritable test identitaire, puisque ce rituel constituait la seule vraie différence entre le christianisme et les autres religions.

D'une façon surprenante à nos yeux de Modernes, l'étude des phénomènes de persécution dans la longue durée pourrait se lire comme une marche vers l'intolérance, au fur et à mesure que l'État se développait et se perfectionnait en affrontant le défi du pluralisme. L'invention de la démocratie, à Athènes, inspira l'élaboration d'un discours officiel sur le divin, qui restreignit la liberté d'expression et normalisa la répression judiciaire. À la fin de la République romaine, sous l'Empire et sans doute déjà dans les royaumes hellénistiques, la politique impérialiste et l'effort de centralisation poussèrent à réglementer de plus en plus la vie associative et donc à contrôler les communautés religieuses, à définir l'utile et le nocif, à distinguer les cultes que l'on pouvait intégrer et les sectes qu'il fallait interdire. Enfin, la christianisation des empereurs, qui établit la religion nouvelle dans l'État, introduisit immédiatement à son bénéfice, dans un contexte de reconstruction de l'Empire, le recours à la force publique et non seulement à la discipline interne pour éliminer les sectes. Il faut conclure à une imbrication de plus en plus poussée du religieux dans l'univers sociopolitique, à travers les réseaux qui ont permis d'édifier des royaumes, puis un empire multiethniques. L'absence d'autonomie du religieux est resté un trait permanent des sociétés antiques. Quand même, un nouvel idéal chrétien de tolérance, fondé sur le principe évangélique de séparation entre la religion et l'Empire, a bien émergé au III^e et au IV^e siècles, mais il s'est révélé incompatible avec la vocation universaliste qui rapprochait d'autre part l'Église et l'Empire. En définitive, la revendication de la tolérance et de la liberté religieuse n'a jamais été qu'un réflexe de défense d'abord des chrétiens persécutés avant 313, puis du bastion de la résistance païenne quand le christianisme devient religion d'État à la fin du IV^e siècle.

Dans l'Antiquité, en effet, l'État multiethnique et multiculturel ne conçoit pas le communautarisme comme l'expression d'une diversité reconnue, mais seulement dans une articulation unitaire. La division et la lutte de factions demeurent la pire des choses d'un bout à l'autre de l'histoire antique, du point de vue du souverain comme de celui des communautés religieuses. L'Église et les évêques faisaient la même lecture des événements que l'empereur et les notables. Même à l'époque des grandes persécutions, persécuteur et persécutés ont toujours parlé le même langage et reconnu le même système de valeurs civiques, la norme de la loi et l'idéal de la concorde. Les Juifs et les chrétiens, depuis la rédaction du Deuxième livre des Maccabées, expliquent la persécution par la lutte de factions et les désordres internes, ce qui induit une certaine responsabilité des persécutés eux-mêmes dans le déclenchement de la répression et le déchaînement de la violence. Dans la société religieuse comme dans la société civile, la persécution résulte toujours de divisions qui deviennent explosives : telle est la lutte de factions, la *stasis*, poussée à son point culminant dans une cité en 415 et en 186 ; telle est cette ardeur jalouse et meurtrière, le *zélus* sécrété par la séparation entre Juifs de stricte observance et Hellénistes, puis entre chrétiens et Juifs ; tels sont, enfin, les schismes et les hérésies, divisions intracommunautaires des groupes chrétiens.

Cela explique le revirement étonnant du IV^e siècle, quand le persécuté devient si vite un persécuteur : à l'époque de Constantin, pas plus qu'à celle d'Antiochos IV ou de Périclès, la religion ne pouvait devenir un refuge des particularismes, fussent-ils doctrinaux. Le lien qui a toujours été établi entre lutte de factions et persécution explique le glissement du concept et l'inversion des rôles : après la paix de l'Église, les chrétiens ne représentent plus une faction parmi d'autres dans la cité et dans l'Empire, une menace extérieure, mais les factieux et les perturbateurs, facteurs de destruction, sont désormais à l'intérieur de l'Église, alors que se multiplient les courants doctrinaux et ecclésiologiques. Au IV^e siècle, l'Empire et l'Église s'accordent pour considérer l'hérétique et le schismatique comme un fauteur de troubles et ils se retrouvent sur la nécessité d'établir une autorité charismatique, celle du souverain, comme garant du consensus et de l'unité, en lieu et place de la censure collective qui régissait la cité antique en faisant vivre chacun sous l'oeil de tous. C'était, pour les uns comme pour les autres, la condition d'un empire viable.

Cependant, la mise en évidence de l'intolérance antique mérite d'être nuancée, quand on considère les modalités et les effets des persécutions. Certes, la tolérance politique, c'est-à-dire la véritable liberté religieuse, le droit pour tous les cultes de pratiquer leurs rites sans restriction, n'a été qu'une brève parenthèse entre 313 et 324, dans une période d'incertitude politique passagère, qui plus est, et non pour parachever une évolution. Mais à considérer l'histoire des différentes communautés philosophiques, mystiques, orientales, juives et chrétiennes, qui coexistèrent dans les cités pendant des siècles, on observe que la liberté de conscience était plus ou moins tacitement acquise : ce que l'on réprimait, c'était la démonstration publique et parfois provocante de convictions personnelles. On laissait tranquilles les cultes privés : pendant plus de deux siècles, le christianisme fit l'objet d'une interdiction légale, mais on ne rechercha pas les chrétiens, en conformité avec le principe de conduite posé par les empereurs. Évidemment, c'était une situation précaire, qui ne résistait pas à la première crise locale.

II faut certainement lire les persécutions à l'échelle locale. Au premier stade, l'inculpation est toujours faite par les autorités municipales ou militaires, avant le transfert de l'accusé devant les assises judiciaires tenues par le gouverneur romain. Même après la promulgation d'édits de portée générale, sous les règnes de Dèce, de Dioclétien et de Maximin, il n'était pas possible pour le gouvernement central, faute de moyens, de mener une persécution à l'échelle de l'Empire, si bien que l'application de la législation impériale dépendait, elle aussi, des magistrats locaux. On relève la même difficulté à imposer l'obligation de sacrifier qu'à faire respecter les interdictions de réunions. La sévérité avec laquelle la répression fut menée à l'échelle locale a été très variable, mais jamais on ne constate le rejet total et définitif des chrétiens. Certes, la persécution a pu prendre la forme d'émeutes populaires spontanées, mais il faut plutôt les considérer comme des réactions épidermiques, compte tenu des nombreuses tentatives de compromis et des actes de complaisance, dont les documents contemporains ont gardé la trace et qui ne relèvent pas seulement d'une réécriture de l'histoire après la paix de l'Église. Cela s'explique par l'insertion très précoce du christianisme dans les réseaux de sociabilité et par la dispersion des fidèles en petits groupes : ainsi, dans la cité, les chrétiens ne vivaient pas entre eux, repliés sur eux-mêmes. On découvre alors, avec un peu d'étonnement, la familiarité, le respect mutuel, les rapports particuliers de confiance qui ont pu exister entre magistrats et clercs appartenant à la même communauté civique. En Afrique tout particulièrement, les documents locaux suggèrent d'écrire la véritable histoire de la Grande Persécution autrement que comme le heurt entre deux systèmes politiques et religieux étrangers l'un à l'autre, mais comme la recherche d'aménagements pour laisser intact le tissu social où les chrétiens ont gardé leur place. Les Actes des martyrs militaires développent la même idée. De l'autre côté, les Églises locales elles-mêmes ont fait leur cette volonté de réintégration, en refusant, dans leur majorité, d'exclure les *lapsi*, ceux qui avaient failli devant l'épreuve. Le fanatisme n'est pas vraiment une attitude des hommes de l'Antiquité, qui s'accrochent, au contraire, à l'idéal civique de savoir vivre ensemble. L'échec des persécutions contre les chrétiens ne s'explique pas seulement par l'inefficacité de la répression, mais aussi par la structure même du christianisme au sein de la cité,

Du point de vue des persécutés, ce qui a rendu possible l'inversion des rôles à l'avantage du christianisme, c'est que celui-ci relevait de la culture dominante, comme on l'a déjà dit, et qu'il avait dépassé la tension entre le culturel et le religieux, si fortement ressentie par le judaïsme sous régime étranger. Persécuteurs et persécutés eurent le même regard sur la violence, et tous participaient de la même sociologie politique, qui n'évolua pas : le droit civil antique, surtout le droit romain, croit à la valeur de l'exemple et valorise le caractère spectaculaire du châtement. Même du point de vue des persécutés, leur sensibilité religieuse particulière donne sens au châtement, en introduisant l'idée de peine réflexive dans le judaïsme et celle d'imitation du Christ pour les chrétiens.

Le martyr est une attitude d'exception. Ce fut un choix minoritaire, qui devint intenable quand les communautés chrétiennes évoluèrent en Églises du grand nombre, en Église de la multitude, à partir du III^e siècle. Le martyr ne saurait être un phénomène de masse. Ce fut un choix individuel et, plus encore, celui d'un petit groupe fortement uni autour d'une personnalité charismatique, souvent des gens jeunes autour de leur maître ou de leur catéchiste. Deux facteurs y contribuaient : la structure même du christianisme primitif, qui

recrutait par affinités personnelles, et la procédure de la persécution, déclenchée le plus souvent par des dénonciations individuelles. En tout état de cause, les persécutions n'ont jamais créé dans l'immédiat une dynamique d'unification du judaïsme ou de l'Église, en incitant à faire bloc face à l'agression. Quelquefois ou
190 assez souvent, elles ont pu résulter de tensions internes ou s'aggraver de ce fait. Il n'y eut pas de réaction unanime, ce qui devint de plus en plus manifeste au fur et à mesure que la religion s'étendait. L'histoire des persécutions confirme l'image d'un christianisme et d'un judaïsme pluriels, ainsi qu'en témoignent le processus de séparation en différentes mouvances dans le judaïsme post-maccabéen et l'importance prise par la question des *lapsi*, après la persécution de Valérien et celle de Dioclétien. Mais les communautés chrétiennes se sont
195 donné immédiatement pour tâche de construire ou de reconstruire l'unité sur la base d'un grand pragmatisme, tout en donnant leur place aux actes d'héroïsme, réinterprétés dans l'intérêt général de l'Église. En témoignent d'abord les correspondances épiscopales, puis l'élaboration des récits de martyres.

Le martyr est une attitude d'exception, mais ce n'est pas pour autant l'expression d'une résistance culturelle, tout au plus celle d'un écart. Indéniablement, le témoignage spectaculaire des martyrs chrétiens a donné sa
200 première visibilité à une religion qui ne s'identifiait pas par l'histoire d'un peuple et qui n'avait ni chapelles ni images. Le christianisme s'est diffusé dans le monde gréco-romain, d'abord de proche en proche par le jeu des relations personnelles et la circulation d'un discours, puis par l'effet collectif de ces images héroïques de souffrances et de supplices, dont la violence surdimensionnait l'exemple de foi, de constance et d'entraide, qui était donné par les victimes. Les scènes et surtout, sans doute, les récits de martyres ont pu médiatiser le
205 message chrétien, parce que la représentation du martyr a récupéré et sublimé des références culturelles empruntées à toutes les sensibilités de l'époque, si bien que la question de l'« invention du martyr » apparaît quelque peu artificielle. L'héritage du judaïsme, c'est que le martyr permet d'identifier le véritable fidèle par la différence, comme le contraire de l'apostat, du renégat, du blasphémateur, du traître. En conformité avec la tradition de l'hellénisme, c'est la communauté religieuse qui « fait » ses martyrs, de même que la cité antique «
210 faisaient » ses héros, dans un processus de reconnaissance collective qu'expriment la transmission de récits et l'institution d'un culte. Enfin, par une adaptation à la sociologie et à la sensibilité de l'époque impériale, le témoignage de la parole, qui marquait l'exemple de Socrate ou des Alexandrins, s'efface devant celui du spectacle : comme l'a écrit Ignace, il fallait qu'on le « voit » être chrétien. Certaines histoires se mémorisaient facilement comme un tableau, tel que « Pionios, la corde au cou » ou « Perpétue recevant le coup de grâce ».

Le martyr ne fut donc pas improductif, loin de là. L'efficacité des figures et récits pour médiatiser le message chrétien relève tout à la fois de leur enracinement bien précis et de leur signification universelle. Les martyrs sont des figures locales, qui renvoient à des événements qui ont été vécus par la communauté et qui ont marqué la mémoire collective. Leur histoire à chacun contribue à l'édification d'une tradition ecclésiologique particulière, comme l'exprime le jeu de l'intertextualité d'une Passion à l'autre, à Smyrne ou à Carthage. En
220 même temps, comme on l'a relevé, les noms et les événements sont assez peu nombreux, car on n'a retenu que des figures susceptibles de représenter le message universel du christianisme : comme dans les évangiles, on a conservé ce qui faisait signe. Cela implique évidemment une certaine plasticité des figures de martyrs avant que la tradition ne se fige, ce qui brouille leur historicité, mais met en évidence leur rôle fonctionnel. Ce n'est pas le nombre des martyrs qui compte, mais la valeur exemplaire de l'attitude qu'ils ont choisie. Les martyrs
225 ont ainsi médiatisé une religion construite sur l'engagement personnel et sur l'entraide, une religion du livre et de la prière, dégagée du rite sacrificiel, une religion fondée sur la foi en la résurrection, au-delà du passage par une mort atroce, une religion qui visait à l'intégration sociale, dans la logique de l'Empire, et non à la résistance. Les récits de martyres révèlent le choc de l'événement et l'exploitent selon les possibilités de publicité, de communication et de commémoration de l'époque. Ainsi la « véritable histoire des persécutions »
230 illustre et vérifie l'intuition des Actes des apôtres, qui ont lié immédiatement persécution et mission, comme un défi spécifique de l'époque : le spectacle des martyrs a donné un véritable impact au message chrétien, de même que la fuite et l'exil des disciples, puis des chefs des Églises ont étendu le champ missionnaire. Tel fut l'effet paradoxal, et sans doute inattendu pour le pouvoir, de la répression.