

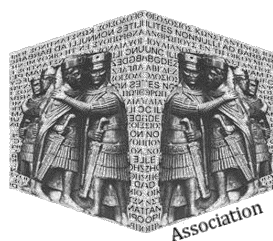
REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES

Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)

ANNÉE ET TOME X
2020-2021



**Textes pour
l'Histoire de
l'Antiquité
Tardive**

REVUE DES ÉTUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (Collège de France), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli Federico II), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Bari).

COMITÉ ÉDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouché (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université Paris Nanterre), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours), Pierre Jaillette (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université Paris-Sorbonne et Institut Universitaire de France), Bernard Pouderon (Université de Tours et Institut Universitaire de France), Stéphane Ratti (Université de Franche-Comté), Giampiero Scafoglio (Université de Nice Sophia Antipolis), Jacques Schamp (Université de Fribourg en Suisse).

DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Giampiero Scafoglio

Delphine Lauritzen

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Gianluigi Tomassi

Peer-review. Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

Normes pour les auteurs. Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

redaction@revue-etudes-tardo-antiques.fr

La revue ne publie de comptes rendus que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît exclusivement par voie électronique ; les tirés à part papier ne sont pas prévus. Pour les normes rédactionnelles détaillées, ainsi que pour les index complets de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

www.revues-etudes-tardo-antiques.fr

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via alla Murta 4, 17011 Albisola Superiore (SV) (Italie) – E-mail : bibliotecnica.bear@gmail.com (www.bibliobear.com).

ISSN 2115-8266

RÉFÉRENCES À DES GROUPES RELIGIEUX DANS LES CANONS DES CONCILES GRECS DU IV^E SIÈCLE, UNE ENQUÊTE TERMINOLOGIQUE

Résumé : La présente contribution est une enquête sur les termes et les notions liés aux groupes religieux dans les canons disciplinaires des conciles grecs du IV^e siècle : Ancyre (314), Néocésarée (ca 314-319), Nicée (325), Antioche (ca 330), Gangres (entre 340 et 360), Laodicée (entre 360 et 380) et Constantinople (381). Le concile d'Arles (314) est également pris en considération. Bien que les catégories religieuses d'« hérétiques », de « juifs » et de « païens » aient été largement usitées dans les écrits chrétiens dès avant le IV^e siècle, leur apparition dans la législation de l'Église fut lente et graduelle. On arrive certes à repérer une certaine cohérence terminologique à l'intérieur des canons d'un seul concile, mais il n'y pas de vocabulaire technique homogène pour tous les canons du IV^e siècle, et le sens précis des mêmes termes peut varier selon la perspective de chaque concile. Il s'agit d'un processus législatif où des différents groupes religieux sont nommés parce qu'il faut définir les modalités permettant soit de les intégrer dans l'Église, soit de s'en distinguer.

Mots-clés : Church councils, religious groups, conversion, Jews, Christians, pagans, heretics, apostasy, taxonomy.

La présente contribution est une enquête sur les identités religieuses, plus précisément sur les termes et les notions liés aux groupes religieux, dans les canons disciplinaires des conciles grecs du IV^e siècle¹. Ce siècle a en effet produit une série de conciles ecclésiastiques dont les décisions ont été retenues dans les collections canoniques postérieures. La majorité du matériel canonique grec du IV^e siècle²

¹ Ce travail est issu du projet de recherche « La compétition religieuse dans l'Antiquité tardive », financé par le Fonds national suisse de la recherche scientifique et mené à l'Université de Fribourg (dir. Francesco Massa). J'exprime ici ma sincère reconnaissance à F. Massa pour ses nombreux conseils, à Maureen Attali pour d'utiles suggestions et la correction du français, ainsi qu'aux reenseurs anonymes pour leurs propositions et corrections.

² Sur le statut de la langue grecque comme *lingua franca* dans la partie orientale de l'Empire, et sur son utilisation dans les conciles de l'Église, voir F. MILLAR, *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Berkeley-Los Angeles-London 2006, pp. 93-107.

provient des conciles provinciaux convoqués par un ou plusieurs évêques, alors que durant les siècles suivants, ce type de matériel sera toujours lié soit aux conciles impériaux, soit aux « synodes permanents » qui ont tous eu lieu à Constantinople³ (la situation est différente en Occident). La deuxième moitié du IV^e siècle est aussi marquée par l'avènement de Théodose et l'institution de la foi nicéenne comme religion d'état, situation qui aura également des incidences sur la façon de concevoir le droit ecclésiastique. Il est donc particulièrement intéressant d'examiner ce que les conciles grecs de l'époque pré-théodosienne nous disent (ou ne nous disent pas) au sujet des catégories religieuses qui participent à la construction des identités de différents groupes, que ce soit des communautés à l'intérieur du christianisme ou d'autres communautés religieuses, à savoir celles des païens et celles des juifs.

Ces dernières années, on a consacré beaucoup d'attention à la terminologie et aux procédés polémiques, rhétoriques et idéologiques liés au développement des catégories religieuses dans l'Antiquité (tels que « hérétiques », « païens », « juifs »)⁴, de même qu'à la délimitation des frontières entre ces différents groupes, frontières qui devaient continuellement être redéfinies car instables et mouvantes⁵. Si la législation impériale est souvent prise en considération dans ce type de recherches, la législation ecclésiastique reste le plus souvent ignorée. En général, le matériel des conciles antiques est abordé du point de vue des disputes doctrinales, et dans ces cas-là n'est prise en compte que la documentation pertinente qui le plus souvent exclut les canons disciplinaires⁶. Dans les études consacrées aux religions antiques, la législation canonique est mentionnée en passant lors d'une discussion plus large sur une certaine problématique. Pourtant, les canons disciplinaires représentent un corpus assez important qui relève d'un genre particulier de la législation ec-

³ Un « synode permanent » (σύννοδος ἐνδημοῦσα) rassemblait, sous la présidence du patriarche de la capitale, des évêques présents ou demeurant à Constantinople, cf. J. HAJJAR, *Le Synode permanent (ΣΥΝΟΔΟΣ ΕΝΔΗΜΟΥΣΑ) dans l'Église Byzantine des origines au XI^e siècle*, *Orientalia christiana analecta* 164, Rome 1962.

⁴ Cf. F. MASSA, « Nommer et classer les religions aux II^e-IV^e siècles : la taxinomie 'paganisme, judaïsme, christianisme' », *RHR* 234, 2017, pp. 689-715 ; M. KAHLOS, *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures, c. 360-430*, Aldershot 2007 ; N. BELAYCHE – S. C. MIMOUNI (éds.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain : essais de définition*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 117, Turnhout 2003.

⁵ Pour ne mentionner que deux titres parmi les plus récents : D. JAFFÉ (dir.), *Juifs et chrétiens aux premiers siècles. Identités, dialogues et dissidences*, Paris 2019 ; M. KAHLOS, *Religious Dissent in Late Antiquity, 350-450*, Oxford 2020.

⁶ Exceptionnelle dans ce sens est l'étude de A. MARDIROSSIAN, *La collection canonique d'Antioche : droit et hérésie à travers le premier recueil de législation ecclésiastique (IV^e siècle)*, Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance 34, Paris 2010, qui propose la lecture des canons en fonction de l'appartenance doctrinale de leurs auteurs supposés, tout cela dans le cadre des querelles dogmatiques du IV^e siècle.

clésiastique. Contrairement aux œuvres polémiques, ce type de discours est tourné vers l'intérieur puisqu'il est destiné aux membres d'une ou de plusieurs communautés bien précises. Il exprime « un projet d'ordre social et se fonde sur des valeurs morales », tout en nous fournissant « d'utiles informations sur la vie sociale, ses défaillances, son idéal »⁷.

Pour aborder les catégories religieuses dans les documents des conciles, deux approches sont possibles. La première, diachronique, s'intéresse au développement d'un terme ou d'une problématique⁸. La deuxième, synchronique, se concentre sur les canons d'un concile particulier afin d'analyser leur terminologie du point de vue du contexte de l'apparition et, si possible, de la transmission de ce corpus particulier⁹. La présente analyse vise à combiner les deux approches pour, d'un côté, relever les développements (ou des éventuelles permanences) dans la catégorisation religieuse, et d'un autre côté, pour être attentive aux contextes qui ont contribué à élaborer la terminologie religieuse et canonique.

Puisqu'il s'agit d'une catégorie de sources qui est moins connue, une première partie sera consacrée à quelques considérations méthodologiques sur l'origine, la portée et la transmission des canons conciliaires. Seront ensuite traités, dans l'ordre chronologique, les canons des conciles grecs du IV^e siècle : Ancyre (314), Néocésarée (ca 314-319), Nicée (325), Antioche (328), Gangres (entre 340 et 360), Laodicée (ca 380) et Constantinople (381). À part les conciles « nicéens » de Nicée et de Constantinople, qui bénéficient également d'une dimension « œcuménique », tous les autres conciles sont locaux. Les canons de ces derniers ont d'ailleurs été rédigés par des législateurs subordinatianistes (« Ariens »), avant d'être repris par les « Nicéens » à l'époque de Théodose¹⁰.

Avant d'aborder les canons grecs, seront examinés également les canons latins du concile d'Arles (314) qui sont contemporains des canons du concile d'Ancyre, et qui relèvent d'un concile convoqué par Constantin, comme ce sera le cas à Nicée onze ans plus tard¹¹. Je n'aborderai toutefois pas les 80 canons du concile

⁷ J. GAUDEMET, *Les sources du droit de l'Église en Occident du II^e au VII^e siècle*, Paris 1985, p. 103.

⁸ C'est par exemple l'approche de F. J. E. BODDENS HOSANG, *Establishing Boundaries. Christian-Jewish Relations in Early Council Texts and the Writings of Church Fathers*, Jewish and Christian Perspectives Series 19, Leiden – Boston 2010.

⁹ Cf. les remarques dans le même sens de S. WESSEL, *The Formation of Ecclesiastical Law in Early Church*, dans W. HARTMANN – K. PENNINGTON, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*, Washington D.C. 2012, pp. 1-23 : 2.

¹⁰ Voir MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], *passim*, part. pp. 62-63, mais déjà E. SCHWARTZ, « Die Kanonensammlungen der alten Kirche », dans E. S., *Gesammelte Schriften*, IV, Berlin 1960, pp. 159-275 (= ZRG, kan. Abt. 25, 1936, pp. 1-114) ; cf. la note 60 ci-dessous.

¹¹ Les canons disciplinaires des autres conciles latins feront l'objet d'une recherche ultérieure ;

espagnol d'Elvire, traditionnellement situé vers 303, dont l'historicité est fortement débattue et qui exigerait une discussion à part¹², ni les *Canons* dits *Apostoliques* qui ne sont pas des canons à proprement parler, adoptés par un concile, mais une compilation de 85 canons provenant des matériaux canoniques plus anciens, faite en Syrie, probablement à Antioche, vers 380¹³.

Le thème de la contribution étant limité aux catégories religieuses, les autres sujets relevant des canons disciplinaires ne seront pas traités (pénitence, ministères, hiérarchie ecclésiastique, etc.). Il ne s'agira pas non plus de reconstituer la situation historique et théologique de chaque concile. Notre intérêt portera plutôt sur la terminologie telle qu'elle apparaît dans ce type de discours, avec une attention particulière à la terminologie liée à l'identité religieuse.

I. Canons disciplinaires : précisions méthodologiques

Les canons disciplinaires sont le fruit des conciles ecclésiastiques. Ceux-ci sont des assemblées délibératives des évêques accompagnés de leur clergé, qui discutent en matière de doctrine, de pratique et d'organisation, qui parviennent à des solutions par un commun accord et qui publient les résultats par une lettre synodale¹⁴. La distinction que l'on fait habituellement entre, d'un côté, les synodes

il est possible que les résultats de la présente contribution doivent être réajustés par la suite du travail. Dans le présent travail ne seront pas abordées les traductions des canons grecs en latin. Relevant de la réception des canons grecs en Occident, ce serait un sujet à part.

¹² L'historicité du concile d'Elvire est une question très débattue parmi les chercheurs espagnols. Pour J. VILELLA, « The Pseudo-Iliberritan Canon Texts », *ZAC* 18, 2014, pp. 210-259, il s'agit d'une compilation du VI^e siècle comprenant des lois ecclésiastiques provenant de la deuxième moitié du IV^e et du V^e siècles. Pour un autre point de vue soutenant l'historicité du concile, voir M. SOTOMAYOR – J. F. UBIÑA (éds.), *El concilio de Elvira y su tiempo*, Granada 2005 ; cf. M. J. L. SÁNCHEZ, « L'état actuel de la recherche sur le concile d'Elvire », *RSR* 84, 2008, pp. 517-546. Une des dernières études en date, T. BERDUGO VILLENA, *Identidad del Concilio de Elvira*, Granada 2019, s'appuie sur une analyse linguistique pour argumenter en faveur de la cohérence interne des canons, mais n'aborde pas le contexte plus large historique, canonique et théologique.

¹³ Les *Canons Apostoliques* sont incorporés à la fin du livre VIII des *Constitutions apostoliques*, comme chapitre 47. Voir M. METZGER, *Introduction*, dans *Les Constitutions apostoliques*, I, Sources chrétiennes 320, Paris 1985, pp. 54-62 ; H. OHME, *Sources for the Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2). Councils and Church Fathers*, dans HARTMANN – PENNINGTON, *The History* [n. 9], pp. 24-114 : 28-33 ; MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], pp. 62-73 (sur le rôle d'Euzoïos, l'évêque homéen d'Antioche, en tant que rédacteur des *Constitutions apostoliques* ; cf. aussi la note 60 ci-dessous).

¹⁴ Voir la synthèse critique et richement documentée de H. HESS, *Councils, Canons, and Canon Law*, dans H. H., *The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica*, Oxford 2002, pp. 5-89 : 5-17. Pour une étude du concept de « concile » dans l'Église ancienne, voir H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn etc. 1979.

locaux qui se situent à l'échelle provinciale ou régionale, et, de l'autre côté, les conciles œcuméniques convoqués par un empereur et rassemblant les évêques de l'ensemble du monde habité (οἰκουμένη), n'existait pas dans l'Antiquité¹⁵. Les critères formels n'en ont été élaborés qu'à partir du VI^e siècle¹⁶ et parmi les sept conciles « œcuméniques » de l'Antiquité aucun ne remplit tous les critères requis¹⁷. C'est la réception postérieure, caractérisée par un mélange des facteurs historiques, ecclésiastiques et théologiques, qui déterminait certains conciles comme « œcuméniques »¹⁸.

Les décisions conciliaires portaient soit sur la doctrine, exprimée à travers les définitions de la foi, soit la discipline, définie dans les canons disciplinaires. Le terme même de « canon » (κωνών) a subi une transformation sémantique au cours du IV^e siècle dans le langage chrétien. Si au départ « canon » signifiait l'essentiel

¹⁵ Cf. A. LUMPE, « Zur Geschichte der Wörter *concilium* und *synodus* in der antiken christlichen Latinität », *AHC* 2, 1970, pp. 1-21 ; A. L., « Zur Geschichte des Wortes *σύνδοδος* in der antiken christlichen Gräzität », *AHC* 6, 1974, pp. 40-53. En grec, un concile ecclésiastique de n'importe quel niveau était appelée *σύνδοδος*. En latin, le mot *concilium*, connu à partir du III^e siècle, fut progressivement, mais pas complètement, remplacé par *synodus* au cours du IV^e siècle. D'autres termes, comme *coetus* et *conventus*, pouvaient aussi être utilisés. L'expression *οἰκουμενική σύνδοδος* faisait initialement référence aux réseaux, surtout aux II^e et III^e siècles, des associations d'athlètes et d'artistes dionysiaques autour de la Méditerranée, voir H. CHADWICK, « The Origin of the Title 'Oecumenical Council' », *JThS* 23, 1972, pp. 132-135.

¹⁶ P. L'HUILLIER, « The Development of the Concept of an Ecumenical Council (4th-8th Centuries) », *Greek Orthodox Theological Review* 36, 1991, pp. 243-262 ; H. J. SIEBEN, *Die Konzilsidee* [n. 14], pp. 356-361.

¹⁷ Ainsi, le concile « œcuménique » de Constantinople I (381) n'a rassemblé que les évêques orientaux. Dans aucun des sept conciles œcuméniques, qui ont tous eu lieu en Orient, la majorité des évêques de la chrétienté n'était présente, et Rome a toujours été représentée par des légats, jamais par l'évêque lui-même. Au IV^e siècle encore, l'expression *οἰκουμενική σύνδοδος* pouvait simplement dire « une large assemblée ». Il faut en effet distinguer entre, d'un côté, les occurrences des expressions *οἰκουμενική σύνδοδος* et *concilium universale* dans les documents anciens et, de l'autre côté, le sens technique, postérieur, de « concile œcuménique », cf. P. L'HUILLIER, « The Development » [n. 16], pp. 243-247. Voir aussi A. TUILIER, « Le sens de l'adjectif 'œcuménique' dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine », *NRTb* 96, 1964, pp. 260-271, qui souligne qu'à partir du règne de Justin I^{er} (518-527) le terme « œcuménique » signifie ce qui est conforme à l'orthodoxie impériale, et cela plus largement qu'uniquement dans le cadre des conciles.

¹⁸ L'œcuménicité des conciles de Nicée I (325), Constantinople I (381) et Éphèse (431) n'a été entérinée que dans le Concile de Chalcédoine (451). Les trois autres conciles « œcuméniques » sont ceux de Constantinople II (553), de Constantinople III (681) et de Nicée II (787). La situation est très différente dans les christianismes orientaux. Seuls les deux premiers conciles ont été reçus par l'Église de Perse (les « nestoriens »), et seulement les trois premiers par les Églises orthodoxes orientales (« monophysites » : copte, éthiopienne, arménienne, syriaque). Cf. D. W. WINKLER, *Zur Rezeption „Ökumenischer Konzilien“ am Beispiel der persischen und armenischen Kirche*, dans P. BRUNS – H. O. LUTHE (éds.), *Orientalia Christiana. Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag*, Wiesbaden 2013, pp. 615-636.

de l'enseignement chrétien, que ce soit dans le domaine de doctrine ou de comportement, la signification du terme s'était peu à peu restreinte pour désigner une directive fixée par une décision ecclésiastique¹⁹. Dans la présente contribution, le mot « canon » désigne donc une décision de nature législative prise par un concile ecclésiastique au sujet de la discipline, qu'elle soit relative aux domaines propres à l'Église (clercs, liturgie, sacrements) ou à la vie des fidèles (morale, mœurs, relations avec des groupes extérieurs à l'Église).

Les premiers canons conservés datent du IV^e siècle, aussi bien en l'Orient qu'en l'Occident. Ils nous sont parvenus à travers les collections canoniques qui peuvent également contenir d'autres documents considérés comme normatifs²⁰. Or, ces collections canoniques « sont toutes postérieures aux conciles dont elles rapportent les canons, et cela parfois après un intervalle de plusieurs siècles »²¹. Ainsi, les canons grecs des conciles antérieurs à 691 (le concile *in Trullo*) ne sont accessibles que dans la recension qu'en fit le patriarche de Constantinople Jean le Scholastique (565-577) dans sa *Synagoge*²². Compilées, corrigées et interpolées à différents moments historiques, chacune de ces collections avait ses propres raisons d'être. Il faut ainsi tenir compte du fait que la vision livrée par ces textes ne représente qu'une partie de l'activité synodale et des décisions disciplinaires de l'Église ancienne.

Avec les questions de réception et de transmission, on touche également à la problématique de la portée et de l'application des décisions conciliaires²³. Certes, la diffusion des collections canoniques témoigne d'une application au-delà des diocèses des évêques qui les avaient élaborées²⁴, mais il est plus difficile de savoir

¹⁹ En grec, ὄρος était le terme qui désignait les décisions dans les conciles préconstantiniens. La première occurrence du terme κανών dans le sens d'un décret ecclésiastique se rencontre dans le can. 19 du concile d'Antioche (328). Il remplace le terme ὄρος à partir de la fin du IV^e siècle. En latin, *canon* ne devient dominant qu'à partir du VI^e siècle. Voir H. OHME, *RAC*, XX, 2004, s.v. « Kanon I (Begriff) », coll. 1-28 : 19-25 ; H. O., *Kanon ekklesiastikos. Die Bedeutung des altkirchlichen Kanonbegriffs*, Arbeiten zur Kirchengeschichte 67, Berlin 1998, pp. 243-582 (pp. 570-582 pour la conclusion).

²⁰ Des canons des Pères dans les collections orientales et des décrétales pontificales dans les collections occidentales, des procès-verbaux, des lettres synodales, des documents joints (échanges de lettres précédant ou succédant le concile, extraits des écrits « orthodoxes » ou « hérétiques » soumis à la discussion, etc.). Cf. la typologie des documents conciliaires occidentaux établie par A. WECKWERTH, *Ablauf, Organisation und Selbstverständnis westlicher antiker Synoden im Spiegel ihrer Akten*, JbAC Ergänzungsband, Kleine Reihe 5, Münster 2010, pp. 18-25.

²¹ GAUDEMET, *Les sources* [n. 7], p. 42.

²² Voir SCHWARTZ, « Die Kanonensammlungen » [n. 10] ; cf. HESS, *Councils* [n. 14], pp. 53-55 ; OHME, *Sources* [n. 13], pp. 24-27.

²³ Voir J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Paris 1989 (mise à jour de l'édition de 1958), pp. 215-217.

²⁴ GAUDEMET, *Les sources* [n. 7], p. 46.

quelle en était l'application immédiate. On tend à admettre que les décisions d'un concile régional ont eu un caractère obligatoire pour toute la région concernée, étant donné que « le concile représente et engage tout ou partie de l'Église »²⁵. Mais cette obligation était essentiellement de caractère moral et non juridique : le poids des décisions conciliaires dépendait de l'*auctoritas* personnelle de ses participants et du degré de *consensus* par lequel les décisions furent acceptées²⁶. Certaines dispositions conciliaires pouvaient être reprises dans des lois séculières, comme telles obligatoires et sanctionnées par les tribunaux impériaux²⁷. L'avènement de Théodose marque une nouvelle époque de l'implication de plus en plus exprimée de l'empereur dans les affaires de l'Église²⁸, mais c'est seulement Justinien qui en 545 a déclaré donner valeur de loi impériale aux canons des quatre premiers conciles « œcuméniques »²⁹.

II.1. Arles (314)

L'année 314 a vu les deux premiers conciles ecclésiastiques dont les canons nous sont parvenus³⁰, l'un convoqué par l'empereur Constantin à Arles pour régler l'affaire donatiste en Afrique, l'autre situé dans des circonstances beaucoup moins connues à Ancyre, la capitale de Galatie en Asie Mineure.

En Occident, le christianisme est favorisé par Constantin³¹ qui doit faire face au conflit entre l'évêque de Carthage Caecilianus et les « Donatistes », c'est-à-dire

²⁵ J. GAUDEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église aux IV^e et V^e siècles*, Paris 1957, pp. 142-148, *praes.* p. 144. S. DESTEPHEN, « L'idée de représentativité dans les conciles théodosiens », *AntTard* 16, 2008, pp. 103-118, a relevé le souci des empereurs théodosiens d'ouvrir les conciles à tous les représentants de l'Église de la partie orientale de l'Empire, « dans la recherche d'une caution ecclésiastique toujours plus grande et d'une universalité toujours plus maîtrisée » (p. 118).

²⁶ HESS, *Councils* [n. 14], p. 75. Le principe de *consensus*, qui était le but d'un concile (et non nécessairement l'unanimité), fut repris de la pratique gouvernementale romaine, voir *ibid.*, pp. 29-33. Sur le souci de la concorde chez les anciens, voir S. MORLET, *Symphonia. La concorde des textes et des doctrines dans la littérature grecque jusqu'à Origène*, Paris 2019.

²⁷ Il s'agit surtout des lois coercitives face aux hérétiques à partir de l'époque de Théodose (380), voir G. L. FALCHI, *La diffusione della legislazione imperiale ecclesiastica nei secoli IV e V*, dans J. GAUDEMET – P. SINISCALCO – G. L. F., *Legislazione imperiale e religione nel IV secolo*, Sussidi patristici 11, Roma 2000, pp. 121-173 ; cf. J. G., *La politique religieuse impériale au IV^e siècle (envers les païens, les juifs, les hérétiques, les donatistes)*, *ibid.*, pp. 7-66 ; J. G., *La formation* [n. 25], pp. 189-192.

²⁸ Cf. DESTEPHEN, « L'idée de représentativité » [n. 25].

²⁹ Par sa *Novelle* 131,1 ; voir J. GAUDEMET, « Un règlement ecclésiastique de 545 : la *Novelle* de Justinien CXXXI », *RD* 79, 2001, pp. 1-12.

³⁰ Pour le concile d'Elvire, voir la note 10 ci-dessus.

³¹ Sur les convictions religieuses de Constantin et sur sa faveur croissante envers les chrétiens à partir de 311, cf. P. MARAVALL, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 2007³ (1^{re} éd. 1997), pp. 7-9.

le parti de Donat, évêque de Casae Nigrae en Numidie, qui refusait d'accepter la validité des sacrements conférés par des clercs qui avaient failli pendant la dernière persécution³². Après l'échec de la conciliation des deux partis au concile de Rome en 313 présidé par l'évêque Miltiade, Constantin prit l'affaire en mains en convoquant un concile à Arles³³. Pour la première fois, un empereur avait pris l'initiative de convoquer une assemblée ecclésiastique, ce qui changea aussi bien la nature de la rencontre – d'une affaire interne de l'Église elle s'élargit pour devenir publique – que la portée de ces décisions.

Constantin convoqua à Arles des représentants de toutes les provinces sous son contrôle³⁴. Quarante-quatre sièges épiscopaux gaulois, africains, italiens, espagnols, bretons et dalmates y ont été représentés³⁵. À part la condamnation des « hommes à l'esprit exaltés », c'est-à-dire des « Donatistes » (le nom n'apparaît pas dans les documents du concile)³⁶, le concile a également profité de l'occasion pour organiser la vie des Églises des différentes provinces occidentales au lendemain des persécutions³⁷.

³² Cf. W. H. C. FREND, *Encyclopedia of Ancient Christianity* (= *EAC*), I, 2013, s.v. « Donatism », pp. 735-741 ; J.-L. MAIER, *Le dossier du donatisme*, 1, *Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Texte und Untersuchungen 134, Berlin 1987, regroupe toutes les sources et leurs traductions.

³³ Éd. : C. MUNIER, *Concilia Galliae, a. 314-a. 506*, CCL 148, Turnhout 1963, pp. 3-22, reprise dans J. GAUDEMET, *Conciles gaulois du IV^e siècle*, Sources Chrétiennes 241, Paris 1977, pp. 40-63 (avec une trad. française). Cf. C. J. HEFELE – H. LECLERCQ, *Histoire des conciles*, Paris 1907, I.1, pp. 275-298 ; M. E. MOORE, « The Spirit of the Gallican Councils, A.D. 314-506 », *AHC* 39, 2007, pp. 1-52 : 11-15 ; MAIER, *Le dossier du donatisme* [n. 32], pp. 160-167 ; J. M. O'DONNELL, *The Canons of the First Council of Arles, 314 A.D.*, Studies in Sacred Theology 2nd Series 127A, Washington D.C. 1961. J. LIMMER, *Konzilien und Synoden im spätantiken Gallien von 314 bis 696 nach Christi Geburt*, I, Frankfurt 2004, pp. 51-55, n'apporte pas d'éléments nouveaux.

³⁴ La lettre de Constantin a été conservée dans l'appendice joint au traité *Contre les donatistes* d'Optat de Milève, voir MAIER, *Le dossier du donatisme* [n. 32], pp. 154-158.

³⁵ Le nombre des participants reste incertain ; presque un quart des sièges (trente-trois) a été représenté par des prêtres ou des diacres et non par des évêques, une pratique qui ne perdurera plus par la suite. L'évêque de Rome Silvestre était représenté par deux prêtres et deux diacres ; voir GAUDEMET, *Conciles gaulois* [n. 33], p. 36 ; 39 et 56-63 (liste des souscriptions).

³⁶ La condamnation n'est mentionnée que dans la lettre synodale, *ep. ad Silv. : effrenatae mentis homines ... aut damnati sunt aut repulsi*. Sur l'attribution artificielle du nom de « Donatistes » aux chrétiens d'Afrique, voir B. D. SHAW, *African Christianity: Disputes, Definitions, and 'Donatists'*, dans M. R. GREENSHIELDS – T. A. ROBINSON, *Orthodoxy and Heresy in Religious Movements: Discipline and Dissent*, Lewiston NY etc., 1992, pp. 5-34 (réimpr. B. D. S., *Rulers, Nomads, and Christians in Roman North Africa*, Aldershot Vt 1995, texte no XI) ; F.-X. ROMANACCE, *Étude de la catégorisation dans la répression religieuse : le donatisme, parti, schisme, hérésie*, dans M.-F. BASLEZ (dir.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, persécutions et violences religieuses au IV^e siècle*, Paris 2014, pp. 91-138 : 103-112.

³⁷ *Ep. ad Silv. : ... et consulendum dum nobismetipsis consulimus ; et quam diuersae sunt prouinciae ex quibus aduenimus, ita et uaria contingunt quae nos censemus obseruare debere.*

Les évêques du concile ont rédigé une lettre à l'évêque de Rome Silvestre, ainsi que vingt-deux canons³⁸. À part le premier canon qui ordonne « l'observation de la Pâque du Seigneur ... dans le monde entier le même jour et en même temps »³⁹, et les différentes dispositions au sujet des clercs et des évêques, d'autres canons concernent plus spécifiquement l'attitude à adopter à l'égard de plusieurs sortes de fidèles (*fideles*)⁴⁰, c'est-à-dire de chrétiens baptisés : les soldats qui refusent le service militaire (can. 3)⁴¹, les cochers et les comédiens (can. 4-5 : ils ne sont pas permis à la communion tant qu'ils pratiquent leur métier), les gouverneurs des provinces (can. 7 : *de praesidibus qui fideles ad praesidatum prosiliunt* – ils doivent être surveillés par l'évêque du lieu et, au besoin, être exclus de la communion⁴²), ainsi que le mariage de « jeunes filles fidèles » (*puellae fideles*) avec des païens (*gentiles*) (can. 12, le seul dans lequel apparaît une opposition entre « fidèles » et « païens »⁴³).

³⁸ La lettre synodale à Silvestre n'est conservée que dans un seul manuscrit. Elle donne le texte, en partie abrégé, des neuf premiers canons. Seul le can. 1 est très différemment rédigé. Les six canons « apocryphes » 24 à 29 ne se trouvent que dans quelques manuscrits et reprennent en majorité la lettre de l'évêque de Rome Sirice aux évêques d'Afrique communiquant les dispositions du concile de Rome de 386, GAUDEMET, *Conciles gaulois* [n. 33], p. 64 ; le décalage dans la numérotation (24 au lieu de 23) est dû à la division en 23 des canons authentiques dans les manuscrits concernés, HEFELE – LECLERCQ, *Histoire des conciles* [n. 33], I.1, p. 295, n. 1, qui renvoie à J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, II, Florentiae 1759 (réimpr. Paris 1901-1927), col. 474.

³⁹ *Per omnem orbem* (*per orbem totum* dans le c. 1 joint à la lettre à Silvestre) désigne l'ensemble des provinces d'Occident et non pas l'Empire entier, MAIER, *Le dossier du donatisme* [n. 32], p. 164, n. 14. Ce canon apparaît dans une version plus longue dans la lettre à Silvestre, en livrant un argument scripturaire (2 Co 5,14-15) et un autre argument de caractère pastoral : que « ce temps-là soit observé si religieusement (*religiosa mente*) par tous que ni divisions ni dissensions ne puissent surgir dans l'observance d'une telle dévotion (*in tanto obsequio devotionis*) ».

⁴⁰ *Fidelis* apparaît soit comme substantif (can. 4 et 7), soit comme adjectif (can. 11 : *adulescentes fideles* ; can. 12 : *puellae fideles*).

⁴¹ L'objet peu clair du canon, *de his qui arma proiciunt in pace*, a été interprété comme se référant à ceux qui refusent le service dans l'armée pour éviter la participation aux cultes militaires, GAUDEMET, *Conciles gaulois* [n. 33], p. 48, n. 1 et J. HELGELAND, « Christians and the Roman Army A.D. 173-337 », *ChH* 43, 1974, pp. 149-163 et 200 : 163. Le concile se prononce contre une telle pratique rigoriste qui peut être liée aux milieux donatistes, W. H. C. FRIEND, *The Donatist Church. A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford 1985², p. 152 ; F. RUGGIERO, *Su un aspetto della controversia donatista al I concilio Arelatense*, dans *I concili della cristianità occidentale: secoli III-V. XXX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 3-5 maggio 2001*, Studia Ephemeridis Augustinianum 78, Roma 2002, pp. 363-377. Cf. le can. 12 du concile de Nicée, voir ci-dessus, n. 111.

⁴² Il s'agit des « chrétiens nommés gouverneurs d'une province qui n'est pas celle de leur domicile privé », MAIER, *Le dossier du donatisme* [n. 32], p. 165, n. 17. Le can. 8, omis dans certains manuscrits, dispose de la même façon « pour ceux qui veulent exercer une fonction publique (*rem publicam*) ».

⁴³ Contrairement à la législation impériale qui préfère *paganus* (première attestation dans *CTb*

Le passage au christianisme est évoqué dans un seul canon, le can. 6, qui prescrit l'imposition des mains à « ceux qui étant malades, veulent croire (*qui in infirmitate credere volunt*) »⁴⁴. L'usage du mot *credere* sans complément, traduction latine du πιστεύω, pour désigner le passage au christianisme est attesté depuis les Actes des Apôtres⁴⁵. Ici, le terme est clairement lié à un rite de l'imposition des mains qui désigne l'accueil rituel fait à la personne par une communauté chrétienne. Autrement dit, il s'agit d'une entrée au catéchuménat, même si le vocabulaire n'est pas utilisé dans le canon. La personne sera désormais considérée comme chrétienne, avant même son baptême qui lui permettra de s'appeler *fidelis*⁴⁶.

Les malades reviennent dans le tout dernier canon (can. 22) qui règle le cas des apostats – « ceux qui apostasient et qui ne se présentent plus jamais à l'Église (*qui apostatant et nunquam se ad ecclesiam repraesentant*) » pour demander la pénitence – et qui, étant tombés malades, demandent la communion (*petunt communionem*). Aussi bien le substantif *apostata* que le verbe *apostatate*, tous deux calqués du grec (ἀποστάτης, ἀποστατέω), étaient de mots exclusivement chrétiens qui avaient une large amplitude des sens, allant du plus général « se détourner de Dieu » au plus précis « se détourner de la religion chrétienne », puis enfin, « être schismatique » ou « hérétique »⁴⁷. Dans ce canon-ci, il ne s'agit pas d'une adhésion à un groupe

16,2,18 de 370), les conciles occidentaux utilisent le moins négativement chargé *gentilis* comme un terme technique jusqu'au V^e siècle, voir I. OPELT, « Griechische und lateinische Bezeichnungen der Nichtchristen. Ein terminologischer Versuch », *VChr* 19, 1965, pp. 1-22 : 16-17 ; cf. J.-C. FREDOUILLE, *RLAC*, XIII, 1986, s.v., « Heiden », coll. 1113-1149 : 1119-1122.

⁴⁴ L'imposition des mains est un rite par lequel la personne est intégrée parmi les catéchumènes et qui garantit la possibilité du salut si elle mourait pendant sa maladie, GAUDEMET, *Conciles gaulois* [n. 33], p. 49, n. 6.

⁴⁵ J. BOUFFARTIGUE, *Par quels mots le grec ancien pouvait-il désigner le passage d'une religion à l'autre ?*, dans : H. INGLEBERT – S. DESTEPHEN – B. DUMÉZIL (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris 2008, pp. 19-31 : 21-23 ; pour les occurrences chez les auteurs latins depuis Tertullien (*adv. Marc.* 4,1 : *nationes ... simul crederunt*), voir M. LAMBERTZ, *TbLL*, IV, 1908, s.v. « credo », pp. 1129-1150 : p. 1148, l. 1-2.

⁴⁶ « Les catéchumènes sont considérés comme des 'chrétiens', appartenant au Peuple de Dieu, bien qu'ils ne soient pas encore des fidèles », M. DUJARIER, « Sur le statut du catéchumène dans l'Église », dans *La Maison-Dieu* 152, 1982, pp. 143-173 (p. 148 pour la citation), avec de nombreuses références. Cf. le can. 7 du concile de Constantinople, cité ci-dessous, n. 195 ; cf. B. DUMÉZIL, « Les marqueurs juridiques de la conversion en Occident entre le IV^e et VII^e siècle », dans INGLEBERT et al., *Le problème de la christianisation* [n. 45], pp. 307-317 : 311.

⁴⁷ Voir A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout 1954, s.v. « apostata », « apostato », p. 89 ; N. GAUTHIER, *La notion d'apostat dans l'Occident latin du IV^e siècle*, dans J.-M. POINSOTTE (éd.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle*, Rouen 2001, pp. 129-142 ; C. HORNING, *Apostasie im antiken Christentum. Studien zum Glaubensabfall in altkirchlicher Theologie, Disziplin und Pastoral (4.-7. Jahrhundert n. Chr.)*, Supplements to VChr 138, Leiden-Boston

chrétien adversaire, mais de l'abandon de la foi chrétienne, probablement au profit des cultes traditionnels⁴⁸. Il est intéressant de noter que le terme *apostata*, ainsi que ses dérivés, ont « joui d'une faveur particulière en Afrique »⁴⁹ et ce n'est peut-être pas par hasard qu'il est utilisé par une assemblée dont une partie (huit évêques) est africaine.

Seulement trois canons (can. 9, 14 et 15) sont rédigés spécialement en vue des partis en conflit autour de Caecilianus et Donat. Le can. 9 évoque une règle propre aux Africains (*de Afris*), à savoir la réitération du baptême (*ut rebaptizent*) de celui « qui vient de l'hérésie à l'Église (*si ad ecclesiam aliquis de haeresi venerit*) ». Contre la pratique des Donatistes qui, d'après une tradition africaine bien établie depuis Cyprien au milieu du III^e siècle, rebaptisaient tous les hérétiques réconciliés, le canon restreint la pratique du deuxième baptême aux personnes ne proclamant pas la Trinité. Il introduit ainsi un critère doctrinal qui permet de distinguer deux catégories d'hérétiques, les uns étant ceux qu'il faut rebaptiser puisqu'ils ne sont pas de vrais chrétiens, et les autres auxquels une imposition des mains suffit⁵⁰. L'expression (*ab haereticis*) *ad ecclesiam venire* revient à de très nombreuses reprises dans la correspondance de Cyprien au sujet du re-baptême des hérétiques⁵¹, ainsi que dans les *Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis*⁵², un compte rendu du concile de Carthage de 256 sur la même question. Le canon semble donc utiliser une expression typiquement africaine, bien qu'il ne suive pas l'ancienne doctrine.

2016, pp. 13-105. Pour une approche sociologique, voir S. G. WILSON, *Leaving the Fold. Apostates and Defectors in Antiquity*, Minneapolis MN 2004.

⁴⁸ C'est aussi l'opinion de GAUTHIER, « La notion d'apostat » [n. 47], p. 139, qui peut être renforcée par un parallèle chez Cypr., *epist.* 57,3 : *qui vel apostataverunt et ad saeculum cui renuntiaverant reversi gentilitate vivunt*. Voir aussi HORNUNG, *Apostasie* [n. 47], pp. 208-209, pour qui il s'agit plus généralement d'un abandon des pratiques chrétiennes.

⁴⁹ GAUTHIER, « La notion d'apostat » [n. 47], p. 141.

⁵⁰ Pour opérer le don du Saint-Esprit en guise du geste de réconciliation, voir MAIER, *Le dossier du donatisme* [n. 32], p. 165, n. 19. Le canon reflète la pratique antique qui lie la renonciation à l'erreur et profession de la foi droite, voir M.-Y. PERRIN, *Le témoignage des ralliés. Une arme de la polémique doctrinale entre chrétiens dans l'Antiquité tardive*, dans D. TOLLET (dir.), *La religion que j'ai quittée*, Paris 2007, pp. 65-86 : 76-77 ; Perrin cite également (*ibid.*, p. 75) un fragment de Denys d'Alexandrie conservé par Eusèbe de Césarée qui emploie un vocabulaire analogue en grec au sujet de la même question du re-baptême des hérétiques (τοὺς προσιόντας ἀπὸ τῶν αἱρέσεων, Eus., *h.e.* 7,7,4).

⁵¹ Cypr., *epist.* 70,1,1 ; 72,1,1 ; 73,3,1 etc. De même chez Firmilien de Césarée dont la seule lettre est conservée parmi les lettres de Cyprien, *epist.* 75,8,2 ; 75,23,2. L'expression peut aussi se référer à un nouveau croyant, Cypr., *epist.* 70,2,3 : *qui ad ecclesiam rudis venit*.

⁵² *Sent. episc.* prol. ; 4 (qui dans le même chapitre parle de *omnes schismaticos et haereticos, qui ad ecclesiam conuersi sunt*) ; 8 ; 9 etc. Ce texte, rédigé probablement par Cyprien lui-même, a été récemment édité par G. F. DIERCKS, CCSL 3E, Turnhout 2004.

Le can. 14 décrète sur ceux « dont on dit qu'ils ont livré (*tradidisse dicuntur*) les livres saints, les vases sacrés ou le nom de leurs frères (*nomina fratrum suorum*) » pendant la persécution. Le canon évite le terme *traditor* et préfère une périphrase verbale. En latin classique, mais aussi chez les auteurs chrétiens, le mot *traditor* désignait aussi bien un traître que celui qui transmet son savoir (celui qui enseigne). À l'issue des persécutions de Dioclétien, ce terme a acquis un sens technique parmi les chrétiens d'Afrique pour désigner ceux qui avaient livré les livres saints aux autorités romaines⁵³. Le can. 14 précise qu'il ne concerne que les clercs et que seuls les actes officiels le prouvant seront pris en considération. En effet, nombreux sont « ceux qui semblent lutter contre l'Église (*qui contra ecclesiam repugnare videntur*) » en produisant des témoins achetés. Il faut comprendre ces adversaires de l'Église non comme des gens de l'extérieur, mais comme des fidèles eux-mêmes, ce qui est confirmé par le canon suivant (can. 15) stipulant que « ceux qui accusent faussement leurs frères (*qui falso accusant fratres*) » seront « exclus de la communion jusqu'à leur mort ».

Sans lien direct avec la question « donatiste », le can. 10 mentionne enfin « les lettres de confesseurs (*confessorum litteras*) », en évoquant encore une autre catégorie apparue dans le contexte des persécutions⁵⁴. Ici, *confessores* a le sens technique de ceux qui avaient souffert pendant les persécutions sans toutefois en mourir, et qui jouissaient ainsi d'un prestige spirituel au sein des communautés. Le canon réagit précisément contre des abus éventuels, en décrétant que les lettres de confesseurs doivent être remplacées par de simples « lettres de communion » (*communicatorias*, équivalent de lettres de recommandation)⁵⁵.

En conclusion, les canons du concile d'Arles affichent une terminologie homogène et sobre quant aux groupes religieux, reflétant une certaine affinité avec le vocabulaire latin de l'Afrique du Nord⁵⁶ : l'Église (*ecclesia*, sans épithète) est formée des fidèles (*fidèles*), chrétiens baptisés, qui sont frères (*fratres*) les uns pour les autres. Les catégories religieuses interviennent dans le cadre des situa-

⁵³ Pour les Donatistes, tous les membres du parti opposant étaient *traditores*. Voir W. TUREK, *EAC* [n. 32], III, 2013, s.v. « Traditor (traïtor) », pp. 824-825. Mais *tradere* n'était pas le terme utilisé par les autorités romaines – dans les actes officiels de 303 de Munatius Felix, magistrat païen, celui-ci répète constamment *proferte* (« apportez ») pour exiger des responsables chrétiens de lui livrer leurs objets sacrés, voir *Gesta apud Zenophilum* 3-5, cité dans MAIER, *Le dossier du donatisme* [n. 32], pp. 217-222.

⁵⁴ Voir O. JIMÉNEZ, *EAC* [n. 32], I, 2013, s.v. « Confessor », pp. 585-586.

⁵⁵ Ces lettres, mentionnées aussi dans le can. 7, sont « l'habituel moyen d'accréditer un chrétien auprès d'une communauté à laquelle il n'appartient pas », GAUDEMET, *Conciles gaulois* [n. 33], p. 49, n. 7 ; voir aussi *ibid.*, p. 51, n. 6.

⁵⁶ Il ne faut pas oublier qu'à l'époque du concile d'Arles, seuls les Africains parmi les chrétiens latins avaient déjà une importante tradition littéraire et théologique, à commencer par les vieilles traductions de la Bible (les *Veteres Latinae*) et par de figures comme Tertullien et Cyprien.

tions précises qui posent des difficultés d'ordre sacramentel et pénitentiel, sans aucune note polémique, et par conséquent sans les armes rhétoriques volontiers exploitées par les écrivains ecclésiastiques. Ainsi, le mot « païens » (*gentiles*) intervient une seule fois dans le canon décrétant sur le mariage des « jeunes filles fidèles » (can. 12), alors que la demande d'entrée au catéchuménat évite la précision de l'état religieux antérieur, en constatant simplement la volonté de « croire » de la personne (can. 6). De même, l'hérésie (*haeresis*) n'apparaît qu'en lien avec la question de la réitération du baptême (can. 9), et l'apostasie (*qui apostatant*, can. 22) n'est mentionnée que pour décréter sur la possibilité de pénitence face à une maladie. Sont également évoqués *traditores* (par une périphrase verbale, can. 14) et *confessores* (can. 10), deux groupes liés aux persécutions récentes. En revanche, les « Donatistes » en tant qu'un groupe défini n'apparaît pas dans les canons d'Arles, et la question donatiste n'est abordée qu'indirectement dans les canons traitant les « Africains ». Il faut enfin remarquer qu'il n'y a aucune mention de juifs, pas même en lien avec la date de Pâques (can. 1), contrairement aux canons du concile d'Antioche ainsi que nous allons voir.

II.2. Ancyre (314)

Le concile d'Arles n'a pas été reçu en Orient, c'était un concile d'occidentaux qui voulait régler un conflit occidental, celui des « Donatistes »⁵⁷. Si les pères conciliaires d'Arles n'ont abordé la question des persécutions qu'à travers ses conséquences indirectes (entre autres, des incidences sur l'efficacité sacramentelle), une tout autre situation se profile dans les canons d'un concile qui s'est tenu au printemps de la même année 314 à Ancyre, la capitale de Galatie, en Asie Mineure où les persécutions, beaucoup plus violentes, avaient aussi duré plus longtemps⁵⁸. C'est le premier concile grec dont les canons nous sont parvenus⁵⁹.

⁵⁷ En 405/406, Augustin évoque l'ignorance des orientaux de la controverse donatiste, *c. Cresc.* 4,25,32 ; voir HEFELE – LECLERCQ, *Histoire des conciles* [n. 33], I.1, p. 277, n. 5.

⁵⁸ Cf. T. D. BARNES, *The 'Great Persecution' (303-313)*, dans T. D. B., *Early Christian Hagiography and Roman History*, Tübingen 2010, pp. 97-150 ; M.-F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris 2007, pp. 343-361.

⁵⁹ Éd. et trad. française : P.-P. JOANNOU, *Discipline générale antique (IV^e-IX^e s.)*, I.2, Città del Vaticano 1962, pp. 56-73 ; MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], pp. 264-273 (texte grec avec une traduction en français qui est meilleure que celle de Joannou et que nous utilisons). Cf. J. A. FISCHER – A. LUMPE, *Die Synoden von den Anfängen bis zum Vorabend des Nicaenums*, Paderborn etc., 1997, pp. 453-488 (pour la date et les participants, pp. 454-460) ; HEFELE – LECLERCQ, *Histoire des conciles* [n. 33], I.1, pp. 298-326 ; OHME, *Sources* [n. 13], pp. 39-41 ; MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], pp. 73-88, pour une analyse minutieuse des conciles d'Ancyre et de Néocésarée du point de vue de leur intégration dans la *Collection d'Antioche* (voir la note suivante), et pp. 192-202 pour l'analyse des canons 1-9 et 12, vus comme une dénonciation implicite par l'assemblée d'Ancyre de l'intransigeance des Novatiens face aux chrétiens faillis.

Ceux-ci sont aussi à la base de la *Collection d'Antioche*, la première collection canonique élaborée en Orient, comprenant les conciles locaux du IV^e siècle et qui doit son origine à l'Église homéenne⁶⁰.

Aucune autre source ne parle de ce concile, les canons et les noms des évêques qui y ont participé livrant la seule information disponible. Entre 12 et 18 évêques provenant des provinces d'Asie mineure et de Syrie ont pris part dans le concile. Celui-ci a adopté 25 dispositions disciplinaires dont dix – presque la moitié – traitent de la réintégration de ceux qui ont pris part aux cultes païens afin d'échapper à la persécution. Le can. 24 interdit les pratiques divinatoires en les attribuant aux « coutumes des païens »⁶¹.

Les neuf premiers canons s'occupent des cas de participation aux cultes païens lors des dernières persécutions : presbytres et diacres qui « ont sacrifié, puis ont repris le combat » (τοὺς ἐπιθύσαντας, εἶτα ἀναπαλαίσαντας, can. 1-2), ceux qui sous contrainte ont reçu de la nourriture provenant des sacrifices (τι εἰς τὰς χεῖρας πρὸς βίαν ἐμβαλλόντων, βρῶμά τι δεξαμένους) tout en confessant d'être chrétiens (can. 3), ceux qui « ont sacrifié de force » (πρὸς βίαν ἐπιθυσάντων) et ensuite « ont participé aux banquets dédiés aux idoles » (τῶν δειπνησάντων εἰς τὰ εἰδωλεῖα) avec une attitude joyeuse (can. 4)⁶² ou, à l'inverse, avec chagrin (can. 5)⁶³, ceux qui « ont cédé sous la menace d'un châtiment » et qui « ont sacrifié » (θυσάντων) mais veulent se repentir (can. 6), ceux qui ont partagé un repas lors d'une fête païenne (τῶν συνεστιαθέντων ἐν ἐορτῇ ἐθνικῇ) ou ont apporté leur

⁶⁰ MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], a montré que la *Collection d'Antioche*, comprenant les canons des conciles locaux d'Ancyre, de Néocésarée, d'Antioche, de Gangres et de Laodicée, et s'articulant « autour de deux principaux axes : la maîtrise de la hiérarchie ecclésiastique et la lutte contre les groupes rigoristes » (p. 42), a été compilée par Euzoïos, l'évêque subordinatianiste (homéen) d'Antioche entre 360 et 376 ; après le revirement théodosien, les « Nicéens » se sont appropriés la *Collection d'Antioche* en y ajoutant les canons du concile de Nicée, puis en la ratifiant dans les conciles de Constantinople I (381) et de Chalcedoine (451). Voir aussi S. TROIANOS, *Byzantine Canon Law to 1100*, dans HARTMANN – PENNINGTON, *The History* [n. 9], pp. 115-169 : 115-117.

⁶¹ Le reste des canons s'occupe de la vie cléricale, le mariage et les fautes graves relatives aux mœurs. Pour l'analyse des canons 1-9 ; 12 et 24, voir HORNUNG, *Apostasie* [n. 47], pp. 174-189.

⁶² Can. 4 : « ... ceux donc qui, y étant emmenés, y sont montés avec une attitude joyeuse, ont fait usage d'un habit somptueux, et ont participé avec indifférence au banquet préparé... » (ὅσοι μὲν οὖν ἀπαγόμενοι καὶ σχήματι φαειροτέρῳ ἀνήλθον, καὶ ἐσθῆτι ἐχρήσαντο πολυτελεστέρα καὶ μετέσχον τοῦ παρασκευασθέντος δείπνου ἀδιαφόρως, trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 267).

⁶³ Can. 5 : « Mais ceux qui y sont montés en habit de deuil et qui, s'étant étendus, ont mangé en pleurant durant tout le repas... » (Ὅσοι δὲ ἀνήλθον μετὰ ἐσθῆτος πενθικῆς καὶ ἀναπεσόντες ἔφαγον, μετὰ δὲ ὅλης τῆς ἀνακλίσεως δακρύνοντες..., trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 267). La suite du canon prévoit une pénitence moins longue pour ceux qui n'ont pas mangé lors du banquet sacrificiel (εἰ δὲ μὴ ἔφαγον...).

propre repas « en un lieu destiné aux païens (ἐν τόπῳ ἀφωρισμένῳ τοῖς ἔθνικοῖς) » (can. 7), ceux qui ont sacrifié plusieurs fois de force (ἐπιθύσαντες μετὰ βίας, can. 8), ceux qui ont apostasié (ἀπέστησαν) et en plus y ont contraint leurs frères (can. 9), et ceux enfin qui ont sacrifié avant d'être baptisés (πρὸ τοῦ βαπτίσματος τεθυκότας, can. 12)⁶⁴.

Le vocabulaire lié aux pratiques cultuelles, clairement identifiées avec le paganisme, est abondant. Sont évoqués l'acte de sacrifier lui-même (can. 1 ; 2 ; 4 ; 6 ; 8 ; 12)⁶⁵, mais aussi des cas plus graves comme le fait de recevoir dans les mains une offrande ou de manger de la nourriture sacrifiée (can. 3)⁶⁶, ainsi que la participation à un banquet suite au sacrifice (can. 4), avec un accent mis sur le fait d'avoir mangé (can. 5)⁶⁷. Le fait d'apporter ses propres mets lors d'« une fête

⁶⁴ Aucune restriction n'est prévue pour de telles personnes – ils pourront même être promus à l'ordre des clercs – « du fait qu'ils ont été lavés (ὡς ἀπολουσαμένους) » par le baptême.

⁶⁵ Toutes les occurrences se référant aux sacrifices sont des participes formés soit à partir du verbe θύειν (can. 6 et 12), soit à partir de ἐπιθύειν (can. 1 ; 4 ; 8). Si le premier est un verbe classique pour exprimer un acte de sacrifice (cf. J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958, pp. 286-288 ; J. CASABONA, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique*, Paris 1966, pp. 69-85), le deuxième, qui à l'origine veut dire « brûler sur l'autel » (H. G. LIDDELL – R. SCOTT – H. S. JONES, *Greek English Lexicon*, Oxford 1940⁹, s.v. ἐπιθύω, p. 635 ; CASABONA, *Recherches*, p. 98), vient à désigner chez les chrétiens plus spécifiquement un sacrifice païen (G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s.v. ἐπιθύω, p. 525). Un vocabulaire semblable s'observe dans les *Actes des martyrs*, cf. E. ZOCCA, « Sacrificio e martirio nella letteratura agiografica del II e III secolo », *AnnSE* 18, 2001, pp. 281-306 : 285-289. À travers la Bible grecque et le judaïsme hellénistique, θύω et θυσία sont également entrés dans le langage chrétien, voir G. DORIVAL, « Le sacrifice dans la traduction grecque de la Septante », *AnnSE* 18, 2001, 61-79 ; G. D., *L'originalité de la Bible grecque des Septante en matière de sacrifice*, dans S. GEORGOUDI – R. KOCH PIETTRE – F. SCHMIDT (éds.), *La cuisine et l'autel : les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 124, Turnhout 2005, pp. 309-315 ; pour les acceptions du sacrifice dans le christianisme, R. J. DALY – T. NESSELRATH, *RLAC*, XXVI, 2015, s.v. « Opfer », coll. 143-206 : 170-204.

⁶⁶ Voir la citation du canon ci-dessous, n. 71.

⁶⁷ Le vocabulaire de ces canons, ainsi que les situations évoquées, trouvent de nombreux parallèles dans le récit d'Eusèbe de Césarée sur la Grande Persécution, voir surtout *b.e.* 8,2,5 (sur le 2^e édit de Dioclétien) ; 8,3,2-3 ; *m.P.* 3,1 (sur le 4^e édit) ; 9,2. Un document très proche des canons d'Ancyre par sa thématique et par sa visée pénitentielle est la lettre dite canonique de l'évêque Pierre d'Alexandrie qu'il a faite circuler en Égypte en 306, alors que les persécutions n'étaient pas encore terminées (éd. JOANNOU, *Discipline générale antique* [n. 59], II, pp. 33-58). Parmi les cas évoqués par Pierre d'Alexandrie et qui n'apparaissent pas dans les canons d'Ancyre, il y a les esclaves que leurs maîtres ont envoyés à leur place pour sacrifier (can. 6 et 7 ; de tels maîtres reçoivent trois ans de pénitence contre un an pour leurs esclaves) et les martyrs volontaires (can. 9-11). Sur la lettre canonique de Pierre d'Alexandrie, cf. A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)*, Collection de l'École française de Rome 216, Rome 1996, pp. 237-238 ; 271-274.

païenne » constitue un cas beaucoup moins grave puisqu'il entraîne une pénitence bien plus courte (can. 7)⁶⁸. La disposition relative aux fêtes païennes apparaît ainsi parmi les canons évoquant les actes sacrificiels et s'y trouve associée⁶⁹. Elle va réapparaître dans les canons du concile de Laodicée de la deuxième moitié du IV^e siècle, mais cette fois-ci ce sera dans le contexte d'un partage problématique de certaines pratiques civiques et religieuses⁷⁰.

Dans le canon 3, le vocabulaire culturel païen est mis en opposition à la confession d'être chrétien. Il convient de citer la première moitié du canon en son entier :

Ceux qui ont fui et ont été arrêtés, ou qui ont été trahis par les leurs ou qui, autrement, ont été spoliés, ont subi des tortures ou ont été mis aux fers, tout en criant qu'ils étaient chrétiens (βοωντάς τε, ὅτι εἰσὶ χριστιανοί), et qui ont été contraints, ou bien à recevoir de force dans leurs mains [une offrande destinée aux idoles] que leur remettaient ceux qui les maltraitaient, ou à recevoir sous la contrainte, quelque nourriture [offerte aux idoles], mais qui ont confessé absolument qu'ils étaient chrétiens (ὁμολογοῦντας δὲ διόλου ὅτι εἰσὶ χριστιανοί), et qui, envers ce qui leur était arrivé, ont toujours montré leur affliction par toute leur décence, leur attitude et l'humilité de leur vie, ceux-là, du fait qu'ils n'ont pas commis de péché, ils ne seront pas privés de la communion ...⁷¹.

⁶⁸ Deux ans de pénitence, l'évêque pouvant par la suite décider si cela est suffisant, alors que dans les cas où la personne aurait participé à un sacrifice la pénitence peut aller jusqu'à sept ans.

⁶⁹ Cf. É. REBILLARD, « *Vivre avec les païens, mais non mourir avec eux* » : le problème de la commensalité des chrétiens et des non-chrétiens (I^{er}-V^e siècles), dans É. R. – C. SOTINEL (éds.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Collection de l'École française de Rome 428, Rome 2010, pp. 151-176, avec la conclusion : « L'interdiction de la consommation des viandes de sacrifice n'est jamais, même dans le cas extrême du test des persécutions, un interdit alimentaire simple et catégorique. C'est la participation à une interaction spécifique, en l'occurrence le sacrifice, qui est interdite » (p. 176). Sur le lien entre sacrifices et repas dans les sociétés antiques, cf. P. VEYNE, « Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55, 2000, pp. 3-42 ; GEORGOUDI – KOCH PIETTRE – SCHMIDT, *La cuisine et l'autel* [n. 65], *passim*. Pour les fêtes publiques comme « des moments de *koinônia* autour de référents identitaires collectifs – politiques, sociaux, mémoriaux », mais aussi comme un lieu de confrontation religieuse, voir N. BELAYCHE, « Des lieux pour le 'profane' dans l'Empire tardo-antique ? Les fêtes entre *koinônia* sociale et espaces de rivalités religieuses », *AntTard* 15, 2007, pp. 35-46 (p. 46 pour la citation) ; voir aussi M. HARL, *La dénonciation des festivités profanes dans le discours épiscopal et monastique, en Orient chrétien, à la fin du IV^e siècle*, dans *La fête, pratique et discours, d'Alexandrie hellénistique à la mission de Besançon*, Paris 1981, pp. 123-147 ; cf. T. KLAUSER, *RLAC*, VII, 1969, s.v. « Fest », coll. 747-766 : 764-766.

⁷⁰ Voir ci-dessous, la section II.6. sur le concile de Laodicée.

⁷¹ Can. 3 : Τοὺς φεύγοντας καὶ συλληφθέντας ἢ ὑπὸ ἰδίων παραδοθέντας ἢ ἄλλως τὰ ὑπάρχοντα ἀφαιρεθέντας, ἢ ὑπομείναντας βασάνους, ἢ ε δεσμωτήριον ἐμβληθέντας, βοωντάς τε, ὅτι εἰσὶ Χριστιανοί, καὶ περισχθέντας, ἢ τι εἰς τὰς χεῖρας πρὸς βίαν ἐμβαλλόντων τῶν βιαζομένων, ἢ βρωμά

On connaît le rôle que jouait l'aveu « χριστιανὸς εἰμί » ou *christianus sum* lors des persécutions du III^e siècle – c'est elle qui sanctionnait la mise à mort⁷². Pour l'assemblée d'Ancyre, le fait d'avoir confessé clairement et explicitement être chrétien lors des actes rituels forcés permet à la personne concernée de ne pas être exclue de la communion. Le terme χριστιανός joue ici un rôle identitaire très fort puisqu'il indique que la personne assume pleinement les conséquences de son identité affichée, ce qui lui mérite d'être déclarée sans péché par les législateurs ecclésiastiques⁷³. Le terme est d'ailleurs absent dans le reste des canons grecs du IV^e siècle, à l'exception du concile de Laodicée.

Pour désigner les coreligionnaires, le concile d'Ancyre utilise le mot ἀδελφοί. Le terme apparaît dans le can. 9 traitant de ceux qui « non seulement ont apostasié, mais se sont insurgés (μὴ μόνον ἀπέστησαν, ἀλλὰ καὶ ἐπανεστήσαν) » soit en y contraignant leurs frères (ἀδελφούς) soit en les dénonçant⁷⁴. À part le jeu sonore entre ἀπέστησαν et ἐπανεστήσαν⁷⁵, on peut noter qu'ici, de la même façon que dans le can. 22 du concile d'Arles, on désigne des « apostats » par une phrase verbale qui exprime, mieux encore qu'en latin, le fait que ces chrétiens se sont écartés, éloignés, séparés de la communauté⁷⁶. Il n'y pas de précision dans le canon sur la raison de la séparation, mais comme le canon se trouve à la fin de la section qui traite des sacrifices et des fêtes païens, on peut comprendre que par ce verbe

τι πρὸς ἀνάγκην δεξαμένους, ὁμολογοῦντας δὲ διόλου ὅτι εἰσὶ χριστιανοί, καὶ τὸ πένθος τοῦ συμβάντος αἰεὶ ἐπιδεικνυμένους τῇ πάσῃ καταστολῇ καὶ τῷ σχήματι, καὶ τῇ τοῦ βίου ταπεινότητι, τούτους ὡς ἕξ ἁμαρτημάτων ὄντας, τῆς κοινωνίας μὴ κωλύεσθαι..., trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 265. La trahison par « les leurs » (ὑπὸ ἰδίων) renvoie peut-être aux membres de la famille, cf. Petr. Alex., *ep. can.* 6-7, évoqué ci-dessus, n. 67.

⁷² Cf. J. N. BREMMER, 'Christianus sum'. *The Early Christian Martyrs and Christ*, dans G. J. M. BARTELINK – A. HILHORST – C. H. KNEEPKENS (éds.), *Eulogia. Mélanges A. A. R. Bastiaensen*, Instrumenta patristica 24, Steenbrugis 1991, pp. 11-20, qui a aussi souligné l'importance du lien affectif que les martyrs éprouvaient envers le Christ.

⁷³ La confession d'être chrétien comme un refus de se plier à l'obligation de sacrifier est également évoquée chez Eus., *h.e.* 8,3,3 : « un autre proclamait qu'il était chrétien et se glorifiait de confesser le nom du Sauveur » (καὶ ἄλλος Χριστιανὸς εἶναι ἐκεκράγει, τῇ τοῦ σωτηρίου προσρήματος ὁμολογίᾳ λαμπρυνόμενος, trad. G. Bardy, *Sources chrétiennes* 55, Paris 1958, p. 8) et chez Petr. Alex., *ep. can.* 8 : « ... [qui] d'eux-mêmes se sont présentés au combat en confessant qu'ils sont chrétiens » (τοῖς τε ἑαυτοῖς προσελυθόσιν εἰς τὸν ἀγῶνα, ὁμολογοῦσιν εἶναι χριστιανοῖς, JOANNOU, *Discipline générale antique* [n. 59], II, p. 42).

⁷⁴ Can. 9 : ἠνάγκασαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ αἴτιοι ἐγένοντο τοῦ ἀναγκασθῆναι. Voir HORNUNG, *Apostasie* [n. 47], p. 187, pour l'interprétation dans le sens de la dénonciation. C'est la seule occurrence du terme ἀδελφοί dans le sens de coreligionnaires parmi les canons d'Ancyre ; les trois occurrences de ἀδελφῆ (can. 19 ; 25) sont à lire dans le sens propre de « sœur ».

⁷⁵ Qui rappelle un passage de Thucydide, *hist.* 3,39,2 (ἐπανεστήσαν μᾶλλον ἢ ἀπέστησαν).

⁷⁶ Denys le Petit (VI^e siècle) traduit par *deviarunt*, JOANNOU, *Discipline générale antique* [n. 59], I,2, p. 63.

sont désignés tous les cas traités auparavant et donc plus généralement tous ceux qui ont participé à un culte païen⁷⁷.

À l'opposé de la séparation se situe la volonté de revenir, le retournement, la conversion, l'ἐπιστροφή. Ainsi, le can. 5 évoque la possibilité pour les évêques « de faire preuve d'indulgence ou d'ajouter plus de temps » à la pénitence prévue par le canon, en fonction de la manière dont « la conversion » est accomplie (τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς), le mot ἐπιστροφή pouvant désigner ici plus strictement la discipline pénitentielle, et donc la manière dont la pénitence est accomplie⁷⁸. Dans le can. 6 est discuté le cas de ceux « qui ont sacrifié et, jusqu'au moment présent, ne se sont pas repentis ni ne sont revenus (μὴ μετανοησάντων, μηδὲ ἐπιστρέψάντων), mais qui, maintenant, à l'occasion de ce synode, se sont avancés et ont conçu le projet d'un retour (προσελθόντων καὶ εἰς διάνοιαν τῆς ἐπιστροφῆς γενομένων) »⁷⁹. Les termes ἐπιστροφή et ἐπιστρέφομαι désignent le changement d'esprit, la conversion morale, le détournement de ce qui est mal vers ce qui est bien, le retour à Dieu, en même temps que le retour à la communion sacramentelle⁸⁰. Celle-ci est en effet le but vers lequel tend le pénitent à travers tous les degrés pénitentiels définis par le canon. Nous voyons que la notion de ἐπιστροφή est intimement liée à celle de μετάνοια, qui apparaît également comme un terme technique pour pénitence, mais qui sémantiquement est bien plus riche puisqu'elle désigne une attitude du pécheur faisant retour à Dieu, tout comme l'ἐπιστροφή⁸¹. Il y a enfin un troisième terme, προσέρχομαι, « s'avancer », « s'approcher », qui intervient dans ce canon en lien avec une réintégration à la communauté. Dans les canons d'Ancyre, les trois termes, ἐπιστροφή, μετάνοια et προσέρχομαι, concernent donc la réintégration du pécheur à la communauté par les rites pénitentiels, avec en arrière-fond une sémantique plus large d'un retour vers Dieu.

Dans le can. 7, nous avons vu apparaître « une fête païenne » (ἐν ἑορτῇ ἐθνικῇ⁸²) et « un lieu destiné aux païens » (ἐν τόπῳ ἀφωρισμένῳ τοῖς ἐθνικοῖς), en

⁷⁷ Cf. HORNUNG, *Apostasie* [n. 47], p. 187.

⁷⁸ MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 267, traduit par « la conversion », mais LAMPE, *Lexicon* [n. 65], s.v. ἐπιστροφή, p. 536, propose à juste titre « penitential discipline ».

⁷⁹ Trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 267.

⁸⁰ Cf. A. D. NOCK, *RLAC*, II, 1954, s.v. « Bekehrung », coll. 106-118. Voir aussi son étude classique, A. D. N., *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford 1933.

⁸¹ Cf. C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Fribourg 1991, s.v. « μετανοέω, μετάνοια », pp. 993-999 ; G. STROUMSA, *Du repentir à la pénitence. L'exemple de Tertullien*, dans A. CHARLES-SAGET (dir.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris 1998, pp. 74-84 (surtout pp. 75-80 pour une articulation entre ἐπιστροφή philosophique, *teshuvah* juive et μετάνοια chrétienne) ; aussi les autres contributions dans ce dernier volume.

⁸² D'après le *Thesaurus Linguae Graecae* (= TLG), l'expression ἑορτῇ ἐθνικῇ n'est pas attestée

lien avec l'interdiction de s'y rendre. Le terme « païen » se rencontre aussi dans l'avant dernier canon du concile (can. 24), en dehors du contexte sacrificiel cette fois-ci. Le canon frappe « ceux qui pratiquent la divination et suivent les coutumes des païens (οἱ καταμαντευόμενοι καὶ ταῖς συνηθείαις τῶν ἔθνῶν ἐξακολουθοῦντες) », de même que le recours à ceux qui proposent de remèdes et de purifications (ἐπὶ ἀνερευνήσει φαρμακείων καὶ καθάρσει). Sans entrer en discussion sur les pratiques divinatoires évoquées, il faut souligner la récurrence des termes ἔθνη et ἔθνικός dans les canons d'Ancyre. Depuis la Septante, c'était le terme qui dans les écrits judéo-hellénistiques désignait « les nations » (hébr. *goyim*) en opposition à Israël, « le peuple de Dieu ». Suite aux écrits néotestamentaires, le terme fut repris par les auteurs chrétiens pour désigner « païens ». Pourtant, à partir d'Origène et surtout au IV^e siècle, ἔθνη et ἔθνικός sont de plus en plus remplacés par Ἕλληνες et ses dérivés dans le sens technique de « païen »⁸³. Les titres des canons d'Ancyre, qui datent d'une époque postérieure aux canons eux-mêmes, font également recours aux termes ἐλληνικόν τι (can. 3 et 4) et ἐλληνίζω (can. 6)⁸⁴. Mais l'assemblée d'Ancyre a opté pour ἔθνη et ἔθνικός, des termes qui pouvaient implicitement renvoyer au langage biblique⁸⁵.

Pour conclure, on peut relever que l'assemblée d'Ancyre était tout particulièrement attentive aux différents cas d'apostasie liés aux récentes persécutions, sans toutefois recourir aux termes techniques pour désigner les personnes « tombées » ; celles-ci sont toujours décrites à travers les modalités de leur faute renvoyant aux rites païens. À l'opposé, la confession d'être chrétien (can. 3) est vue comme une affirmation solide d'une identité tout particulièrement mise en danger. Aux « coutumes païennes » sont également rapportées les pratiques divinatoires. Il n'y a aucune mention ni d'hérétiques, ni de juifs dans les canons d'Ancyre.

Il convient de mentionner ici, brièvement, le concile de Néocésarée (la capitale de la province du Pont Polémoniaque), daté entre 314 et 319. Comme à Ancyre, y ont participé les évêques de l'Asie, Syrie, Palestine et Arménie (20 évêques d'après les listes transmises en latin)⁸⁶. Traitée par l'assemblée d'Ancyre

ailleurs à l'époque patristique ; plusieurs fois on trouve τῶν ἔθνῶν ἑορτή (Or., *Cels.* 8,23 ; Eus., *m.P.* 3,2 ; *Const. app.* 2,6). L'expression habituelle pour désigner une fête publique était ἑορτὴ δημοτελής, attestée également dans les citations de Celse par Origène (*Cels.* 8,21.23) ; voir aussi Soz., *h.e.* 9,2,18 ; Socr., *h.e.* 1,16 ; pour les fêtes juives, Chrys., *hom. 61 in Jo.* (PG 59, col. 336).

⁸³ Voir OPELT, « Griechische und lateinische Bezeichnungen » [n. 43], pp. 2-9.

⁸⁴ Les titres font recours à d'autres termes qui n'apparaissent pas dans les canons : εἰδωλοθύτων (can. 5) ; ἐν τόποις εἰδωλικῶς (can. 7) ; le can. 4 mentionne toutefois τὰ εἰδωλεῖα (« temples païens »).

⁸⁵ Voir OPELT, « Griechische und lateinische Bezeichnungen » [n. 43], p. 5.

⁸⁶ De même que le concile d'Ancyre, le concile de Néocésarée n'est connu qu'à travers ses

quelques années auparavant, la problématique liée aux dernières persécutions n'y apparaît plus. Les 15 canons du concile traitent de questions morales et du clergé⁸⁷.

Il n'y a certes pas de catégories religieuses à proprement parler qui interviennent. Intéressants sont toutefois deux canons qui traitent deux cas de baptême. Le can. 6 déclare qu'une femme enceinte peut être baptisée « quand elle le veut » (δεῖ φωτίζεσθαι ὅτε βούλεται), c'est-à-dire même avant la naissance de l'enfant, puisque le baptême relève du libre choix et ne concerne donc pas la personne non-née⁸⁸. Le can. 12 interdit d'être élevé au presbytérat à quelqu'un qui a été baptisé durant une maladie (ἐὰν ἐν νόσῳ τις φωτισθῆ), puisque « ce n'est pas d'un libre choix que procède sa profession de foi, mais de la contrainte »⁸⁹. Dans les deux canons, le verbe employé pour désigner le baptême est φωτίζομαι, « être illuminé ». Utilisé comme terme technique pour le baptême à partir du II^e siècle à côté de βαπτίζομαι, le terme en soi n'a rien d'extraordinaire dans le langage chrétien⁹⁰. Il est tout de même intéressant que parmi les canons grecs du IV^e siècle, φωτίζομαι n'est utilisé que dans ceux de Néocésarée et ceux de Laodicée⁹¹. Plusieurs études ont relevé que parmi les chrétiens orientaux, surtout ceux de la Palestine et de la Syrie, les rites baptismaux ainsi que la terminologie y liée étaient fortement associés à la lumière, à commencer par la tradition selon laquelle une lumière éclatante était apparue lors du baptême de Jésus⁹². Or, c'est par le verbe φωτίζομαι qu'est désigné le baptême de Jésus (ἐφωτίσθη) dans le can. 11, un usage

canons ; voir HEFELE – LECLERCQ, *Histoire des conciles* [n. 33], I.1, pp. 326-334 ; FISCHER – LUMPE, *Die Synoden* [n. 59], pp. 489-504 ; OHME, *Sources* [n. 13], pp. 41-42 ; cf. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], pp. 78 ; 81 et *passim*.

⁸⁷ Éd. et trad. française : JOANNOU, *Discipline générale antique* [n. 59], I.2, pp. 75-82 ; MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], pp. 274-279.

⁸⁸ Le canon se prononce contre ceux qui pensaient que la grâce du baptême se transmettait également à l'enfant « de sorte que baptiser ensuite cet enfant, après sa naissance, c'était pour eux tomber dans l'erreur de ceux qui réitéraient le baptême », HEFELE – LECLERCQ, *Histoire des conciles* [n. 33], I.1, p. 330.

⁸⁹ Trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 277.

⁹⁰ Dans les écrits du Nouveau Testament, φωτίζειν et φωτισμός expriment la conception de la foi chrétienne comme une illumination. À partir du II^e siècle, les termes deviennent techniques ; φωτισμα apparaît pour la première fois chez Clem., *paed.* 1,26,2, voir J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Development*, Nijmegen 1962, pp. 170-176 ; cf. W. RORDORF, « La foi – une illumination », *ThZ* 23, 1967, pp. 227-179 (repris dans W. R., *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques*, Paris 1986, pp. 227-245).

⁹¹ Si l'usage de φωτίζομαι est exclusif à Néocésarée, il ne l'est pas à Laodicée où φωτίζομαι (can. 3 ; 46) et φωτισμα (can. 45 ; 47) s'alternent avec βαπτίζομαι (can. 8) ; les deux termes sont utilisés comme synonymes dans le can. 48 (δεῖ τοὺς φωτιζομένους μετὰ τὸ βάπτισμα χρῆσθαι χρίσματι ἐπουρανίῳ...).

⁹² Voir F. TIDDIA, « Terminologia della luce e battesimo nelle iscrizioni greche cristiane »,

qui est plutôt rare⁹³. Le choix de φωτίζομαι dans les canons de Néocésarée pourrait alors être une trace de la présence des évêques orientaux dans l'assemblée conciliaire⁹⁴.

On peut enfin souligner la notion du libre choix (προαίρεσις) qui intervient dans les deux canons comme une condition essentielle à la pleine validité du baptême. Dans le can. 6 il est précisé que ce libre choix concerne « la conversion » (μετάνοια) et la « confession de foi » (ὁμολογία)⁹⁵, tandis que dans le can. 12 il est opposé à « la contrainte » (ἀνάγκη)⁹⁶.

II.3. Nicée (325)

Seulement quelques années plus tard, en 325, se tient le premier concile « œcuménique » de Nicée⁹⁷, convoqué par Constantin, désormais l'unique empereur après la défaite de Licinius. Le concile devait régler la controverse arienne, mais aussi réaliser une pacification générale en éliminant les autres motifs des crises qui perturbaient la paix ecclésiale⁹⁸. Nicée, qui n'est pas loin de Nicomédie,

VetChr 38, 2001, pp. 103-124 ; M. PEPPARD, « The Photisterion in Late Antiquity : Reconsidering Terminology for Sites and Rites of Initiation », *JEH* 71, 2020, pp. 463-483.

⁹³ La seule occurrence dans ce sens chez LAMPE, *Lexicon* [n. 65], s.v. φωτίζω, p. 1509.

⁹⁴ Pour la liste présumée des évêques, voir FISCHER – LUMPE, *Die Synoden* [n. 59], p. 490-492 ; cf. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 78.

⁹⁵ Can. 6 : διὰ τὸ ἐκάστου ἰδίαν τὴν προαίρεσιν τὴν ἐπὶ τῇ μετανοίᾳ ἤτοι ὁμολογίᾳ δεῖνυσθαι (« du fait que chacun fait connaître son propre libre choix en vue de la conversion ou de la confession [de foi] », trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 275, modifiée).

⁹⁶ Can. 12 : οὐκ ἐκ προαιρέσεως γὰρ ἡ πίστις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης (« ce n'est pas d'un libre choix que procède sa foi, mais de la contrainte », trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 277). L'opposition entre προαίρεσις et ἀνάγκη est connue depuis l'époque classique, mais elle reçoit une nouvelle valeur chez les auteurs chrétiens. Clément d'Alexandrie paraît être le premier à associer le libre choix à un mode de vie et non pas seulement à une action, le choix de vie étant bien plus important puisqu'il détermine tous les autres choix. Il y a ainsi une différence essentielle qui existe entre une religion libre et volontaire et une religion de contrainte (... τῷ παντὶ τὸ ἐκούσιον καὶ κατὰ προαίρεσιν τοῦ κατὰ ἀνάγκην εἰς εὐσέβειαν διαφέρει, Clem., *paed.* I,87,2 ; cf. I,30,3-31,1) ; voir G. KARAMANOLIS, *The Philosophy of Early Christianity*, Durham 2013, p. 167-168. Les deux termes d'origine philosophique, προαίρεσις et ἀνάγκη, reçoivent dans nos canons une acception juridique.

⁹⁷ Le concile s'appelle lui-même ἡ ἀγία καὶ μεγάλη σύνοδος (can. 8 ; 14 ; 15 ; 17 ; 18). Sur l'œcuménicité, voir ci-dessus, n. 17.

⁹⁸ Voir L. PERRONE, *De Nicée à Chalcedoine. Les quatre premiers conciles œcuméniques. Institutions, doctrines, processus de réception*, dans : *Les conciles œcuméniques*, I, *Histoire*, Paris 1994, pp. 17-112 : 30 (pp. 29-48 sur le concile de Nicée) ; cf. P. L'HUILLIER, *The Church of the Ancient Councils. The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils*, Crestwood NY 1996, p. 17-100 ; OHME, *Sources* [n. 13], p. 34-38. Récemment, H. PIETRAS, *Council of Nicaea (325). Religious and Political Context, Documents, Commentaries*, Roma 2016, a argumenté que le but principal du concile était l'unité de la foi et une date commune de Pâques, et non pas la lutte contre la théologie d'Arius, même si celle-ci fut certainement aussi discutée.

siège impérial, a été choisie pour faciliter l'arrivée des évêques occidentaux par les routes maritimes. On estime aujourd'hui le nombre des participants, bien supérieur à celui des conciles précédents, autour de 200 dont la quasi-totalité venaient de l'Orient, malgré les efforts logistiques de Constantin. À part l'exposition de foi (le symbole) qui a une histoire à part entière (y compris sa transmission) et qui était à l'origine des débats doctrinaux du IV^e siècle, le concile a également adopté 20 canons disciplinaires qui traitent du clergé, de conflits de juridiction et des cas du retour à l'Église⁹⁹. Parmi les documents du concile est également comptée une *Lettre du concile de Nicée aux Égyptiens* dont l'authenticité a été récemment mise en doute par une étude de H. Pietras¹⁰⁰. Ayant une histoire de transmission différente de celle des canons, elle présente également quelques irrégularités quant à sa terminologie, ainsi que nous allons voir plus loin.

Plusieurs canons nicéens s'occupent du passage soit du paganisme au christianisme, soit d'un groupe chrétien dissident à « l'Église catholique », soit du retour à la communauté après avoir renié la foi chrétienne. Ainsi, quatre canons (can. 8 ; 10 ; 11 ; 14) décrètent sur ceux qui ont failli pendant les persécutions, mais sans entrer en détail sur les modalités précises de leur faute à la manière dont les différents cas ont été traités par l'assemblée d'Ancyre auparavant. Est seulement réglée la pénitence des laïcs « qui ont failli sans nécessité ... ce qui arriva lors de la tyrannie de Licinius » (can. 11)¹⁰¹ et celle des catéchumènes (can. 14). Autrement, les « faillis » sont mentionnés dans le can. 8 qui traite de l'intégration des clercs de « ceux qui s'appellent eux-mêmes les purs » (τῶν ὀνομασάντων ἑαυτοὺς καθαρούς, c'est-à-dire des Novatiens¹⁰²) et dans le can. 10 sur la déposition des faillis qui ont été promus dans le clergé. Si les canons d'Ancyre étaient plutôt descriptifs en évoquant les « faillis », les canons nicéens utilisent un vocabulaire spécifique en les appelant παραπεπτωκότες (can. 8 et 10), παραβάντες (can. 11), et παραπέσοντες (can. 14). Tous ces termes, formés avec le préfix παρα-, relèvent du sens plus général de transgression d'une règle morale, mais sont ici clairement entendus dans un sens technique de ceux qui avaient renié leur foi lors des persécutions¹⁰³.

⁹⁹ Éd. et trad. française des documents provenant de Nicée : JOANNOU, *Discipline générale antique* [n. 59], I.1, p. 23-41 (seulement les canons) ; G. ALBERIGO (éd.), *Les conciles œcuméniques*, II.1, *Les décrets, Nicée I à Latran V*, Paris 1994, p. 34-63.

¹⁰⁰ Selon PIETRAS, *Council of Nicaea* [n. 98], pp. 203-225, la lettre serait fautive et aurait été composée à Alexandrie après la mort d'Athanase en 373 mais avant 378 (voir pp. 222-225 pour la datation). Avec la *Lettre de Constantin à l'Église d'Alexandrie*, ces deux documents seraient à l'origine du « mythe du concile anti-arien de Nicée » (p. 228).

¹⁰¹ Trad. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 47.

¹⁰² Sur l'appellation de καθαροί donnée aux Novatiens, voir les références indiquées par HEFELE – LECLERCQ, *Histoire des conciles* [n. 33], I.1, pp. 576-577, n. 3.

¹⁰³ La circonstance liée aux persécutions est mentionnée dans le can. 8 (τοῖς ἐν τῷ διωγμῷ

Le can. 2 décrète contre la pratique d'admettre dans le clergé des personnes fraîchement baptisées. Ces « hommes passés tout récemment de la vie païenne à la foi (ἀπὸ ἐθνικοῦ βίου ἄρτι προσελθόντας τῇ πίστει) et catéchisés en peu de temps ont été aussitôt conduits au bain spirituel (ἐπὶ τὸ πνευματικὸν λουτρὸν ἄγειν) »¹⁰⁴, pour être élevés au même moment au presbytérat ou à l'épiscopat. L'élévation aux ordres est donc précédée de trois étapes de l'initiation chrétienne : la conversion, la catéchèse et le baptême¹⁰⁵. La première partie de la phrase citée évoque une conversion radicale, l'abandon d'un mode de vie païen (ἐθνικὸς βίος) avec tout ce qu'il comporte, pour adhérer à la « foi » (πίστις), un terme très riche de significations¹⁰⁶ mais qui a ici le sens technique de « religion chrétienne »¹⁰⁷. La « foi » est donc à l'opposé de la « vie païenne », et le passage de l'une à l'autre s'exprime en termes de déplacement (ἀπό) et d'une approche (προσέρχομαι)¹⁰⁸. Commence alors la catéchèse qui doit conduire au baptême, un acte liturgique qui incorpore définitivement le croyant à l'Église. C'est ce qui est exprimé

παρὰπεπρωκόσιν). Voir LAMPE, *Lexicon* [n. 65], s.v. παραπίπτω, p. 1023 ; s.v. παραβαίνω, pp. 1006-1007. Un vocabulaire similaire se rencontre chez Eusèbe de Césarée, voir son *h.e.* 5,2,8 ; 6,42,5 (dérivés de παραπίπτω) ; 4,15,47 ; 6,46,1 (dérivés de ὑποπίπτω) ; P. PÉRICHON, « Index », dans *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, t. 4, Sources chrétiennes 73, Paris 1987 (1^{re} éd. 1960), s.v. « lapsi », p. 251 ; s.v. παραπίπτειν, p. 314 ; s.v. ὑποπίπτειν, p. 320. La lettre canonique de Pierre d'Alexandrie (cf. la n. 67 ci-dessus) utilise encore une autre construction, mais toujours sur la base de πίπτω : ἐκπεπρωτότερες (can. 8 ; 10), ἐκπέσοντες (can. 10) et ἐκπίπτοντες (can. 11). Sur les occurrences de la racine πίπτω dans le sens de « tomber » (s'éloigner) de la foi ou de la grâce divine dans le Nouveau Testament, voir HORNUNG, *Apostasie* [n. 47], p. 89-90. Plus tard, les chrétiens ont appliqué l'épithète παραβάτης (« renégat ») à l'empereur Julien.

¹⁰⁴ Trad. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 38.

¹⁰⁵ Ce qui correspond au passage entre trois catégories de personnes selon leur situation par rapport à l'Église, les païens, les catéchumènes et les fidèles, voir DUJARIER, « Sur le statut du catéchumène » [n. 46], pp. 146-148.

¹⁰⁶ Cf. T. MORGAN, *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, Oxford 2015 ; C. GRELLARD – P. HOFFMANN – L. LAUDAUD (éds.), *Genèses antiques et médiévales de la foi*, Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 206, Paris 2020.

¹⁰⁷ LAMPE, *Lexicon* [n. 65], s.v. πίστις, p. 1086. Cf. le can. 6 du concile d'Arles (n. 44 ci-dessus).

¹⁰⁸ Cette acception du mot προσέρχομαι paraît avoir son origine à Alexandrie, puisqu'elle est attestée pour la première fois chez Origène, *Cels.* 1,46 ; 3,9 ; 6,14 (LAMPE, *Lexicon* [n. 65], s.v. προσέρχομαι, p. 1169), puis dans un fragment épistolaire de Denys d'Alexandrie au sujet des hérétiques (Eus., *h.e.* 7,7,4, cité par PERRIN, *Le témoignage* [n. 50], p. 75). BOUFFARTIGUE, *Par quels mots* [n. 45], p. 27, pense que ce type de vocabulaire était « lointainement inspiré par le concept [juif] de προσήλυτος ». On pourrait se demander si ce « déplacement » vers l'Église avait une expression administrative dans la forme d'inscription sur la liste des catéchumènes, mais celles-ci ne sont attestées qu'à partir du milieu du IV^e siècle, cf. M. DUJARIER, *Introduction*, dans : *Le catéchuménat des premiers chrétiens*, nouv. éd. revue et augmentée, Les Pères dans la foi 60, Paris 2010, pp. 9-21 : 16-18.

dans la deuxième partie de la phrase : la personne est conduite à la piscine baptismale pour y être baptisée¹⁰⁹.

Le can. 12 règle le cas de ceux qui, après être devenus chrétiens, avaient quitté l'armée (« déposé le ceinturon »), probablement pour éviter de sacrifier sous Licinius¹¹⁰, mais ensuite ont regretté d'avoir affiché être chrétiens et sont retournés dans les rangs¹¹¹. Le passage au christianisme de ces soldats est exprimé ici sous un tout autre aspect que dans le can. 2 discuté ci-dessus : ce sont « ceux qui [ont été] appelés par la grâce (οἱ δὲ προσκληθέντες μὲν ὑπὸ τῆς χάριτος) », le mode passif indiquant l'agent divin comme « responsable » de leur conversion chrétienne¹¹². Maintenant que ces personnes demandent à être réintégrées à la communion ecclésiastique, il faut « examiner leur intention (τὴν προαίρεσιν) et la forme de leur repentir (τὸ εἶδος τῆς μετανοίας) ». En effet, « ceux d'entre eux qui, avec crainte, larmes, patience et bonnes œuvres, expriment ainsi leur conversion par des faits et non selon l'apparence (τὴν ἐπιστροφὴν ἔργῳ, καὶ οὐ σχήματι) », seront admis à une pénitence plus courte, mais « ceux qui ont subi leur peine avec indifférence et estiment que l'aspect extérieur du retour à l'Église (τὸ σχῆμα τοῦ εἰσιέναι εἰς τὴν ἐκκλησίαν) est suffisant pour leur conversion (πρὸς τὴν ἐπιστροφήν), ceux-là seront tenus à accomplir tout le temps prescrit »¹¹³. Il s'agit de déterminer la sincérité du repentir (μετάνοια) et de la conversion (ἐπιστροφή) dont le canon souligne la portée spirituelle contre l'aspect purement extérieur d'un retour physique à la communauté ecclésiale, un peu comme dans les can. 5 et 6 du concile d'Ancyre qui affichent un vocabulaire semblable.

¹⁰⁹ Le vocabulaire trouve de nombreux parallèles dans des descriptions du rite du baptême, cf. Just., *I apol.* 61,3 : « Ensuite ils sont conduits (ἄγονται) par nous dans un endroit où se trouve l'eau ... » (trad. C. Munier, Sources chrétiennes 507, Paris 2006, pp. 288-289) ; Cyr. H., *catech. myst.* 2,4 : « Vous avez été conduits par la main à la sainte piscine du divin baptême... (ἐπὶ τὴν ἁγίαν τοῦ θεοῦ βαπτίσματος ἐχειραγωγεῖσθε κολυμβήθραν) » (éd. A. Piédagnel, Sources chrétiennes 126, Paris 1966, pp. 110-111). Pour l'expression πνευματικὸν λουτρόν, cf. Clem., *paed.* 1,6,50 ; Hipp., *Dan.* 4,59 ; Chrys., *hom. in Ps. 145:2* (PG 55, col. 524).

¹¹⁰ L'HUILLIER, *The Church of the Ancient Councils* [n. 98], pp. 67-68 et 96, n. 298, avec le renvoi à Eus., *b.e.* 10,8,10 ; HELGELAND, « Christians and the Roman Army » [n. 41], pp. 163 et 200, avec le renvoi à un édit de Constantin cité dans Eus., *v.C.* 2,33.

¹¹¹ Le début du canon présente un rare cas où le législateur ecclésiastique a recours aux procédés rhétoriques pour discréditer l'acte en question : « Ceux qui, appelés par la grâce, ont manifesté un premier élan et déposé le ceinturon, mais ensuite sont retournés comme des chiens à leurs propres vomissements, au point que certains sont allés jusqu'à donner de l'argent et par des présents ont réussi à être rappelés au service militaire... » (Οἱ δὲ προσκληθέντες μὲν ὑπὸ τῆς χάριτος, καὶ τὴν πρώτην ὀρμὴν ἐνδειξάμενοι, καὶ ἀποθέμενοι τὰς ζώνας, μετὰ δὲ ταῦτα ἐπὶ τὸν οἰκτεῖον ἔμετον ἀναδραμόντες ὡς κύνες, ὡς τινὰς καὶ ἀργύρια προέσθαι, καὶ βενεφικίοις κατορθῶσαι τὸ ἀναστρατεύεσθαι), trad. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 47-49.

¹¹² Cf. LAMPE, *Lexicon* [n. 65], *s.v.* προσκαλέω, p. 1172.

¹¹³ Trad. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 49.

Si le can. 12 de Nicée emploie un verbe exprimant le fait d'entrer à l'Église, εἰσιέναι, pour des soldats qui avaient renié leur foi chrétienne, deux autres constructions, formées à l'aide du préfix προ- et faisant écho à celle qui désigne le passage à la vie chrétienne (can. 2), sont utilisées pour exprimer la demande d'entrée de deux groupes dissidents : le can. 8 parle des Novatiens qui « s'approchent de l'Église catholique et apostolique (προσερχομένων δὲ τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ) », tandis que le can. 19 est dédié aux Paulianistes qui « se réfugient auprès de l'Église catholique (προσφευγόντων τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ) »¹¹⁴.

Importants sont ici les épithètes « catholique et apostolique » qui caractérisent l'Église face à deux groupes dissidents. Ces épithètes étaient absentes des canons grecs antérieurs, de même qu'elles ne sont pas rapportées au mot « Église » dans le can. 12 du concile de Nicée traitant le cas du reniement de la foi. En outre, la combinaison des deux épithètes καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ avec le mot ἐκκλησία ne se rencontre pas avant l'époque de Constantin¹¹⁵. Il faut en effet souligner l'attention que l'empereur a portée à la καθολικῇ ἐκκλησίᾳ, une notion qui fait partie de son projet politico-religieux déjà à partir de son implication dans la querelle donatiste en 313¹¹⁶. L'expression apparaît souvent dans ses édits et ses lettres¹¹⁷, y

¹¹⁴ Si les premiers sont traités comme dissidents seulement par rapport à certaines pratiques considérées comme trop rigoristes (ils doivent « se conformer aux décrets de l'Église catholique et les suivre, c'est-à-dire de garder la communion avec ceux qui se sont mariés en deuxième nocces et avec ceux qui ont failli dans la persécution », trad. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 45), aux seconds est niée la validité même de leur baptême puisqu'ils sont obligés d'être rebaptisé (ἀναβαπτίζεσθαι) ; προσφεύγω dans le cas des Paulianistes (sectateurs de Paul de Samosate) peut suggérer une nuance dans la façon dont ces transfuges doivent être traités.

¹¹⁵ Le constat est basé aussi bien sur LAMPE, *Lexicon* [n. 65], s.v. ἀποστολικός, p. 211, que les occurrences recensées par le TLG. À l'intérieur de la documentation nicéenne, l'expression se rencontre dans le symbole de la foi, le can. 8 et la lettre synodale aux Égyptiens ; au IV^e siècle, elle sera particulièrement appréciée par Épiphane de Salamine et sera reprise par les conciles impériaux d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451).

¹¹⁶ Voir S. CALDERONE, *Costantino e il cattolicesimo*, Napoli 2001 (1^{re} éd. Firenze 1962), pp. 135-150.

¹¹⁷ À partir des années 312/313, voir sa lettre au proconsul Annulinus (= Eus., *h.e.* 10,5,16) : τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ καθολικῇ τῶν Χριστιανῶν ; sa lettre à l'évêque Caecilianus (= Eus., *h.e.* 10,6,1.4) : τῆς ἐνθέσμου καὶ ἀγιωτάτης καθολικῆς θρησκείας ; τῆς ἀγιωτάτης καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας. D'autres occurrences sont facilement repérables dans la documentation réunie par MAIER, *Le dossier du donatisme* [n. 32], pp. 138-160. Pour l'usage de l'expression « Église catholique », bien établi à partir d'Ignace d'Antioche (II^e siècle), cf. Y. CONGAR, « Romanité et catholicité. Histoire de la conjonction changeante de deux dimensions de l'Église », *RSPb* 71, 1987, pp. 161-190 ; E. WIPSYCKA, « Καθολικῇ et les autres épithètes qualifiant le nom ἐκκλησία. Contribution à l'étude de l'ordre hiérarchique des églises dans l'Égypte byzantine », *JJP* 24, 1994, pp. 191-212 (= E. W., *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, Studia Ephemeridis Augustinianum 52, Roma 1996, pp. 157-175).

compris la variante *καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία*¹¹⁸. Il est ainsi tentant d'imputer la présence de l'appellation « Église catholique et apostolique » dans les documents de Nicée au rôle de Constantin, lui qui a voulu une « Église universelle » non seulement dans le sens d'une foi orthodoxe mais également comme une institution qui correspondrait à son programme politique.

L'importance du concile de Nicée se mesure aussi bien par son envergure d'origine que par sa réception ultérieure, concernant aussi la terminologie¹¹⁹. En revanche, les termes *αἵρεσις* et *σχίσμα*, souvent évoqués dans l'historiographie comme des groupes définis par les canons de Nicée, y sont en réalité absents. Les canons sous-entendus dans de telles discussions n'ont pas ce vocabulaire technique mais décrètent sur deux groupes bien précis, « les purs » (les Novatiens, can. 8) et les « Paulianistes » (can. 19), dont chacun reçoit un traitement particulier : tandis qu'une imposition des mains suffit pour l'intégration des Novatiens, les « schismatiques » d'après catégories postérieures, les Paulianistes (les « hérétiques ») doivent être rebaptisés. Par contre, « hérésie » et « schisme » apparaissent dans la lettre synodale aux Égyptiens. Celle-ci évoque la *διάστασις* et la *διαίρεσις* au sujet d'Arius, qui est également dit « frappé d'anathème » (*ἀναθεματισθῆναι, ἀναθεμάτισεν*)¹²⁰, et le *σχίσμα* au sujet des sectateurs de Méléce¹²¹. La lettre se réjouit aussi du fait que « toute hérésie a été extirpée » (*πᾶσαν αἵρεσιν ἐκκοπήναι*)¹²². Or, la distinction terminologique claire entre hérésie et schisme n'apparaît pas avant la deuxième moitié du IV^e siècle ainsi que nous allons voir¹²³, un argument de plus que l'on pourrait verser au dossier de la non-authenticité de cette lettre synodale¹²⁴.

¹¹⁸ Voir la lettre de Constantin à Macaire de Jérusalem (ca 326), Eus., *n.C.* 3,53,2.

¹¹⁹ Par exemple, un terme qui n'entre pas dans le cadre de cette étude mais qui est utilisé pour la première fois par l'assemblée de Nicée pour désigner ceux qui sont séparés de la communauté sacramentelle, *ἀκοινωνητοί* (« les excommuniés », can. 5), sera repris par les conciles ultérieurs. Sur les modalités d'exclusion dans les conciles selon leur appartenance doctrinale, voir MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], pp. 146-158.

¹²⁰ ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], pp. 56 et 58. La lettre se réfère au symbole (exposition de foi) de Nicée qui se termine par cinq énoncés théologiques dont les tenants (mais pas Arius en tant que tel) sont « frappés d'anathème » (*ἀναθεματίζεσθαι*), voir la note 148 ci-dessous.

¹²¹ ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 60. Le schisme mélitien n'a pas été traité dans les canons de Nicée ; sur les origines de ce schisme, voir MARTIN, *Athanase d'Alexandrie* [n. 67], pp. 215-298, qui conclue que le véritable objet du différend était « le rejet par l'évêque dissident [Méléce] de la tutelle alexandrine et du monopole exercé par la capitale sur le reste du pays » (p. 298). Voir aussi A. M., « Les conditions de la réadmission du clergé mélitien par le concile de Nicée », *Ancient Studies* 20, 1989, p. 281-290.

¹²² ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 62.

¹²³ Voir la section II.5. ci-dessous sur le concile de Gangrès.

¹²⁴ Cf. la n. 100 ci-dessus.

D'ailleurs, le décret sur la date de Pâques, souvent évoqué comme une décision conciliaire de Nicée, ne se trouve pas non plus dans les canons mais à la fin de cette même lettre synodale. Adressée à « tous les frères de l'Orient, qui auparavant célébraient avec les juifs (μετὰ τῶν Ἰουδαίων) », la directive prescrit de « célébrer désormais la Pâque en accord avec les Romains (συμφώνως Ῥωμαίοις) », c'est-à-dire d'après le calendrier liturgique de la ville de Rome¹²⁵. À part cette mention en lien avec la date de Pâques, il n'y a aucune question de juifs ni de pratiques judaïsantes dans le concile de Nicée.

II.4. Antioche (ca 330)

Nous n'allons pas nous arrêter plus longuement sur les conciles d'Antioche et de Sardique qui ont produit le premier 25 et le deuxième 20 canons traitant de différentes questions de la juridiction ecclésiale¹²⁶. Un seul canon, le can. 1 du concile d'Antioche sur la date de Pâques, veut déterminer les frontières par rapport à un autre groupe religieux, en menaçant d'excommunication (pour les laïcs) et de déposition (pour les clercs) la personne qui « se singularise » (ἰδιάζειν) et « célèbre Pâques avec les Juifs (μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἐπιτελεῖν τὸ πάσχα) »¹²⁷. Après le can. 1 du concile d'Arles qui a réglé la date de Pâques sans aucune référence aux juifs, et la mention des juifs en lien avec Pâques dans la lettre synodale de Nicée, qu'elle soit authentique ou pas, c'est la première fois que nous voyons

¹²⁵ ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], pp. 62-63. Il n'est pas possible d'entrer ici dans la discussion sur la question de la date de Pâques. L. Duchesne a montré que le concile s'occupe non pas des Quartodécimans (qui fêtent Pâques le 14 du mois juif Nisan, quel que soit le jour de la semaine), mais des pratiques qui restaient attachées au calcul juif pour déterminer le dimanche de Pâques, L. DUCHESNE, « La question de la Pâque au concile de Nicée (325) », *Revue des questions historiques* 28, 1880, pp. 5-42. Sur la documentation antique, ainsi que sur les méthodes employées pour le comput pascal, voir l'étude minutieuse de M. LEJBOWICZ, « Des tables pascales aux tables astronomiques et retour. Formation et réception du comput patristique », *Methodos. Savoirs et textes* 6, 2006, <https://doi.org/10.4000/methodos.538>, consulté 4.3.2021 (pp. 30-42 sur la question au concile de Nicée). Pour un aperçu plus bref, cf. L'HUILLIER, *The Church of the Ancient Councils* [n. 98], p. 19-26.

¹²⁶ Voir C. W. B. STEPHENS, *Canon Law and Episcopal Authority. The Canons of Antioch and Sardica*, Oxford 2015 ; HESS, *The Early Development* [n. 14] ; OHME, *Sources* [n. 13], pp. 44-47 ; 66-74. La datation du concile d'Antioche est toujours sujette aux discussions : 328 pour MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 90-91 ; 337 pour STEPHENS ; ca 330 pour OHME. Éd. et trad. française des canons d'Antioche : JOANNOU, *Discipline générale antique* [n. 59], I.2, pp. 102-126 ; MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], pp. 288-301.

¹²⁷ Sur ce canon, cf. LEJBOWICZ, « Des tables pascales » [n. 125], pp. 52-53. Le début du can. 1 se référant explicitement à la règle correspondante du concile de Nicée serait une interpolation due à la main des Nicéens après qu'ils ont récupéré la *Collection d'Antioche*, MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 92.

apparaître le nom de ce groupe religieux dans un canon disciplinaire. « Juifs » servent ici de marqueur « négatif », de repoussoir, pour interdire l'observance par certains chrétiens orientaux du calendrier juif, au lieu du comput chrétien, pour déterminer le dimanche de Pâques¹²⁸. Il ne s'agit donc pas du phénomène de fêtes communes entre chrétiens et juifs, mais, pour reprendre Lejbowicz, de l'affirmation d'« une autonomie religieuse à l'égard des juifs » et d'une « identité sociale de la foi » chrétienne¹²⁹.

II.5. Gangres (entre 340 et 360)

Dans le contexte des conciles du IV^e siècle, celui de Gangres, alors métropole de la province de Paphlagonie, occupe une place à part : contrairement aux autres assemblées grecques qui se sont penchées sur différentes questions de la vie ecclésiale ou de la vie d'un croyant, celle-ci a voulu condamner un mouvement ascétique en particulier. D'après les témoignages discordants de Socrate et de Sozomène, on situe le concile entre 340 et 360¹³⁰. Les collections canoniques grecques transmettent une lettre synodale souscrite par 13 évêques du Pont, dont on ne précise pourtant pas les sièges, et adressée aux évêques de l'Arménie¹³¹, ainsi que 20 canons et un épilogue¹³². La lettre synodale, essentielle pour comprendre les canons, constate que le concile a trouvé « beaucoup de [choses] illicites (πολλὰ ἀθέσμως γινόμενα) commises par ceux qui sont partisans d'Eustathe (ὑπὸ τούτων αὐτῶν τῶν περὶ Εὐστάθιον) »¹³³, choses que le concile veut éradiquer. Or Eustathe était initiateur d'un mouvement ascétique de tendance rigoriste en Asie Mineure, en lien avec les courants ascétiques syriens, bien différents du monachisme égyptien¹³⁴. Malgré les condamnations du concile de Gangres

¹²⁸ Il s'agit des Églises en Syrie, en Cilicie et en Mésopotamie qui « s'en rapportaient au calcul des Juifs », DUCHESNE, « La question de la Pâque » [n. 125], p. 23.

¹²⁹ LEJBOWICZ, « Des tables pascales » [n. 125], p. 24.

¹³⁰ Socr., *h.e.* 2,43,1-6, place le concile en 360 ; Soz., *h.e.* 3,14,31-36, le place vers 340. La date traditionnellement admise était celle de 340, adaptée aussi par OHME, *Sources* [n. 13], p. 42 (ca 340-342). T. D. BARNES, « The Date of the Council of Gangra », *JThS* 40, 1989, pp. 121-124, argumente pour 355, repris par MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 109.

¹³¹ Il s'agit de l'Arménie Mineure, la province romaine, et non du royaume d'Arménie ; voir N. G. GARSOÏAN, « Nersēs le Grand, Basile de Césarée et Eustathe de Sébaste », *REArm* 17, 1983, pp. 145-169 : 151 ; 166.

¹³² Éd. et trad. française : JOANNOU, *Discipline générale antique* [n. 59], I.2, pp. 85-99 ; MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], pp. 279-301. Cf. HEFELE – LECLERCQ, *Histoire des conciles* [n. 33], I.2, pp. 1029-1045 ; OHME, *Sources* [n. 13], p. 42-44 ; MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 108-114 (qui considère le concile de Gangres comme une promotion du modèle ascétique, modéré, des subordinatianistes).

¹³³ Trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 279.

¹³⁴ Voir T. Z. TENŠEK, *L'ascetismo nel concilio di Gangra. Eustazio di Sebaste nell'ambiente ascetico*

contre ses partisans¹³⁵, Eustathe deviendra évêque de Sébaste en Arménie avant 357 et maître spirituel de Basile de Césarée.

Les canons condamnent certaines pratiques des « Eustathiens », sans nommer le groupe lui-même : leur refus du mariage (can. 1 ; 4 ; 9 ; 10) et des assemblées ecclésiastiques au profit des assemblées particulières (can. 5 ; 6 ; 11 ; 20)¹³⁶, le fait que des esclaves quittent leur maître pour se faire moines (can. 3)¹³⁷, la désobéissance à la hiérarchie ecclésiastique (can. 7-8), des pratiques vestimentaires et alimentaires (can. 2 ; 12 ; 18 ; 19), le comportement des femmes allant à l'encontre des normes sociales (can. 13 ; 14 ; 17), l'abandon d'enfants par les parents et inversement (can. 15 ; 16). Le mouvement eustathien est donc vu par les pères conciliaires comme une menace aussi bien pour les structures ecclésiales que pour l'ordre social.

Étant donné que l'objet des canons est un groupe spécifique, les Eustathiens, il n'y a pas de terminologie particulière quant à la nomination d'autres groupes religieux. On rencontre une fois « frères » (ἀδελφοί, can. 11) et une autre fois « fidèles » (πιστοί, can. 16) en référence aux membres du même groupe¹³⁸, et une fois « ceux qui pratiquent l'ascèse » (οἱ ἀσκοῦντες, can. 19) en lien avec des pratiques ascétiques. La lettre synodale accuse la prétention des Eustathiens de se distribuer « entre eux et leurs alliés comme à des saints (ὡς ἁγίοις) les offrandes ecclésiastiques »¹³⁹. Le terme « saints » fait probablement référence au clergé dont la charge de s'occuper des offrandes est emparée par les Eustathiens d'après les canons 7 et 8¹⁴⁰.

siriaco dell'Asia Minore nel IV° secolo, Rome 1991 ; J. GRIBOMONT, « Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce », *StudMon* 7, 1965, pp. 7-24 ; J. G., « Le monachisme au IV° siècle en Asie Mineure : de Gangres au Messalianisme », *Studia patristica* 2 (= Texte und Untersuchungen 64), Berlin 1957, pp. 400-415 (les deux études sont reprises dans J. G., *Saint Basile. Évangile et Église*, Spiritualité orientale 36, Bégrolles-en-Mauges 1984 : 2-20 et 26-41).

¹³⁵ Si le concile condamne les « Eustathiens » mais non pas Eustathe lui-même, c'est que les pères conciliaires agissent « dans les limites de leur juridiction, c'est-à-dire la province de Paphlagonie », MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 111 et n. 414.

¹³⁶ Cf. H. O. MAIER, « Religious Dissent, Heresy and Households in Late Antiquity », *VChr* 49 1995, pp. 49-63, qui dit entre autres au sujet des canons de Gangres : « ... the use of private space replicates an ideology of protest. The use and interpretation of private space helps to give focus to each community's identity, the nature of its protest against the establishment church, and the ideals its leaders want its followers to pursue » (p. 56).

¹³⁷ Cf. J. DE CHURRUCA, « L'anathème du Concile de Gangres contre ceux qui sous prétexte de christianisme incitent les esclaves à quitter leurs maîtres », *RD* 60, 1982, pp. 261-278.

¹³⁸ Le canon, qui interdit aux enfants de quitter les parents pour se consacrer à l'ascèse, précise qu'il concerne « surtout les rejetons de parents croyants » (τινα τέκνα γονέων, μάλιστα πιστῶν, trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 285).

¹³⁹ *Ep. syn.*, trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 279.

¹⁴⁰ Pour ἅγιος dans le sens de prêtre ou d'évêque, voir LAMPE, *Lexicon* [n. 65], s.v. ἅγιος, p. 18.

À côté de son contenu, le concile de Gangres se distingue également par le fait que tous les canons sont des anathèmes quant à leur forme¹⁴¹. Ils sont tous formulés selon le schéma « Si quelqu'un fait ceci... qu'il soit anathème (ἀνάθεμα ἔστω) ! ». Mis à part le canon 52 du concile d'Elvire qui est douteux quant à sa date¹⁴², c'est la première occurrence du terme dans des canons disciplinaires.

Dans la pensée religieuse grecque ancienne, ἀνάθεμα désigne un objet consacré et déposé dans un temple¹⁴³. L'acceptation chrétienne du terme était fortement infléchi par la traduction grecque du Pentateuque qui, en appliquant le mot à la loi de consécration (*herem* en hébreu), en a produit « un néologisme sémantique qui désigne tout ce qui est consacré à Dieu, homme ou chose, pour être détruit par lui, c'est-à-dire un objet maudit »¹⁴⁴. Dans les écrits de saint Paul, ἀνάθεμα signifie une séparation du Christ, une mort spirituelle¹⁴⁵. C'est seulement à partir du IV^e siècle que ἀνάθεμα vient à signifier « une sorte d'excommunication aggravée par l'ajout d'une malédiction particulière qui la rend à la fois plus décisive et solennelle »¹⁴⁶.

Si l'anathème et sa forme verbale ἀναθεματίζω étaient déjà utilisés par les conciles avant celui de Gangres, c'était toujours pour condamner une fausse doctrine et non pas un faux comportement¹⁴⁷. Ainsi, un anathème apparaît à la fin du

Pour ce passage de la lettre synodale et la question de l'autorité sur les offrandes ecclésiastiques (καρποφορία), voir D. CANER, *Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley etc. 2002, pp. 100 ; 152. Caner pense que ἄγιοι est une revendication des Eustathiens d'être « saints », mais je pense qu'il peut avoir ici une nuance exprimant le fait que leur revendication est liée plus précisément à l'autorité du clergé.

¹⁴¹ « Die Waffe ist nicht die Bußdisziplin, sondern das Anathem », SCHWARTZ, « Die Kanonensammlungen » [n. 10], p. 190.

¹⁴² Le canon anathématise, *anathematizentur*, « ceux qui affichent dans les églises des écrits diffamatoires » ; cf. VILELLA, « The Pseudo-Iliberritan Canon Texts » [n. 12], p. 256 et n. 312.

¹⁴³ Voir RUDHARDT, *Notions fondamentales* [n. 65], pp. 214-218.

¹⁴⁴ C. DOGNIEZ – M. HARL, *La Bible d'Alexandrie. Le Deutéronome*, Paris 1992, p. 167, au sujet de Dt 7,26. Sur le *herem*, « un rite situé aux limites du sacrifice et de la guerre » dans le judaïsme ancien, voir C. BATSCH, *Le hērem de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple*, dans GEORGOUDI – KOCH PIETRE – SCHMIDT, *La cuisine et l'autel* [n. 65], pp. 101-111 (p. 101 pour la citation).

¹⁴⁵ Voir Rm 9,3 ; 1 Co 12,3 ; 16,22 ; Ga 1,8.9 ; ce sont toujours les versions de la même formule ἀνάθεμα εἶναι. Voir K. HOFMANN, *RLAC*, I, 1950, s.v. « Anathema », coll. 427-430 ; T. HAINTHALER, *Studies on Anathemata and Their Lifting in Relationship to the Question of Ecclesial Communion and Heresy*, dans A. STIRNEMANN – G. WILFINGER (éds.), *Syriac Dialogue. Third Non-Official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, Vienna 1998, pp. 119-132 (repris en français, « Réflexions sur la levée des anathèmes historiques », *Istina* 43, 1998, pp. 221-236).

¹⁴⁶ MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 149. La distinction technique entre l'excommunication comme séparation de la société chrétienne et l'anathème qui chassait complètement de l'Église n'est apparue qu'au IX^e siècle en Occident, voir A. AMANIEU, *Dictionnaire de droit canonique*, I, 1935, s.v. « Anathème », coll. 512-516 : 513.

¹⁴⁷ MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 150, ne fait pas mention explicite de cette

symbole de foi de Nicée¹⁴⁸, de même que dans une vingtaine d'articles de la profession de foi du concile de tendance subordinatienne de Sirmium en 351¹⁴⁹. Dans ce dernier, dont la date est proche de celle du concile paphlagonien, le schéma de l'anathème correspond à celui de Gangres, sauf qu'il est appliqué à un énoncé de la foi : « Si quelqu'un dit ... qu'il soit anathème (ἀνάθεμα ἔστω) ! ». Or, l'assemblée de Gangres lie expressément l'hérésie non pas à une profession de foi, mais à un comportement : « si quelqu'un n'obéit pas aux points énoncés, qu'il soit anathématisé comme hérétique (ὡς αἰρετικὸν αὐτὸν ἀναθεματισθῆναι), et qu'il soit excommunié et séparé de l'Église »¹⁵⁰.

Bien que la littérature polémique chrétienne contre les hérésies ait déjà une longue histoire à l'époque du concile de Gangres¹⁵¹, il n'en existait aucune définition officielle, et le mot même n'était apparu jusque-là parmi les documents conciliaires que dans la lettre synodale du concile de Nicée. « Hérésie », αἵρεσις, était le mot préféré, mais loin d'être unique, pour désigner tout ce qui contredit l'enseignement de l'Église, en lien avec la doctrine tout particulièrement, mais également avec le comportement considéré comme non conforme à la tradition chrétienne¹⁵². Le premier à offrir une définition de αἵρεσις, pour la distinguer de σχίσμα et de παρασυναγωγή, était Basile de Césarée dans sa *Lettre* 188 adressée en 374 à Amphiloque d'Iconium, et encore son intention n'était pas de donner une

distinction : « sans surprise, l'anathème est fulminé pour les fautes les plus graves qui touchent à la foi ».

¹⁴⁸ C. Nic., *expos. fid.* : τοὺς δὲ λέγοντας ... τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ Ἐκκλησία, ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 34.

¹⁴⁹ Voir H. DENZINGER – P. HÜNERMANN – J. HOFFMANN, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris 2005, pp. 48-50.

¹⁵⁰ *Ep. syn.* : Εἰ δέ τις μὴ πεισθεῖη τοῖς λεχθεῖσιν, ὡς αἰρετικὸν αὐτὸν ἀναθεματισθῆναι καὶ εἶναι ἀκοινωνητὸν καὶ κεχωρισμένον τῆς ἐκκλησίας, trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 281. Mardirossian voit ici une distinction entre deux degrés répressifs, l'excommunication simple et l'exclusion de l'Église, un procédé juridique propre aux canons des conciles subordinatienistes (*ibid.*, pp. 148-150).

¹⁵¹ Voir H. INGLEBERT, *L'histoire des hérésies chez les hérésiologues*, dans B. POUDERON – Y.-M. DUVAL, *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Théologie historique 114, Paris 2001, pp. 105-125. Sur la représentation de l'hérésie, voir A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque : II^e-III^e siècles*, 2 vols., Paris 1985-1986 ; E. IRICINSCHI – H. ZELLENTIN (éds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen 2008 ; F. MASSA, « 'Mysteries' and 'heresies' between practices and notions », *Religion in the Roman Empire* 4, 2018, pp. 275-288 ; sur la réflexion historiographique, A. L. B., *Orthodoxie et hérésie aux premiers siècles dans l'historiographie récente*, dans S. ELM – É. REBILLARD – A. ROMANO (éds.), *Orthodoxie, christianisme, histoire = Orthodoxy, christianity, history*, Collection de l'École française de Rome 270, Rome 2000, pp. 303-319.

¹⁵² Voir F. WINKELMANN, « Einige Aspekte der Entwicklung der Begriffe Häresie und Schisma in der Spätantike », *Koinonia* 6, 1982, pp. 89-109 ; cf. M. SIMON, *From Greek haireisis to Christian Heresy*, dans W. R. SCHOEDEL – R. L. WILKEN, *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In honorem Robert M. Grant*, Théologie historique 53, Paris 1979, pp. 101-116.

définition canonique, mais de réagir à la question concrète posée par Amphiloque au sujet du re-baptême¹⁵³ : « ... une hérésie (αἵρεσις), comme celle des Manichéens, des Valentiniens et des Marcionites et enfin celle des Pépuziens eux-mêmes, car la différence porte tout droit sur la foi même en Dieu (περὶ αὐτῆς τῆς εἰς Θεὸν πίστεως) »¹⁵⁴.

Alors que Basile interprète « hérésie » comme une déviance dans la foi, les canons du concile de Gangres montrent qu'au milieu du IV^e siècle le terme d'« hérésie » pouvait également être appliquée à une déviance dans le comportement ascétique et social. Il n'est pas à exclure que le mot « hérésie » ait pu être appliqué aux Eustathiens par l'assemblée de Gangres à cause de son poids polémique, renforcée qu'il était par une proclamation solennelle d'anathème dans chacun de ses canons. Il faut enfin remarquer que les pères conciliaires n'ont pas voulu interdire l'ascèse en tant que telle, mais seulement une de ses formes. C'est ce qui ressort de l'Épilogue qui justifie par une attitude morale inacceptable des accusés les restrictions imposées : « Cela, nous l'écrivons, non pas pour retrancher ceux qui veulent, au sein de l'Église de Dieu (ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ), pratiquer l'ascèse selon les Écritures, mais [pour retrancher] ceux qui prennent pour fondement l'ascèse pour s'enorgueillir et qui se vantent aux dépens de ceux qui mènent une vie plus ordinaire... »¹⁵⁵.

II.6. Laodicée (entre 360 et 380)

Les 59 ou 60 canons de Laodicée posent un problème du point de vue historique¹⁵⁶. À part un préambule qui informe que le concile s'est tenu à Laodicée en Phrygie Pacatienne et que ses participants sont venus de différentes provinces du

¹⁵³ WINKELMANN, « Einige Aspekte » [n. 152], p. 100, a raison de souligner que la définition de Basile n'a reçu son poids que postérieurement, quand elle était reprise par les collections canoniques. La *Lettre* 188 de Basile correspond aux canons 1-16 parmi ceux qui lui sont attribués, voir OHME, *Sources* [n. 13], pp. 97-103.

¹⁵⁴ Bas., ep. 188,1 (= can. 1,1), éd. et trad. JOANNOU, *Discipline générale antique* [n. 59], II, p. 95 ; dans le passage précédant de la même lettre, Basile établit plus longuement la différence entre hérésie, schisme et « conventicule » (παρρασυναγωγῆ) : « [le nom] d'hérésies, pour ceux qui ont rompu totalement [avec l'église] et ont adopté une foi étrangère à la sienne (κατ'αὐτὴν τὴν πίστιν ἀπηλλοτριωμένους) ; de schismes, pour ceux qui se sont mis en désaccord avec les autres pour des raisons d'administration ecclésiastique ou sur des questions faciles à régler ; de conventicules, aux assemblées réunies en faveur des prêtres ou des évêques insoumis par des gens ignares » (trad. JOANNOU, *ibid.*, p. 94).

¹⁵⁵ Trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 287. Voir DE CHURRUCÀ, « L'anathème » [n. 137], pp. 267-269, pour la présence d'éléments de caractère subjectif (prétexte de piété, mépris, bienveillance) dans les canons de Gangres.

¹⁵⁶ Dans certaines collections, les canons 59 et 60 forment un seul canon. Éd. et trad. française : JOANNOU, *Discipline générale antique* [n. 59], I,2, pp. 130-155 ; MARDIROSSIAN, *La collection*

diocèse de l'Asie¹⁵⁷, les canons ne sont accompagnés ni d'une liste d'évêques, ni d'une lettre synodale, ni d'une indication de date. Le concile est toutefois mentionné vers 430 par Théodoret de Cyr¹⁵⁸. Si les circonstances du concile sont inconnues, on maintient que l'assemblée fut de tendance arienne et qu'elle a eu lieu entre 360 et 380¹⁵⁹. Selon M. Simon, le concile était dirigé contre les pratiques judaïsantes des chrétiens de la Phrygie¹⁶⁰.

La forme des canons est particulière puisque chacun d'eux se présente comme une seule phrase qui rappelle un abrégé ou un titre. De plus, les savants ont remarqué que les 60 canons se répartissent en deux groupes quant à la formule, les canons 1 à 19 employant Περί τοῦ... (« Au sujet de... »), et les canons 20 à 59 employant Ὅτι οὐ δεῖ... (« Qu'il ne faut pas... »)¹⁶¹. On peut ajouter qu'il y a également une différence quant à la terminologie qui dénotent les membres de la communauté : on se réfère aux « fidèles » (πιστοί, can. 7 ; 9 ; 19) et à « ceux de l'Église » (οἱ τῆς ἐκκλησίας, can. 9 ; 10) dans les canons de la première partie, mais aux « chrétiens » (χριστιανοί, can. 29-31 ; 34 ; 35 ; 53) dans la deuxième. De même, le premier groupe recourt au terme ἐπιστρέφω (can. 7 ; 8) pour exprimer le passage d'un camp à un autre, tandis que le deuxième utilise « devenir chrétien » (χριστιανὸς γίνεσθαι, can. 31). On est donc en présence de deux séries de textes,

canonique [n. 6], pp. 300-315. Cf. HEFELE – LECLERCQ, *Histoire des conciles* [n. 33], I.2, pp. 989-1028 ; OHME, *Sources* [n. 13], p. 47-49 ; MARDIROSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 117-132 ; U. HUTTNER, *Early Christianity in the Lycus Valley*, Leiden-Boston 2013, pp. 291-314.

¹⁵⁷ Sur le préambule, voir OHME, *Sources* [n. 13], p. 47. HUTTNER, *Early Christianity* [n. 156], p. 293, estime qu'il y avait 100 ou plus d'évêques présents au concile. Sur l'importance de Laodicée en tant que métropole de *Pacatiana*, voir *ibid.*, pp. 276-279 ; 291-293.

¹⁵⁸ Thdt., *Col.* 2,8 (PG 82, col. 614), qui se réfère au can. 35 au sujet de la vénération des anges.

¹⁵⁹ SCHWARTZ, « Die Kanonensammlungen » [n. 10], p. 195. MARDIROSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 117, reconstitue ainsi, hypothétiquement, les faits : « Les canons de Laodicée constituent une petite compilation locale dont l'apparition en 363/364 résulta d'une lutte féroce opposant deux factions rivales au sein du courant subordinatianiste radical. Ses auteurs sont les « temporistes » (χρονῖται) qui, à l'occasion d'un concile réuni pour condamner Aèce d'Antioche, le chef du parti anoméen, élaborèrent un groupe de canons pour tenter d'affermir leur mouvement ». Le concile aurait été rassemblé par Théodose de Philadelphie (*ibid.*, pp. 125-129). OHME, *Sources* [n. 13], p. 47, indique « before 380 » pour la date. Huttner ignore complètement la problématique arienne en parlant simplement de « the mainstream church » (cf. HUTTNER, *Early Christianity* [n. 156], p. 299). Pour la variété des courants chrétiens en Asie, cf. S. DESTEPHEN, *Les courants religieux en Asie Mineure (IV^e-VII^e s.)*, dans A. Z. RUGGIU (éd.), *Le abitazioni dell'insula 104 a Hierapolis di Frigia*, Hierapolis di Frigia XII, Istanbul 2019, p. 655-663 : 656-658.

¹⁶⁰ M. SIMON, *Vernus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Paris 1948, pp. 382 : « Les canons du Concile de Laodicée sont parmi les plus précisément anti-juifs de toute la littérature conciliaire », en citant également, parmi d'autres, les canons 7, 35 et 36 qui ne sont pas explicitement dirigés contre des pratiques judaïsantes. Voir aussi ci-dessus, n. 183.

¹⁶¹ Les canons 46-48 commencent par Ὅτι δεῖ...

une sorte de résumé-recueil qui remonte peut-être à deux synodes tenus à Laodicée¹⁶².

C'est la première fois que nous voyons des catégories religieuses clairement distinguées et nommées par les législateurs ecclésiastiques. Parmi d'autres canons qui décrètent sur la pénitence, la liturgie, les ordinations et les mœurs, il y en a dix qui parlent des hérésies et d'hérétiques (αἱρετικοί, αἵρεσις), quatre qui mentionnent juifs ou pratiques judaïsantes (Ἰουδαῖοι, ἰουδαῖζειν, ἰουδαῖσταί), et cinq qui traitent les pratiques associées au paganisme (Ἑλληνας, ἔθνη).

Il est évident qu'il était important pour les auteurs (ou compilateurs) des canons d'établir des frontières contre les « hérétiques » ou contre les pratiques considérées comme « hérétiques »¹⁶³. On défend aux hérétiques d'entrer à « la maison de Dieu » (τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ), « tant qu'ils persévèrent dans l'hérésie » (ἐπιμένοντας τῇ αἵρέσει, can. 6). Ils sont « étrangers à Dieu » (ἄλλότριοι τοῦ θεοῦ, can. 34). Au moment de rejoindre l'Église, ils doivent « anathématiser toute hérésie (ἀναθεματίσαι πᾶσαν αἵρεσιν), et spécialement celle où ils étaient enfermés » (can. 7). « Ceux de l'Église (τοὺς τῆς ἐκκλησίας) » ne doivent pas « aller dans les cimetières (τὰ κοιμητήρια) ou dans ce qu'on dénomme les *martyria* (τὰ λεγόμενα μαρτύρια¹⁶⁴) de n'importe quels hérétiques (πάντων τῶν αἱρετικῶν) pour la prière ou pour la consolation » (can. 9). Il ne faut pas non plus « abandonner les martyrs du Christ et s'en aller vers les pseudomartyrs, c'est-à-dire ceux des hérétiques (ψευδομάρτυρας τοῦτ' ἔστιν αἱρετικῶν) » (can. 34)¹⁶⁵. De plus, on ne doit pas

¹⁶² L'impression est renforcée par la présence des doublets comme can. 10 et 31 (mariage avec les hérétiques), et can. 9 et 34 (vénération des martyrs des hérétiques), ainsi que par « la parenté quant à leur contenu, des canons 3 ; 4 ; 7 ; 8 ; 20 de Laodicée avec les canons de Nicée 2 ; 17 ; 8 ; 19 ; 18 », JOANNOU, *Discipline générale antique* [n. 59], I.2, p. 128. La présence des deux séries différentes n'est pas prise en compte par HUTNER, *Early Christianity* [n. 156], dans sa discussion.

¹⁶³ Pour une analyse des canons de Laodicée contre les hérétiques, voir MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 2], pp. 203-211.

¹⁶⁴ Plusieurs autres canons de Laodicée emploient λεγόμενον ou λεγόμενα (« ce qu'on dénomme ») pour suggérer que les termes ont été injustement usurpés : τὰς λεγομένας ἡμιολίας (« la moitié en sus », can. 4, à propos de l'usure pratiquée par les prêtres) ; τοὺς λεγομένους παρ' αὐτοῖς πιστοὺς (« ceux qui, chez eux, se disent fidèles », can. 7, au sujet des hérétiques) ; τῶν λεγομένων Φρυγῶν (« ceux que l'on dénomme Phrygiens », can. 8) ; τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας (« celles qu'on dénomme *presbytides* », can. 11) ; τὰς λεγομένας ἀγάπας (« ce qu'on appelle les agapes », can. 28) ; τὰ λεγόμενα φυλακτήρια (« ce qu'on appelle des phylactères », can. 36), trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 303 ; 305 ; 309 ; 311. Sur ce procédé rhétorique, cf. G. BARTELINK, *Repression von Häretikern und anderen religiösen Gruppierungen im späteren Altertum, in der Sprache widerspiegelt*, dans A. C. GELJON – R. ROUKEMA (éds.), *Violence in Ancient Christianity. Victims and Perpetrators*, Supplements to VChr 125, Leiden-Boston 2014, pp. 185-197 : 188.

¹⁶⁵ La suite du can. 34 interdit d'aller « vers les susdits hérétiques devenus évêques ». D'après MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 205, n. 394, sont ici dénoncés les Montanistes qui vénéraient leurs propres martyrs (voir Eus., *h.e.* 5,18,6-7, où est cité un certain Apollon, écrivain

« prier avec des hérétiques ou des schismatiques » (αἱρετικοῖς ἢ σχισματικοῖς, can. 33), ni recevoir d'eux des eulogies (εὐλογίας λαμβάνειν, can. 32), ni « faire de mariages » avec eux (can. 31 ; pareillement le can. 10). Il est enfin interdit de « recevoir des envois [de présents] festifs (τὰ πεμπόμενα ἐορταστικά) » de la part « des juifs et des hérétiques (παρὰ τῶν Ἰουδαίων ἢ αἱρετικῶν) », de même que de « célébrer des fêtes avec eux » (συνεορτάζειν, can. 37).

Étant donné que le contexte historique du concile est inconnu, il est difficile d'interpréter ces interdictions. Le seul canon qui parle des hérétiques et des schismatiques comme de deux catégories différentes (can. 33) n'en donne aucune définition. Deux canons précisent l'appartenance des hérétiques pour définir les modalités de leur réception à « l'Église ». Ainsi, le can. 7 parle des Novatiens, des Photiniens¹⁶⁶ et des Quartodécimans, tandis que le can. 8 est dédié à « ceux que l'on dénomme Phrygiens », c'est-à-dire les Montanistes. Si à ceux qui viennent du premier groupe il suffit, après avoir anathématisé les hérésies, de réciter les symboles de la foi¹⁶⁷, les « Phrygiens » devront « être instruits et baptisés (κατηχεῖσθαι τε καὶ βαπτίζεσθαι) »¹⁶⁸. Aussi bien les uns que les autres « se convertissent » (ἐπιστρέφομένους, can. 7 ; ἐπιστρέφοντας, can. 8) en venant à « l'Église de Dieu ». Si à Ancyre (can. 5 et 6) et à Nicée (can. 12) les termes ἐπιστροφή et ἐπιστρέφομαι étaient liés à la conversion de l'esprit et de la volonté, de même qu'à la notion du repentir (μετάνοια), à Laodicée ils semblent avoir un sens plus concret de rejoindre la communauté en venant des hérésies. Dans le can. 31, la conversion d'un hérétique est exprimée encore plus clairement : au lieu de donner aux hérétiques un fils ou une fille en mariage, il faut « plutôt les recevoir, pourvu qu'ils promettent de devenir chrétiens (χριστιανοὶ γίνεσθαι) ».

Si on regarde le vocabulaire, l'hérétique n'est donc pas considéré comme chrétien. Dans un article bien documenté, J. Bouffartigue avait répertorié les expres-

antimontaniste III^e siècle). Ailleurs (*b.e.* 5,16,22) Eusèbe cite un autre auteur, anonyme, qui parle également de τῶν ἀπὸ τῆς τῶν Φρυγῶν αἱρέσεως λεγομένων μαρτύρων, ce qui rappelle le vocabulaire des canons 8 et 9 de Laodicée. HUTTNER, *Early Christianity* [n. 156], pp. 299-300, pense aux martyrs des Novatiens.

¹⁶⁶ HEFELE – LECLERCQ, *Histoire des conciles* [n. 33], I,2, p. 1000, considère que « Photiniens » est une interpolation plus tardive ; cf. HUTTNER, *Early Christianity* [n. 156], pp. 294-296.

¹⁶⁷ Le grec dit bien au pluriel, τὰ τῆς πίστεως σύμβολα. LAMPE, *Lexicon* [n. 65], *s.v.* σύμβολον, p. 1282, indique « ritual formula ... hence creed » en référence au can. 7 de Laodicée. Sur le lien entre renonciation à l'erreur et profession de la foi droite, voir PERRIN, *Le témoignage* [n. 50], pp. 75-78.

¹⁶⁸ Le fait que dans les can. 7 et 8 αἵρεσις est utilisé indifféremment aussi bien pour des cas moins graves que pour les « Phrygiens » qu'il faut rebaptiser montre que le mot n'a pas le sens plus strict de « déviation de la foi », cf. HEFELE – LECLERCQ, *Histoire des conciles* [n. 33], I,2, p. 999. « Phrygiens » est un terme ethnique, alors que « Novatiens » et « Photiniens » font référence à leurs fondateurs. Pour un traitement différent appliqué aux différents groupes des hérétiques, cf. aussi les can. 8 et 19 de Nicée (voir la n. 114 ci-dessus).

sions ἐπιστρέφομαι et χριστιανὸν γενέσθαι parmi celles qui pouvaient signifier le passage du paganisme au christianisme¹⁶⁹. Il semble que dans les canons de Laodicée ces expressions sont employées précisément dans ce sens, « devenir chrétien », malgré le fait que dans la perspective qui est la nôtre on parlerait plutôt du passage d'un groupe chrétien appartenant à un certain courant, à un autre groupe chrétien qui appartient à un autre courant.

On a l'impression que pour l'assemblée de Laodicée (ou le rédacteur des canons), le danger principal des hérésies était perçu dans le mélange dans la vie quotidienne, une cohabitation où les gens accomplissaient ensemble leurs rites de dévotion, partageaient la table des fêtes et les foyers familiaux. Une situation semblable apparaît dans les dispositions qui interdisent le contact avec les juifs¹⁷⁰. Ainsi, les chrétiens ne doivent pas « judaïser » (ἰουδαΐζειν) en se reposant le samedi, mais doivent se reposer le dimanche « en tant que chrétiens (ὡς χριστιανοί) » ; s'ils se trouvent « judaïsants » (ἰουδαΐσταί), « qu'ils soient anathèmes (ἔστωσαν ἀνάθεμα) auprès du Christ » (can. 29). Le can. 37 interdisant les fêtes communes avec les juifs et les hérétiques a déjà été mentionné plus haut. Le canon suivant dispose sur une fête juive précise, Pessah : « Qu'on ne doit pas recevoir des azymes (ἄζυμα) de la part des juifs (παρὰ τῶν Ἰουδαίων) ni prendre part à leurs impiétés (κοινωνεῖν ταῖς ἀσεβείαις αὐτῶν) » (can. 38)¹⁷¹. Si tous ces trois canons (can. 29 ; 37 ; 38) appartiennent à la deuxième partie des canons, le can. 16, appartenant à la première partie, réagit également contre les pratiques « judaïsantes », sans que le vocabulaire se référant aux juifs soit employé. Au sujet du sabbat, il prescrit ainsi de lire les évangiles « avec d'autres Écritures », laissant supposer que les Écritures juives étaient lues par certains chrétiens en ce jour de repos pour les juifs¹⁷².

Ce sont les occurrences uniques de ἰουδαΐζειν et ἰουδαΐσταί dans les canons grecs du IV^e siècle. Le terme ἰουδαΐζειν, apparu dans le contexte du judaïsme hellénistique, est venu dire chez les chrétiens une variété d'affinités, réelles ou imaginaires, avec les juifs. Le mot fut appliqué aussi bien à l'adoption de mode de vie juif par un chrétien qu'à un hérétique qui aurait nié la divinité du Christ¹⁷³. À Laodicée, le mot intervient dans un seul canon (can. 29) pour désigner le com-

¹⁶⁹ BOUFFARTIGUE, *Par quels mots* [n. 45], pp. 25-26 ; 28.

¹⁷⁰ Cf. F. J. E. HOSANG BODDENS, *Establishing Boundaries* [n. 8], pp. 91-102 ; P. R. TREBILCO, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge 1991, pp. 101-103.

¹⁷¹ Trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 311.

¹⁷² W. RORDORE, *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*, Traditio christiana 2, Neuchâtel 1972, p. 49, n. 2, souligne à juste titre que le sens du canon n'est pas clair : « La lecture des Évangiles est-elle ordonnée ou défendue, le jour du sabbat ? ».

¹⁷³ Voir LAMPE, *Lexicon* [n. 65], s.v. Ἰουδαΐζω, p. 674 ; V. DÉROCHE, *RLAC*, XIX, 2001, s.v.

portement des chrétiens qui observent le repos juif du samedi¹⁷⁴. C'est dans le même canon que ces mêmes chrétiens sont appelés *ιουδαϊσταί*, une forme beaucoup plus rare puisqu'elle ne se rencontre que seulement deux autres fois à l'époque patristique¹⁷⁵.

Dans les dispositions des canons 37 et 38 sur la participation aux fêtes juives, ce vocabulaire de « judaïser » n'intervient pas. En revanche, y sont clairement évoquées les fêtes communes. C'est la première fois qu'apparaît la problématique juive, si on fait l'exception des décrets sur la date de Pâques à Nicée et à Antioche. Le souci de se démarquer des pratiques juives correspond aux autres attestations de ce que W. Kinzig a récemment appelé le philosémitisme, un phénomène de l'attraction pour le judaïsme de la part des chrétiens, repérable à partir de la deuxième moitié du IV^e siècle¹⁷⁶. Attesté surtout en Syrie, Palestine et Mésopotamie, mais également dans d'autres régions, y compris l'Occident, il pouvait se manifester dans la vie au quotidien (fêtes, mariages mixtes, consultation de médecins) ou dans l'observance ou participation aux certains rites juifs¹⁷⁷. Dans

« Judaïzantes », coll. 130-142 (certaines de ses assertions sont toutefois discutables) ; cf. S. MASON, « Jews, Judaeans, Judaizing, Judaism: Problems of Categorization in Ancient History », *JSJ* 4, 2007, pp. 457-512 ; A. LE BOULLUEC, *Arius judaïzans ? Crise de mutation et signe de séparation ?*, dans S. C. MIMOUNI – B. POUDERON (éds.), *La croisée des chemins revisitée. Quand l'Église » et la « Synagogue » se sont-elles distinguées ? Actes du colloque de Tours, 18-19 juin 2010*, Paris 2012, pp. 299-319.

¹⁷⁴ Cf. la traduction de *ιουδαΐζειν* dans ce canon par RORDORF, *Sabbat* [n. 172], p. 89 : « se comporter comme des Juifs ».

¹⁷⁵ Dans *Const. app.* 2,21,2 et *Adam.*, *dial.* 2,15 ; voir LAMPE, *Lexicon* [n. 65], *s.v.* *Ἰουδαϊστής*, p. 675. Le *TLG* ne livre pas d'autres occurrences non plus.

¹⁷⁶ W. KINZIG, *Juden und Christen in der Antike. Trennungen, Transformationen, Kontinuitäten und Annäherungen*, dans R. HVALVIK – J. KAUFMAN (éds.), *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and Middle Ages. Studies in Honour of Professor Oskar Skarsaune on his 65th Birthday*, Trondheim 2011, pp. 129-156 : 139-147. En réagissant aux modèles décrivant les relations entre juifs et chrétiens dans l'Antiquité comme « parting (or non-parting) of the ways », Kinzig souligne la complexité de la dynamique des interactions entre ces deux groupes religieux, en en proposant une typologie de séparation, de transformation, de continuité et de rapprochement. D'après Kinzig, ce philosémitisme aurait réapparu après un certain silence constaté dans les sources du III^e – première moitié du IV^e siècle, alors que pour SIMON, *Vernus Israel* [n. 160], p. 383, il y avait une continuité ininterrompue des interactions entre juifs et chrétiens. Voir aussi S. MORLET, *L'antijudaïsme chrétien au IV^e siècle. À propos de quelques idées reçues*, dans BASLEZ, *Chrétiens persécuteurs* [n. 36], pp. 163-188 ; JAFFÉ (dir.), *Juifs et chrétiens* [n. 5].

¹⁷⁷ Le cas le mieux connu sont les huit discours de Jean Chrysostome *Contre les juifs*, prononcés à Antioche entre 386 et 387, cf. R. L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews. Rhetoric and Reality in the Late 4th Century*, Berkeley-Los Angeles-London 1983. Mais il existe bien d'autres cas, voir de nombreuses références répertoriées par KINZIG, *Juden und Christen* [n. 176], pp. 139-147. La législation impériale réagit également en interdisant les unions mixtes entre juifs et chrétiens (*CTb* 16,8,6 de 329 [?] ; 3,7,2 = 9,7,5 de 388), la circoncision d'autres personnes que les enfants juifs

les canons de Laodicée, les frontières entre chrétiens et juifs sont dessinées en matière de rite (observance du sabbat, lecture liturgique) et de fêtes¹⁷⁸. Ces frontières ne font qu'un avec d'autres, celles contre les hérétiques et celles contre les païens.

En effet, faisant suite aux deux canons sur la participation aux fêtes des hérétiques et des juifs, le can. 39 interdit les fêtes « avec des païens » : « Qu'on ne doit pas célébrer des fêtes avec des païens (Ἑλλησι συνορτάζειν) ni prendre part à leur athéisme (κοινωνεῖν τῇ ἀθεότητι αὐτῶν) » (can. 39)¹⁷⁹. Curieusement, une autre disposition mentionnant les païens interdit aux clercs et en général à « un chrétien ou laïc (ὄλως χριστιανὸν ἢ λαϊκόν) » les bains communs avec des femmes, « car c'est là le premier motif de blâme chez les païens (παρὰ τοῖς ἔθνεσιν) » (can. 30)¹⁸⁰. L'usage commun des bains entre hommes et femmes est bien attesté dans l'Antiquité, de même que le fait que c'était mal vu par les moralistes de toutes les appartenances religieuses¹⁸¹. Il est plus intéressant de voir ici que l'interdiction de promiscuité est justifiée par une mauvaise réputation « chez les païens », malgré le fait qu'il n'est pas tout à fait clair si les païens blâment les bains communs avec de femmes en général, ou spécialement quand il s'agit des chrétiens. On pourrait se demander s'il y a une différence entre, d'un côté, les Ἕλληνες avec lesquels on partage les fêtes et, de l'autre, les ἔθνη qui blâment les bains communs, ou si les deux sont synonymes pour signifier « païens ». Peut-être le mot Ἕλληνες a la fonction de bien distinguer qu'il s'agit des fêtes « grecques » et non pas juives, ces dernières étant traitées dans un autre canon, tandis que le mot ἔθνη pourrait inclure plus généralement tous ceux qui ne sont pas chrétiens.

(CTb 16,9,1 de 325 ; 3,1,5 de 384 ; 16,8,22 de 415) et la possession d'esclaves chrétiens par les juifs (CTb 16,8,22 de 415), voir R. DELMAIRE, *Introduction*, dans *Code théodosien, Livre XVI*, Sources chrétiennes 497, Paris 2005, pp. 11-107 : 94-99 ; GAUDEMET, *La politique religieuse impériale* [n. 27], pp. 43-49.

¹⁷⁸ Les préoccupations des législateurs impériaux sont tout autres (voir la note précédente), celles qui relèvent des affaires réglées par le droit civil ; le terme *indaizantes* n'y apparaît pas.

¹⁷⁹ Trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 311. Le danger est vu dans « l'athéisme » (ἀθεότης) des païens, alors que dans le cas des juifs c'étaient leurs « impiétés » (ἀσέβεια, can. 38). Le titre du can. 39 porte un sens un peu différent du canon lui-même : Περὶ τοῦ μὴ συνορτάζειν χριστιανούς τοῖς ἐλληνίζουσιν. Le dernier terme n'intervient pas ailleurs dans les canons de Laodicée, mais il est aussi utilisé dans le titre du can. 6 du concile d'Ancyre, voir ci-dessus, n. 84. Serait-ce un signe d'une main du rédacteur de la collection canonique ? Sur la concurrence des fêtes païennes subie par les fêtes chrétiennes, voir HARL, *La dénonciation des festivités profanes* [n. 69], pp. 132-133.

¹⁸⁰ Trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], 309.

¹⁸¹ Cf. J. MARQUARDT, *Das Privatleben der Römer*, I, 2^e éd., Leipzig 1886 (réprod. Darmstadt 1975), pp. 282-283 ; A. BERGER, *Das Bad in der byzantinischen Zeit*, Miscellanea Byzantina Monacensia 27, München 1982, pp. 21-84 (pp. 34-45 : « Kirche und Bad ») ; M.-F. BOUSSAC – S. DENOIX – T. FOURNET – B. REDON (dir.), *25 siècles de bain collectif en Orient : Proche Orient, Égypte et péninsule Arabique*, 4 vols., Le Caire 2014 (non consulté).

Deux canons enfin sont souvent mentionnés dans l'historiographie parmi les exemples législatifs interdisant des pratiques païennes, malgré le fait que les canons eux-mêmes n'emploient pas de catégories religieuses : le can. 35 qui défend d'« invoquer des anges (ἀγγέλους ὀνομάζειν) et [leur] faire des synaxes », cette pratique étant en effet « une idolâtrie cachée (κεκρυμμένη εἰδωλολατρεία) », et le can. 36 qui interdit aux clercs d'être « magiciens ou enchanteurs ou mathématiciens ou astrologues » et de « faire ce qu'on appelle des phylactères (φυλακτήρια¹⁸²) ». En revanche, pour M. Simon ces deux canons étaient clairement dirigés contre des pratiques juives de la vénération des anges et du port de *tephelim*¹⁸³. Or, si on n'arrive pas à trancher s'il s'agit vraiment des pratiques juives ou des pratiques païennes, c'est que ces pratiques étaient connues aussi bien parmi les uns que les autres, et aussi parmi les chrétiens, comme en témoignent ces canons-mêmes¹⁸⁴. En interdisant la vénération des anges et le port des phylactères, les rédacteurs des canons veulent en réalité tracer des frontières et affermir une identité chrétienne distincte de toutes les autres, qu'elles soient juives, païennes ou hérétiques.

L'identité affermie, contre toutes les autres, est celle de « l'Église ». Celui en effet qui n'obéit pas aux décrets du concile abandonne « la gloire de Dieu et son Église » et mérite un anathème (ἔστω ἀνάθεμα), « car il a abandonné notre Seigneur Jésus-Christ le Fils de Dieu » (can. 35) ; ils seront « jetés hors de la sainte Église » (can. 36). Le terme ἐκκλησία dans le sens institutionnel ne se trouve que dans les canons portant sur les hérétiques¹⁸⁵. C'est aussi le cas de l'expression

¹⁸² Trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], 309-311. Un phylactère est une amulette, un objet tenu « pour avoir des vertus protectrices contre la maladie, le sort, le mauvais œil, l'envie, etc., que l'on portait sur soi ou dont on parait la personne, l'animal ou la chose (en particulier les maisons) à protéger », S. KAUFFMANN, *Obtenir son salut : quel objet choisir ? La réponse du christianisme*, dans C. DELATTRE (éd.), *Objets sacrés, objets magiques de l'Antiquité au Moyen Âge*, Paris 2007, pp. 117-140 : 118. L'auteure montre les procédés dialectiques par lesquels les chrétiens ont transformé le sens du mot φυλακτήριον « d'un objet protecteur 'païen' à un objet 'protecteur' chrétien » (*ibid.*, p. 117) qui peut désigner, lui, de façon positive et métaphorique, un moyen de protection (par les sacrements, le jeûne, la prière) ; le terme sera finalement aussi appliqué aux reliquaires. Pour l'histoire du mot φυλακτήριον et un riche dossier documentaire, voir G. J. M. BARTELINK, *Φυλακτήριον-phyllacterium*, dans *Mélanges Christine Mohrmann. Nouveau recueil*, Utrecht 1973, pp. 25-60.

¹⁸³ SIMON, *Verus Israel* [n. 160], p. 382, n. 3 ; p. 430 ; cf. BARTELINK, *Φυλακτήριον* [n. 182], p. 31.

¹⁸⁴ Cf. KAUFFMANN, *Obtenir son salut* [n. 182] ; R. CLINE, *Ancient Angels. Conceptualizing Angels in the Roman Empire*, Religions in the Greco-Roman World 172, Leiden-Boston 2011 (pp. 142-146 sur les canons 35 et 36 de Laodicée) ; J. C. ARNOLD, *The Footprints of Michael the Archangel. The Formation and Diffusion of a Sainly Cult, c. 300-c. 800*, New York 2013 (pp. 59-60 sur le canon 35 de Laodicée) ; U. HUTTNER, « Engelsmagie und Engelsvisionen in der Spätantike », *JbAC* 61, 2018, pp. 101-116.

¹⁸⁵ Can. 8 ; 35 (ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) ; 36 (ἅγια ἐκκλησία). Par le can. 11, on interdit la fonction des « presbytides » (πρεσβύτιδας) « dans l'Église », certainement en référence à une pratique considérée comme hérétique, même si elle n'est pas identifiée comme telle.

« ceux de l'Église » (οἱ τῆς ἐκκλησίας) qui apparaît dans les can. 9 et 10. L'appellation de *χριστιανοί*, « chrétiens », une exception parmi les canons grecs du IV^e siècle, n'apparaît que dans la deuxième série des canons de Laodicée, toujours en opposition soit aux juifs (can. 29), soit aux païens (τὰ ἔθνη, can. 30), soit aux hérétiques (can. 31 ; 34 ; 35). Une seule fois les chrétiens sont traités sans opposition religieuse, et c'est quand il faut leur rappeler la dignité de leur nom : « Que des chrétiens (*χριστιανοί*) qui vont à des mariages ne doivent pas se trémousser ou danser, mais banqueter ou déjeuner avec dignité (*σεμνῶς*), comme il sied à des chrétiens (*καθὼς πρέπει χριστιανοῖς*) » (can. 53)¹⁸⁶.

À Laodicée, on est ainsi en présence d'une taxonomie religieuse, qu'elle y soit mise intentionnellement ou non par les législateurs. D'un côté, il y a des chrétiens (ou « ceux de l'Église »), et à l'opposé, des hérétiques, des juifs et des païens. Si on regarde la répartition de ces trois groupes à l'intérieur des deux séries de canons, on s'aperçoit que les hérétiques sont présents dans les deux. Les « judaïsants » ne sont mentionnés que dans les canons du deuxième groupe. Le can. 16 sur la lecture des évangiles, appartenant au premier groupe des canons, n'utilise en effet pas de vocabulaire explicite se référant aux juifs, sauf la mention du sabbat. Les pratiques associées au paganisme ne sont abordées, elles aussi, que dans les canons du deuxième groupe. Pour être plus précis, il faut donc dire que les trois groupes, hérétiques, juifs (ou judaïsants) et païens, apparaissent seulement dans la deuxième série des canons, formant en outre un bloc qui contient les canons 29 à 39 à l'intérieur de ce groupe.

La volonté de se démarquer des trois groupes est encore renforcée par trois proclamations d'anathème (*ἔστω / ἔστωσαν ἀνάθεμα*), une fois contre les judaïsants (can. 29), une fois contre ceux qui s'en vont auprès des martyrs des hérétiques (can. 34) et une fois contre ceux qui s'adonnent à l'idolâtrie des anges (can. 35)¹⁸⁷. Ainsi, contrairement aux canons de Gangres où les anathèmes ont été dirigés contre des pratiques ascétiques rigoristes, à Laodicée ils sont appliqués contre des actes cultuels associés à un des trois groupes dissidents (judaïsants, hérétiques, païens)¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Trad. MARDIROSSIAN, *La collection canonique* [n. 6], p. 313.

¹⁸⁷ Les anathèmes se trouvent dans le même bloc thématique orienté contre les pratiques « non chrétiennes ». La forme verbale d'anathème apparaît également dans le can. 7 qui oblige les hérétiques qui se convertissent à anathématiser toute hérésie (*ἀναθεματίσαι πᾶσαν αἵρεσιν*).

¹⁸⁸ Par deux fois, les canons de Laodicée mentionnent les ascètes (can. 30 ; can. 24 : « l'ordre des ascètes », *τάγμα τῶν ἀσκητῶν*), un tout nouveau groupe qui apparaît parmi les différents degrés des fonctions ecclésiastiques. Mal vus dans les canons de Gangres, ils ne reçoivent aucun traitement négatif dans les canons de Laodicée.

II.7. Constantinople (381)

Le dernier concile grec du IV^e siècle dont les canons nous sont parvenus est celui de Constantinople en 381, tenu aujourd'hui pour le deuxième concile « œcuménique »¹⁸⁹. Convoqué par le nouvel empereur Théodose, un Nicéen convaincu après une longue série d'empereurs ariens, le concile devait permettre « à l'ensemble des Orientaux de se rallier à sa politique religieuse »¹⁹⁰. Précédé et suivi d'une série d'édits impériaux, le concile de Constantinople marque une étape importante dans la constitution de l'Église nicéenne impériale¹⁹¹.

Tenu entre mai et juillet 381, le concile a réuni environ 150 évêques orientaux, venant principalement de l'Asie mineure¹⁹². La documentation du concile comprend un symbole¹⁹³, quatre canons, une liste des souscriptions et une relation à Théodose. Aux quatre canons de Constantinople les collections canoniques en ont ajouté trois autres¹⁹⁴ : les can. 5 et 6 qui appartiennent au concile de Constantinople de l'année suivante (382) et le can. 7 qui est un extrait d'une lettre du milieu du V^e siècle du patriarche Gennade de Constantinople à Martyrius d'Antioche¹⁹⁵.

¹⁸⁹ Voir PERRONE, *De Nicée à Chalcédoine* [n. 98], p. 59-70 ; ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], pp. 67-69 ; P. MARAVAL, *Le christianisme* [n. 31], p. 341-345.

¹⁹⁰ MARAVAL, *Le christianisme* [n. 31], p. 342.

¹⁹¹ Cf. GAUDEMET, *La politique religieuse impériale* [n. 27], pp. 12-19 ; W. KINZIG, « Herrschaft und Bekenntnis. Überlegungen zur imperialen Normierung des christlichen Glaubens in der Spätantike », *HZ* 303, 2016, pp. 621-642 (p. 638 : « Wir haben es demnach hier mit einem grundsätzlich neuen Selbstverständnis der religiösen Funktion des Kaisers zu tun, dessen Umrisse sich – wie gesehen – erstmals bei Theodosius I. abzeichneten »).

¹⁹² Le concile d'Aquilée, convoqué par Gratien en cette même année 381, devait être le pendant occidental du concile de Constantinople. Le can. 3 du concile de Constantinople, qui diminue le rôle de l'évêque de Rome, fut très longtemps contesté par les Occidentaux.

¹⁹³ Le symbole n'est connu qu'à travers les actes du concile de Chalcédoine (451), cf. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 21-22.

¹⁹⁴ Éd. et trad. française : JOANNOU, *Discipline générale antique* [n. 59], I.1, p. 45-54 ; ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 86-95. Cf. L'HUILLIER, *The Church of the Ancient Councils* [n. 98], p. 101-142 ; OHME, *Sources* [n. 13], p. 34-38.

¹⁹⁵ Le canon, intitulé « Sur ceux qui passent à l'orthodoxie, comment les recevoir », dépasse le cadre chronologique de notre étude et ne sera pas étudié ici, mais il vaut la peine d'en mentionner quelques passages : « Les Ariens et les Macédoniens ... nous les recevons à la condition qu'ils remettent un document anathématisant toute hérésie (ἀναθεματίζοντας πᾶσαν ἄρεσιν) qui ne pense pas comme pense la sainte Église de Dieu, catholique et apostolique (ἡ ἀγία τοῦ Θεοῦ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία)... . Quant aux Eunomiens qui ne sont baptisés qu'avec une seule immersion ... tous ceux de ces gens qui veulent passer à l'orthodoxie (προστίθεσθαι τῇ ὀρθοδοξίᾳ), nous les recevons comme s'ils étaient des païens (ὡς Ἕλληνας δεχόμεθα) : le premier jour nous les faisons chrétiens (ποιούμεεν αὐτοὺς χριστιανούς), le second jour catéchumènes, le troisième jour nous les exorcisons en leur soufflant trois fois sur le visage et sur les oreilles ; nous les instruisons ainsi et

Le premier canon du concile confirme « la profession de foi des Pères (τὴν πίστιν τῶν ἁγίων Πατέρων) réunis à Nicée en Bithynie » en 325 et ordonne d'« anathématiser toute hérésie (ἀναθεματισθῆναι πᾶσαν ἄρεσιν) », dont sept sont ensuite nommées, « celle des Eunomiens, c'est-à-dire des Anoméens, celle des Ariens ou Eudoxiens, celle des Semi-Ariens ou Pneumatomaques, celle des Sabelliens, celle des Marcelliens, celle des Photiniens et celle des Apollinaristes »¹⁹⁶. Si ces groupes sont anathématisés, c'est qu'ils ne professent pas la foi de Nicée. C'est la première fois qu'un canon disciplinaire anathématise une hérésie en tant que doctrine déviante¹⁹⁷ et qu'il donne une liste des hérésies anathématisées, alors que dans les canons des conciles précédents, les hérésies précises étaient traitées du point de vue des modalités qu'il fallait appliquer à ceux qui en revenaient.

Le can. 6 qui provient du concile de Constantinople de l'année suivante est intéressant quant aux groupes religieux puisqu'il utilise une terminologie nouvelle et propose une définition de l'hérésie. Le canon énonce des règles qu'il faut adopter au sujet de ceux qui veulent accuser devant la justice ecclésiastique un évêque. S'il s'agit d'une accusation à titre privé, dit le canon, il ne faut prendre en considération « ni la personne (μήτε πρόσωπον) ni la religion (μήτε τὴν θρησκείαν) » de l'accusateur, car il faut que « celui qui dit avoir subi du tort obtienne justice, quelle que soit sa religion (ὅσας ἂν ἦ θρησκείας) ». Si toutefois il s'agit d'une accusation au sujet des affaires ecclésiastiques, il ne doit pas être possible « à des hérétiques (ἀίρετικοίς) de porter contre les évêques orthodoxes (κατὰ τῶν ὀρθοδόξων ἐπισκόπων) des accusations »¹⁹⁸.

Dans ce passage, deux nouveaux termes interviennent, θρησκεία¹⁹⁹ et ὀρθόδοξος. Utilisé sans adjectif, le mot θρησκεία a ici clairement un sens plus large que « la religion orthodoxe », puisqu'il inclue les « hérétiques » auxquels il est permis de porter une plainte personnelle contre un évêque. Il est même probable que θρησκεία désigne ici toutes les religions, y compris les non-chrétiennes, comme celle des juifs ou celles des païens²⁰⁰. Depuis le Haut Empire en effet le

les faisons rester longtemps à l'Église à entendre les Écritures, et alors nous les baptisons (βαπτίζομεν) », trad. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 95.

¹⁹⁶ Trad. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 87. Pour un bref aperçu des points doctrinaux de chaque groupe condamné, voir L'HUILLIER, *The Church of the Ancient Councils* [n. 98], pp. 112-115.

¹⁹⁷ L'anathème contre des énoncés hérétiques était déjà utilisé auparavant dans le concile de Nicée, mais il s'y trouvait mentionné dans l'exposition de foi (voir n. 120 ci-dessus) et non pas parmi les canons disciplinaires.

¹⁹⁸ Trad. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 91.

¹⁹⁹ Parmi les conciles antérieurs, le mot θρησκεία apparaît seulement dans le can. 11 du concile de Sardique, avec une valeur d'un sentiment religieux et non pas d'un groupe religieux.

²⁰⁰ Ce n'est pas impossible du point de vue juridique puisqu'un non-chrétien pouvait être jugé

mot est devenu un terme générique pour désigner le culte dans son acception la plus large²⁰¹, et les chrétiens se sont emparés du terme pour désigner les religions, aussi bien la leur (au moins à partir du IV^e siècle) que celle des autres²⁰². Mais un parallèle très proche de l'usage du canon 6 du concile de Constantinople se trouve chez Grégoire de Nysse, un des protagonistes aussi bien du concile de 381 que de celui de 382 duquel provient ce canon. Dans le prologue de son *Discours catéchétique* que l'on date entre 381 et 387, Grégoire livre ses considérations sur la méthode d'enseignement chrétien destiné aux différents groupes : « ... il convient d'adapter la catéchèse à la diversité des religions (κατὰ τὰς τῶν θρησκειῶν διαφορὰς), et, tout en visant par l'enseignement le même objectif, d'avoir recours à des arguments variant selon les différents cas ». Grégoire dit ensuite qu'il faudra traiter autrement « l'adepte du judaïsme (ὁ ἰουδαΐζων), autrement « celui qui vit en milieu grec (ὁ τῷ ἑλληνισμῷ συζῶν) », autrement encore « l'Anoméen, le Manichéen... », et toute la série de ceux qui se sont égarés dans l'hérésie (τῶν κατὰ τὰς αἰρέσεις πλανωμένων) »²⁰³. Pour Grégoire, les θρησκείαι englobent dans le sens le plus général tous les groupes religieux, qu'ils soient chrétiens ou non-chrétiens. C'est probablement dans ce sens aussi qu'il faut entendre le terme dans le can. 6 de Constantinople.

Si le mot θρησκεία fut emprunté par les chrétiens au langage religieux grec, une autre situation se dessine avec l'adjectif ὀρθόδοξος qui n'était pas usité dans le domaine non-chrétien dans cette forme. Le verbe ὀρθοδοξέω, au sens de « opiner correctement », est attesté dès Aristote²⁰⁴. Parmi les chrétiens, ὀρθόδοξος et ὀρθοδοξία se rencontrent pour la première fois chez Méthode d'Olympe (III^e

par une instance ecclésiastique. Constantin avait en effet créé « l'*audientia episcopalis*, donnant aux évêques le droit de juger sans appel les causes civiles à l'instar des autorités juives », DELMAIRE, *Introduction* [n. 172], p. 61 ; voir *CTh* 1,27,1-2 (*Code théodosien, I-XV*, Sources chrétiennes 531, Paris 2009, pp. 29-33 ; commentaire : pp. 541-546) ; *Sirm.* 1 (*ibid.*, pp. 471-477). Voir aussi le commentaire de ce passage du can. 6 chez L'HUILLIER, *The Church of the Ancient Councils* [n. 98], p. 127.

²⁰¹ Voir L. FOSCHIA, *Le nom du culte, θρησκεία, et ses dérivés à l'époque impériale*, dans S. FOLLET (éd.), *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)*, Paris 2004, pp. 15-35.

²⁰² Le plus souvent le terme est accompagné d'un adjectif ; d'après les occurrences recensées par FOSCHIA, *Le nom du culte* [n. 201], p. 24, c'est à partir d'Eusèbe de Césarée que le terme est appliqué à la religion chrétienne par les auteurs chrétiens. Dans l'épigraphie, on ne trouve que deux occurrences chrétiennes qui d'ailleurs ne se présentent pas comme telles : une inscription en Thrace mentionnant τῆς τῶν Μακεδονιανῶν θρησκείας et une autre en Phrygie pour une diaconesse τῆς Ἐννεκρῶν θρησκείας, voir *ibid.*, p. 23, avec le renvoi à C. ASDRACHA, « Inscriptions chrétiennes et protobyzantines », *Archaiologikon Deltion* 49-50 (1994-95), 1998, p. 309, n° 134.

²⁰³ Trad. R. Winling, dans GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, Sources chrétiennes 453, Paris 2000, pp. 137-139, légèrement modifiée.

²⁰⁴ Les « opinions vraies » de Platon s'appellent ἀληθεῖς δόξαι (*Men.* 85c).

siècle), mais c'est seulement à partir du IV^e siècle qu'ils commencent à qualifier « fermement la foi de l'Église, par opposition à l'hérésie, ou des jugements en matière de doctrine, ou des écrits, ou des évêques »²⁰⁵. Si le sens de l'expression « évêques orthodoxes » dans le can. 6 ne fait pas de doute, il est plus intéressant qu'elle apparaisse dans la législation canonique, ensemble avec le mot *θηρησιεία*, précisément au moment où des termes analogues latins (*religio*²⁰⁶, *orthodoxi episcopi*) interviennent dans la définition de la religion impériale dans les lois théodosiennes. Ainsi, seulement quelques mois auparavant, la loi du 10 janvier 381 sur les mesures contre les hérétiques (*haereticis*) avait énoncé que la foi de Nicée (*Nicaenae fidei*, ce que stipule également le can. 1 du concile de Constantinople) correspondait à « la religion catholique (*catholicae religionis*) ». De même, « les évêques orthodoxes (*orthodoxis episcopis*) » étaient définis comme ceux « qui tiennent de la foi de Nicée (*qui Nicaenam fidem tenent*) »²⁰⁷. Il serait hardi d'en déduire que la législation impériale a influencé la terminologie des lois ecclésiastiques, mais les analogies mériteraient d'être étudiées plus profondément.

La suite du même can. 6 livre une définition des hérétiques en trois termes²⁰⁸. D'abord, ce sont ceux « qui sont bannis de l'Église (*τῆς ἐκκλησίας ἀποκηρυχθέντας*) », puis ce sont ceux qui « ont été anathématisés par nous (*ὑφ' ἡμῶν ἀναθεματισθέντας*) », c'est-à-dire dans le concile de Constantinople une année auparavant, et troisièmement, ceux « qui prétendent professer la foi saine (*τὴν πίστιν τὴν ὑγιῆ*), mais qui se sont séparés (*ἀποσχίσαντας*) et tiennent des assemblées rivales (*ἀντισυνάγοντας*) contre évêques en communion avec nous »²⁰⁹, ce troisième élément étant dirigé contre l'évêque schismatique d'Antioche Paulin. Ce dernier est ainsi considéré comme hérétique à cause de sa séparation, son « schisme », malgré son orthodoxie déclarée²¹⁰. Contrairement à la définition de Basile

²⁰⁵ LE BOULLUEC, *Orthodoxie et hérésie* [n. 151], p. 304. Pour Méthode, *ὀρθόδοξος* et *ὀρθοδοξία* désignent un raisonnement droit, sans le sens normatif et religieux d'« orthodoxie » ; ce dernier sens est attesté à partir des écrits d'Eusèbe de Césarée et d'Athanase, voir *ibid.*, pp. 303-304.

²⁰⁶ Sur la correspondance entre *θηρησιεία* et *religio* dans des textes officiels, décrets et lettres impériaux, « à partir du tout début de l'empire », voir FOSCHIA, *Le nom du culte* [n. 201], p. 22.

²⁰⁷ *CTb* 16,5,6 ; la loi du 30 juillet 381 (*CTb* 16,1,3), qui ratifie les décisions du concile de Constantinople, confirme encore une fois la *vera et Nicaena fides*.

²⁰⁸ Sur ce canon, cf. G. BONNER, *Dic Christi Veritas Ubi Nunc Habitas: Ideas of Schism and Heresy in the Post-Nicene Age*, dans W. E. KLINGSHIRN – M. VESSEY (éds.), *The Limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*, Ann Arbor 1999, pp. 63-79 : 66-67.

²⁰⁹ Trad. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 91-93.

²¹⁰ Paulin dirigeait une communauté minoritaire nicéenne d'Antioche, alors que l'Église antiochienne était majoritairement pro-arienne ; vers 380 Paulin a repoussé une proposition de conciliation présentée par Méléce, évêque d'Antioche qui s'était rapproché de la théologie nicéenne, voir M. SIMONETTI, *EAC* [n. 32], III, 2013, s.v. « Paulinus of Antioch », pp. 116-117.

qui distinguait entre trois catégories d'hérésie, de schisme et de « conventicule » (παρρασυναγωγή) en s'appuyant sur un raisonnement théorique²¹¹, la définition du can. 6 de Constantinople regroupe les trois termes sous une seule appellation d'hérésie. Il faut toutefois tenir compte du fait que cette définition est formulée en réaction à une situation concrète et intervient dans un canon réglant un problème précis, le droit d'accuser les évêques orthodoxes²¹².

III. Synthèse

Nous avons vu au cours de notre enquête que les circonstances concrètes de ces conciles du IV^e siècle nous sont souvent inconnues. Puisque chacun d'eux fut convoqué pour répondre à une situation précise (conséquences des persécutions, débats doctrinaux, divergences dans la pratique de l'ascèse, affinités avec des pratiques religieuses concurrentes), la nature et la thématique de leurs décisions sont très variées. On peut également le dire de la terminologie liée aux identités religieuses. On arrive certes à repérer une certaine cohérence terminologique à l'intérieur des canons d'un seul concile, mais il n'y pas de vocabulaire technique homogène pour tous les canons du IV^e siècle. En outre, sauf quelques exceptions (notamment le can. 6 du concile de Constantinople qui évoque les hérétiques), les canons ne livrent pas de définitions des groupes qui sont pris en considération par les législateurs. On est plutôt en présence d'un processus législatif où des groupes religieux différents sont nommés seulement parce qu'il faut définir les modalités permettant soit de les intégrer, soit de s'en distinguer.

Les deux premiers conciles dont les canons disciplinaires nous sont parvenus – celui d'Arles convoqué pour la première fois par un empereur, Constantin, et celui d'Ancyre – ont eu lieu la même année, en 314. Tous les deux abordent les conséquences des persécutions et la vie des fidèles dans la société, mais leurs problématiques sont différentes. À Arles, on se soucie de l'intégration de certains groupes de fidèles (les représentants de certaines professions, les apostats, les filles mariées à des païens) à la communion ecclésiale et des questions apparues dans le cadre du conflit donatiste (le cas des *traditores*, la réitération du baptême des hérétiques), bien que la catégorie des « donatistes » en tant que telle soit absente. En outre, la terminologie des canons d'Arles reflète une certaine affinité avec le latin des chrétiens d'Afrique. Les canons grecs d'Ancyre règlent quant à eux les différents cas de participation aux cultes païens lors des dernières persé-

²¹¹ Voir la n. 154 ci-dessus.

²¹² Cf. L'HUILLIER, *The Church of the Ancient Councils* [n. 98], p. 128.

cutions (l'acte de sacrifier, participation à un banquet, ingestion de la nourriture sacrifiée) et la réintégration de ceux qui « ont apostasié » (ἀπέστησαν) ; un canon frappe ceux qui « suivent les coutumes des païens » (συνηθείαις τῶν ἔθνῶν) en pratiquant la divination.

Dans les canons du concile de Néocésarée qui a eu lieu peu de temps après (entre 314 et 319) certes aucune catégorie religieuse n'apparaît, mais on peut relever que le baptême y est désigné par le verbe φωτίζομαι, un terme rare parmi les canons grecs du IV^e siècle qui pourrait être une trace de la présence des évêques orientaux dans l'assemblée conciliaire.

Dans le premier concile « œcuménique », celui de Nicée, convoqué par l'empereur Constantin de la même façon que celui d'Arles, plusieurs canons s'occupent soit du passage du paganisme au christianisme, soit d'un groupe dissident à « l'Église catholique », soit du retour à la communauté après avoir renié la foi chrétienne lors des persécutions. Contrairement aux canons d'Ancyre, plutôt descriptifs au sujet de ceux qui ont participé aux cultes païens, les canons nicéens utilisent un vocabulaire spécifique en les appelant παραπεπτωκότες, παραβάντες et παραπέσοντες. C'est à Nicée que pour la première fois parmi les documents conciliaires apparaît l'appellation de « l'Église catholique et apostolique » (ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία), une expression solennelle qui fait peut-être écho à la politique religieuse de l'empereur et qui sera reprise dans les conciles impériaux postérieurs. En revanche, les termes αἵρεσις et σχίσμα, souvent associés aux canons 8 et 19 du concile de Nicée, n'y apparaissent pas. Les notions d'hérésie et de schisme, de même que celle d'anathème, sont absentes des canons disciplinaires de Nicée et ne sont évoquées que dans la profession de foi (pour anathème) et dans la lettre synodale (pour anathème, hérésie et schisme). C'est également dans la lettre synodale (et non dans les canons) que se trouve la première mention des juifs en lien avec le règlement sur la date de Pâques, disposition qui sera reprise quelques années plus tard dans le premier canon du concile d'Antioche (ca 330).

Avec les deux conciles suivants, nous passons à la deuxième moitié du IV^e siècle, une époque où le christianisme gagne de plus en plus d'importance au niveau de la société, tout en étant déchiré par les querelles dogmatiques et politiques – des aspects dont on aperçoit des échos dans la législation conciliaire. Ainsi, le concile de Gangres (entre 340 et 360) s'occupe de condamner un mouvement particulier, les « partisans d'Eustathe », et leurs pratiques ascétiques considérées comme trop rigoristes. Le concile rédige les canons sous forme d'anathèmes. C'est la première fois que l'anathème est utilisé pour frapper un faux comportement et non pas une fausse doctrine. Quelques décennies plus tard, le concile de Laodicée (entre 360 et 380), probablement de tendance arienne, est le premier à afficher des catégories religieuses clairement distinguées et nommées – « hérétiques », « païens » et « juifs » – comme des groupes opposés aux

« chrétiens ». On remarque ainsi le souci des législateurs de Laodicée d'affirmer une identité chrétienne clairement distincte de toutes les autres.

Nous arrivons à la fin des canons disciplinaires du IV^e siècle avec le concile de Constantinople de 381 qui marque l'installation de l'Église nicéenne impériale. Il est ainsi remarquable d'observer l'apparition des termes *θηρησκεία* et *ὀρθόδοξος* dans les canons du concile, mots dont les termes correspondants latins (*religio*, *orthodoxus*) apparaissent la même année dans la législation impériale.

Si on regarde l'apparition des groupes religieux à travers tous les canons grecs du IV^e siècle, les hérétiques sont certainement le groupe le plus souvent mentionné, un des principaux soucis des conciles étant la définition des dispositions relatives à la réconciliation des groupes dissidents. Le sens précis de l'adjectif ou du nom de « hérétique » (*haereticus*, *αἰρετικός*) peut toutefois varier selon la perspective des législateurs, allant d'une déviance dans le comportement ascétique et social (Gangres) aux pratiques rituelles inacceptables (Laodicée) et à une profession de foi déviante (Arles, Constantinople). De même, l'anathème (*ἀνάθεμα*, *ἀναθεματίζειν*) est appliquée à ces différents cas d'hérésie à Gangres, à Laodicée et à Constantinople. Dans les canons sont également évoqués des cas variés d'apostasie, surtout dans le contexte des persécutions du début du IV^e siècle (Arles, Ancyre et Nicée).

En revanche, la catégorie des païens (*gentiles*, *ἔθνη*, *ἔθνικός*, *Ἕλληνες*) n'intervient qu'occasionnellement, soit pour noter le passage d'une vie païenne à la foi chrétienne (Nicée), soit pour lutter contre des pratiques divinatoires associées au paganisme (Ancyre) ou contre des pratiques civiques communes comme les mariages (Arles) et les fêtes (Ancyre, Laodicée). Les juifs (*Ἰουδαῖοι*) sont encore moins présents que les païens. Si on excepte la mention des juifs en lien avec la date de Pâques (Antioche), ils ne sont véritablement évoqués que dans les canons de Laodicée. Là encore, ce ne sont pas les juifs en tant que tels mais certaines pratiques « judaïsantes » (*Ἰουδαΐζειν*, *Ἰουδαΐσται*) des chrétiens qui sont jugées.

Face à ces groupes non-chrétiens ou déviants, l'identité de l'Église et de ses membres, « fidèles » (*fideles*, *πιστοί*) et « frères » (*fratres*, *ἀδελφοί*), est affirmée. « Chrétiens » (*χριστιανοί*) est un terme rare dans les canons. D'autant plus intéressantes sont ses rares occurrences, toujours en opposition aux groupes adversaires (Ancyre) ou concurrents (Laodicée). Les canons affichent également tout un champ lexical qui exprime le passage, ou le retour, à l'Église : *ad ecclesiam venire*, *ἐπιστρέφομαι*, *ἐπιστροφή*, *μετάνοια*, *προσιέναι*. Ces termes n'ont pas un sens établi et peuvent recevoir des connotations différentes, en étant liés tantôt à la conversion de l'esprit et de la volonté (Nicée, Néocésarée), tantôt aux rites pénitentiels (Ancyre), tantôt au sens plus concret de joindre la communauté en venant des hérésies (Arles, Laodicée).

Conclusion

L'étude des canons disciplinaires du IV^e siècle et de leur terminologie relative aux groupes religieux a pu relever aussi bien des permanences que des développements dont certains peuvent trouver une explication dans des événements politiques et ecclésiastiques contemporains. Il est significatif qu'à l'origine des sources canoniques grecques conservées du IV^e siècle se trouve la *Collection d'Antioche*, le premier recueil canonique élaboré en Orient par les homéens. Quand la *Collection d'Antioche* fut appropriée par les « Nicéens », la terminologie parue dans les conciles de tendance arienne est également entrée dans le langage législatif de l'Église théodosienne.

En général, bien que les catégories religieuses d'« hérétiques », de « juifs » et de « païens » aient été largement usitées dans les écrits chrétiens dès avant le IV^e siècle, leur apparition dans la législation de l'Église fut lente et graduelle. Les trois catégories n'apparaîtront l'une à côté de l'autre que dans un des décrets du concile d'Éphèse en 431 qui condamne tous ceux qui oseraient composer une autre confession de foi que celle de Nicée, « qu'ils viennent du paganisme, ou du judaïsme ou de n'importe quelle hérésie (ἢ ἐξ ἑλληνισμοῦ, ἢ ἐξ ἰουδαϊσμοῦ, ἢ γοῦν ἐξ αἰρέσεως οἰασθηποτοῦν) »²¹³. On pourrait se demander si la raison d'un tel retard ne serait pas à attribuer à la nature même du droit antique, différente de celle de la littérature polémique : la loi ne traite pas les problèmes de façon systématique et ne livre pas de régulations générales. Elle ne fait que réagir à des situations de conflit en proposant des prescriptions concrètes adaptées aux problèmes spécifiques²¹⁴. Poursuivre l'étude des canons des conciles latins nous permettra, nous l'espérons, de reprendre ces considérations.

Université de Fribourg

Mantė LENKAITYTĖ OSTERMANN
mante.lenkaityte@unifr.ch

²¹³ Trad. ALBERIGO, *Les conciles œcuméniques* [n. 99], p. 155. Le décret fut adopté durant la session du 22 juillet ; il correspond au can. 7 du concile d'Éphèse dans les collections canoniques grecques.

²¹⁴ Cf. Z. BUJUKLIC, « Ancient and Modern Concepts of Lawfulness », *RIDA* 46, 1999, pp. 123-163.