

La guerre des vérités entre II^e et III^e siècles : stratégies chrétiennes de représentation de la fiction païenne

Francesco MASSA
LabEx HASTEC, Paris - UMR 8584 LEM

*On voit parfois plus clair dans celui qui ment que dans celui qui dit vrai.
La vérité, comme la lumière, aveugle. Le mensonge, au contraire,
est un beau crépuscule, qui met chaque objet en valeur.*

A. CAMUS, *La chute*

1. Les mélanges de discours vrais et faux selon Plutarque et Lucien

Dans le *Sur la disparition des oracles*, l'un des trois dialogues de Plutarque dédiés à la réflexion philosophique et religieuse sur le sanctuaire apollinien de Delphes, le spartiate Cléombrote, un riche voyageur qui était expert en philosophie et en théologie, décrit son époque comme un « cratère », où des *μῦθοι* et des *λόγοι* d'origines très différentes s'étaient mélangés entre eux¹. L'image suggestive de Plutarque évoque, d'une part, la multiplicité et, d'autre part, la fusion des récits mythiques et des discours philosophiques répandus dans les territoires de l'Empire romain entre les I^{er} et II^e siècles de notre ère. Si l'on prolonge cette vue de Plutarque, il est tout à fait possible d'imaginer que, dans ce vase, qui représente le monde méditerranéen ancien, « vrai » et « faux » s'entremêlent, se superposent, en intervertissant leurs rôles et en étant parfois à l'origine de compétitions animées.

Au sein des cohabitations religieuses de l'époque impériale romaine², la rivalité entre les différentes appartenances culturelles se jouait souvent sur l'opposition entre différents discours de vérité qui portaient à la fois sur les opérations intellectuelles des auteurs et sur les pratiques rituelles. Les analyses contenues dans les ouvrages de Lucien, et en particulier dans la *Mort de Peregrinus* et dans l'*Alexandre ou le Faux Divin*, mettent en évidence l'existence de conflits

1 Cf. Plut. *De def. or.* XXI, 421 a. Cf. aussi Plat. *Phaed.* 109 b et Philostr. *Apol.* IV 24.

2 Sur les cohabitations et les contacts religieux aux premiers siècles de notre ère voir Belayche, Dubois, 2011.

d'autorité et de légitimation et dénoncent la présence avérée de mensonges déguisés en vérités dans les croyances de cette période : pour ne citer qu'un exemple, l'auteur de Samosate nous offre l'occasion de suivre la compétition entre chrétiens, épicuriens et autres personnages qui habitaient les provinces orientales de l'Empire et de souligner les processus de construction et de déconstruction des vérités traditionnelles³.

À lire les pages de Lucien, il semble que les territoires orientaux de l'Empire romain étaient sans cesse traversés par des charlatans, des enchanteurs, qui construisaient de faux discours sacrés dans le but précis de tromper ceux qui étaient à la recherche de formes religieuses nouvelles⁴. Ces ennemis jurés de la vérité, comme les définit Lucien en parlant de la figure du faux devin Alexandre d'Abonotique, envahissaient à la fois les groupes païens et les groupes chrétiens, eux-mêmes abusés par des individus comme Peregrinus⁵. Selon la perspective de Lucien, le domaine d'application des tromperies et des vérités déformées ne concernait pas exclusivement les configurations religieuses de l'Empire romain : des mensonges déguisés en vérités étaient les protagonistes d'une grande partie de la production littéraire de la première période impériale⁶.

Au travers de la force parodique de son écriture, Lucien est en mesure de nous conduire dans la plénitude des polémiques entre « vrai » et « faux » : l'époque de cet intellectuel correspond, d'ailleurs, à la première phase de la production apologétique chrétienne, grecque et latine. Comme c'était généralement le cas dans les configurations religieuses et philosophiques des mondes grec et romain, même la rivalité entre les croyants au Christ et les adeptes des religions traditionnelles passait souvent par le conflit entre des histoires, des rites et des images : les catégories du « vrai » et du « faux » devenaient alors l'instrument permettant de réfuter les croyances des adversaires et de défendre ses propres doctrines. Dans cette perspective, chaque auteur chrétien a choisi des solutions différentes, en fonction des objectifs de ses ouvrages et selon l'attitude qu'il adoptait à l'égard de la culture gréco-romaine.

Dans les études qui ont suivi son ouvrage *Moïse l'Égyptien*, Jan Assmann a défendu ces dernières années l'idée que le monothéisme établissait sa religion sur un concept nouveau de vérité, rigoureusement fixé et lié à la révélation divine : le processus – qu'Assmann a appelé « distinction mosaïque » –, serait en fait fondé sur la distinction religieuse entre « vrai » et « faux », qui aurait déterminé la fin du processus de « traductibilité », c'est-à-dire de la tendance de certaines cultures et formes religieuses polythéistes à identifier leurs propres divinités avec les dieux d'autres peuples⁷. Sans même nous plonger dans le débat animé suscité par les thèses

3 Cf. Luc. *Alex.* XVIII.

4 À ce propos voir Sfameni Gasparro, 2008, p. 32-37. D'ailleurs, vers la même époque, dans l'*Alethes Logos* de Celse, Jésus lui-même n'était que l'un parmi les nombreux γόητες du monde ancien : cf. Cels. II 32. Sur la question des discours de vérité dans l'ouvrage de Celse voir Perrone, 1998.

5 Cf. Luc. *Per.* XIII.

6 Les premiers paragraphes de l'*Histoire véritable* se révèlent intéressants pour comprendre l'attitude de Lucien par rapport aux ouvrages d'histoire, de philosophie et de poésie de ses contemporains. Sur le rôle de Lucien dans les compétitions entre vrai et faux à l'époque impériale voir Bowersock, 2007, p. 22-26.

7 Cf. Assmann, 1996 et Assmann, 2001, p. 17-24.

d'Assmann⁸, il est de toute façon nécessaire, d'une part, d'éviter de surestimer la dimension irénique du paganisme⁹, plusieurs fois démentie par les événements historiques, et d'autre part, de souligner que l'absence d'une « révélation » au sens judéo-chrétien et d'une définition d'un ensemble de « dogmes » n'empêchait pas l'existence de débats sur la véridicité de mythes ou de prescriptions culturelles¹⁰. Pour ne prendre qu'un exemple, la discussion sur la véritable opinion (*δόξα*) sur les dieux, et plus généralement sur la déviance religieuse, était courante au début de l'époque impériale romaine, comme le montre bien le traité de Plutarque, *Sur la superstition*, qui se concentrait sur les fausses opinions entraînant la superstition (*δαισδαμονία*) et l'athéisme¹¹.

2. Entre textes et images : les stratégies apologétiques chrétiennes

Du côté chrétien, les discours concernant le problème de la « vérité » s'organisent autour deux axes principaux : la lutte contre les ennemis internes, se définissant comme « chrétiens » et la lutte contre les ennemis externes, notamment les « païens » et les juifs¹². Dans les pages qui suivent nous analyserons un certain nombre de stratégies utilisées par les auteurs chrétiens des II^e et III^e siècles pour créer une représentation des traditions gréco-romaines comme un ensemble de faux récits qui déforment la vérité des croyances chrétiennes.

L'*Octavius* de Minucius Felix est l'un des textes de cette époque qui interroge le problème de la vérité des discours, également d'un point de vue théorique. L'ouvrage, qui date de la fin du II^e siècle ou plus probablement du début du III^e siècle, est construit comme un compte rendu, celui de la rencontre entre deux conceptions de la vérité, celle du païen Cécilius et celle du chrétien Octavius, et du défi qu'elles se lancent. Les deux discours se fondent sur leur prétention respective à la vérité, qui montre bien la querelle à la fois philosophique et théologique de l'époque. Minucius lui-même admet que les deux discours n'ont pas pour but la gloire, mais la vérité (*non laudi, sed ueritati disceptatio uestra nitatur*)¹³.

8 Dans son introduction, Assmann, 2008 revient aux réactions et aux polémiques suscitées par son approche. À ce propos Baslez, Ribichini, Auffarth, 2009, p. 59, soulignent que « l'opposition polythéisme/monothéisme date seulement de l'époque moderne, et aucune de ces deux notions n'est pertinente dans la recherche historique sur les religions antiques ».

9 Pour une mise en garde contre la dimension irénique du paganisme voir Borgeaud, 2004, p. 78. Sur les problèmes que pose la catégorie de *religio licita* voir Filoramo, 2009a, p. 87-88.

10 Cf. Athanassiadi, 2010, p. 18.

11 Cf. Plut. *De superst.* I, 164 e-f. Voir aussi l'ouvrage de Sénèque, *De superstitione*, dont nous n'avons que des fragments.

12 En ce qui concerne les « hérétiques » voir l'ouvrage d'Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* ; sur les Juifs voir par exemple le *Dialogue avec Tryphon* de Justin. Sur le rôle des conflits dans la définition d'une identité des groupes chrétiens voir Filoramo, 2004.

13 Min. Fel. *Oct.* XIV 2. Pour le texte latin de Minucius Felix nous utilisons l'édition de Beaujeu, 1964. Les deux personnages s'accusent l'un l'autre de ne croire qu'à des mensonges. « Quelles choses incroyables, quels fait prodigieux les chrétiens fabriquent » (*Christiani quanta monstra, quae portenta confingunt*) : c'est Cécilius qui parle, en ajoutant qu'il ne s'agit que de « créations d'une croyance déraisonnable » (*figmenta male sanae opinionis*) : cf. *Oct.* X 5 et XI 9. De manière analogue, dans sa réponse Octavius définit par les termes de *figmenta et mendacia* les récits que la tradition littéraire ancienne enseignait aux païens depuis l'enfance : cf. *Oct.* XXIII 8.

Lorsque l'on lit l'*Octavius*, il faut assurément tenir compte du fait qu'il s'agit là d'une initiative chrétienne et que, par conséquent, même la teneur du discours du païen Cécilius se révèle être influencée par la conception chrétienne de la religion. Toutefois, d'une part Cécilius est imprégné de la doctrine sceptique qui avait caractérisé la philosophie de l'Académie¹⁴ et il affirme que « tout, dans les choses humaines, est doute, incertitude, variabilité et vraisemblance plutôt que vérité » (*omnia in rebus humans dubia, incerta, suspensa magisque omnia uerosimilia quam uera*)¹⁵. D'autre part, il convient de remarquer que cette instabilité ne conduit pas à abandonner la quête de la vérité, mais plutôt à respecter les traditions religieuses des pères : « combien il est respectable et mieux pour les maîtres de la vérité de recueillir la discipline, d'honorer les pratiques religieuses transmises » (*quanto uenerabilius ac melius antistites ueritatis maiorum excipere disciplinam, religiones traditas colere*)¹⁶. Les *antistites* de la vérité, un terme qui signifie à la fois « chef », « prêtre » et « maître », sont donc ceux qui fondent leurs croyances sur la tradition. On est là face à la position que les païens ont souvent adoptée face au message religieux des chrétiens : en ce sens, les paroles prononcées par le platonicien Celsus dans son *Alethes Logos* de 180 de notre ère, ne sont pas différentes, car elles se concentrent également sur l'importance et la nécessité de respecter les traditions anciennes et vénérables du passé¹⁷.

Dans l'intervalle qui sépare la fin du discours de Cécilius du début du discours d'*Octavius*, Minucius admet son propre trouble à la suite de ce qu'il a entendu : s'il est inquiet, c'est justement à cause de la fragilité de la condition de la vérité :

Je suis remué plus profondément, non seulement dans l'action présente, mais dans toute espèce de discussion, parce que même la condition de la vérité évidente change sur la base des forces des interlocuteurs et du pouvoir de l'éloquence (*quod plerumque pro disseretium uiribus et eloquentiae potestate etiam perspicuae ueritatis condicio mutetur*)¹⁸.

Suivant Minucius, le problème principal réside dans le public qui écoute les discours : pour lui, en effet, la forme extérieure prévaut sur le contenu, la rhétorique sur le sens profond. Ceux qui entendent ne sont alors plus capables de distinguer le vrai du faux (*nec a rectis falsa secernunt*), « en ne sachant pas qu'il y a du vrai dans l'incroyable et du mensonge dans le vraisemblable » (*nescientes inesse et < in > incredibili uerum et in uerisimili mendacium*)¹⁹. Il semble clair, en tout cas, que Minucius est conscient des stratégies de pouvoir qui sont à l'œuvre dans les discours de vérité : ce danger est encore plus grave à l'intérieur d'une religion qui base une partie de ses croyances sur une révélation précise. La peur de Minucius reflète probablement un souci

14 Le discours de Cécilius ressemble, en grande partie, aux positions de Caius Corta, l'un des personnages de *De natura deorum* de Cicéron, ouvrage qui a constitué l'un des principaux modèles pour la rédaction de l'*Octavius* de Minucius Felix : cf. Beaujeu, 1964, p. 75-76. En ce qui concerne l'œuvre de Cicéron voir *De nat. deor.* I 5, 12 et *Acad.* II 10, 32 ss.

15 Min. Fel. *Oct.* V 2.

16 Min. Fel. *Oct.* VI 1.

17 Cf. p. ex. *Cels.* II 1.

18 Min. Fel. *Oct.* XIV 3.

19 Min. Fel. *Oct.* XIV 4. Derrière ces considérations, on peut envisager l'écho d'une tradition plus ancienne, qui remonte jusqu'au *Phédon* de Platon, où le discours de Socrate sur l'immortalité de l'âme était débattu par les pythagoriciens Simmias et Cébès, insinuant le doute parmi les auditeurs, et où Socrate soulignait le danger de la « misologie » : cf. Plat. *Phaed.* XXXIX, 90 c-d.

historique des groupes chrétiens : c'est pour chasser ce doute que l'auteur conclut son ouvrage en mettant en scène Cécilius qui reconnaît sa défaite et se laisse convertir au christianisme. La vérité du Christ triomphe même face au pouvoir des discours intellectuels les plus sophistiqués des païens.

Avant d'analyser les stratégies mises en œuvre par les auteurs chrétiens dans le but de représenter le monde païen comme un lieu peuplé de démons, il est nécessaire de rappeler que les images ont joué également un rôle dans la guerre des vérités en particulier à partir du III^e siècle. Dans cette perspective, une nouvelle phase historiographique a été inaugurée par la publication de l'ouvrage de Thomas F. Mathews, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*²⁰. Selon l'auteur, la plupart des représentations chrétiennes des premiers siècles visaient à créer une alternative et un point de comparaison à l'iconographie païenne de l'époque ; Mathews développe donc l'idée que les images qui circulaient dans les territoires de l'Empire romain se faisaient l'écho des rivalités entre païens et chrétiens, dans ce qu'il a appelé un « choc » parmi les divinités. Ainsi, chaque fois que la figure de Jésus adopte un geste ou une posture dans les représentations artistiques, chaque fois qu'il est accompagné de symboles ou d'attributs spécifiques, il faudrait en envisager la raison dans ce contexte de concurrence avec les divinités païennes du monde grec et romain. Au-delà des critiques adressées à cette théorie surtout en raison de l'unidirectionnalité de la lecture qui est proposée²¹, l'hypothèse selon laquelle les images chrétiennes ont été conçues aussi comme une réponse des sectateurs de Jésus aux iconographies des dieux des traditions grecque et romaine s'inscrit dans le contexte de rivalités religieuses propre à cette période historique et s'insère dans le cadre des cohabitations et des contacts religieux. L'idée que l'iconographie participait aux dynamiques religieuses qui traversaient le territoire de l'Empire romain – et donc aussi aux relations entre « paganisme » et « christianisme » – est fondamentale également pour comprendre la guerre des vérités dont il est question dans ces pages.

3. Justin et l'action trompeuse des faux démons

À côté de la défense de la religion des sectateurs de Jésus et de l'explication du message chrétien, la première activité apologétique s'est concentrée sur la condamnation de ce que l'on pourrait définir comme les lieux de la fiction païenne. Les récits mythiques, les pratiques rituelles et les spectacles étaient les lieux où l'action des démons était la plus intense : ces domaines, en effet, étaient construits sur la base d'une déformation marquée de la vérité de la révélation. L'analyse qui suit se concentre sur trois auteurs de la deuxième moitié du II^e siècle de manière à mettre en évidence les réponses bien différentes que les auteurs chrétiens ont apportées au problème du rapport entre vrai et faux. Ces réponses dépassent les questions spécifiques abordées par les textes et donnent à voir, plus généralement, un certain nombre de stratégies chrétiennes face au monde gréco-romain dont ils étaient parties prenantes.

20 Mathews, 1999.

21 Pour une analyse du débat critique suscité par l'ouvrage de Mathews voir Poilpré, 2005. Plus récemment, Caillet, 2010 a situé le travail de Mathews dans une perspective historiographique, à travers l'étude des œuvres d'A. Riegl, de J. Strzygowski et d'A. Grabar.

Le premier exemple est représenté par la *Première Apologie* de Justin, composée au milieu du II^e siècle²² : l'enjeu de l'ouvrage est de persuader les « amants du vrai » (φιλαλήθεις), d'accueillir les enseignements de Jésus²³. Justin était conscient du fait qu'il était impossible de montrer la vérité chrétienne, sans expliquer les raisons des analogies entre les histoires des divinités grecques et l'histoire de Jésus : en utilisant une expression anachronique, on pourrait dire que Justin met en place une « analyse comparative » entre la mythologie grecque et le christianisme. Le rapport entre vraie religion et faux cultes n'est pas toujours évident, parce que la méthode argumentative de l'*Apologie* force l'auteur à une oscillation constante : il est obligé, en fait, de concilier la volonté apologétique – qui le conduit à mettre en relief les analogies afin de rendre la nouvelle religion acceptable aux yeux des autorités romaines – avec la volonté protreptique, qui l'amène à souligner l'unicité et la spécificité du message du Christ et des croyances des chrétiens.

D'après Justin, en effet, l'acceptation du christianisme passe par l'affirmation du principe suivant : les chrétiens n'affirment rien de nouveau lorsqu'ils soutiennent que le Logos, qui est le premier-né de Dieu, a été engendré sans union sexuelle, notre maître (διδάσκαλος) Jésus-Christ, qui a été crucifié (σταυρωθέντα), qui est mort (ἀποθανόντα), ressuscité (ἀναστάντα) et qui est monté au ciel (ἀνεληλυθέναι)²⁴. Tous ces aspects se trouvent tels quels dans la représentation des divinités païennes : ainsi, Justin déroule ensuite la liste des fils de Zeus dont les histoires présentent des points communs avec celle de Jésus : Hermès, Asclépios, Dionysos, Héraclès, les Dioscures, Persée et Bellérophon. Mais juste après avoir lui-même conduit le lecteur à percevoir les analogies, Justin est obligé de prendre ses distances, en soutenant que ce sont les φᾶυλοι δαίμονες qui ont accompli ces actions²⁵.

À son avis, ce que les chrétiens ont appris du Christ et de ses prophètes est la seule vérité²⁶, mais cette vérité a été menacée par un groupe de démons qui a mis en œuvre une grande opération de falsification et de contrefaçon du monde chrétien :

En fait, puisqu'ils [les démons] avaient entendu que le Christ, annoncé par les Prophètes, aurait dû venir et que les impies auraient été punis par le feu, alors ils se proposèrent d'inventer plusieurs fils de Zeus (προεβάλλοντο πολλοὺς λεχθῆναι λεγομένους υἱούς τῷ Διί), en croyant obtenir que les hommes considèrent l'histoire du Christ semblable aux inventions racontées par les poètes (νομίζοντες δυνήσεσθαι ἐνεργῆσαι τερατολογίαν ἡγήσασθαι τοὺς ἀνθρώπους τὰ περὶ τὸν Χριστὸν καὶ ὅμοια τοῖς ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεχθεῖσι).

Ces choses se sont diffusées parmi les Grecs et parmi tous les peuples, en particulier là où, selon l'annonce des prophètes, on aurait cru au Christ.

Bien qu'ils aient entendu les choses dites par les prophètes, cependant ils ne comprirent pas avec précision et donc nous montrerons comment ils imitèrent, en se trompant, les choses référées à notre Christ (ὡς πλανώμενοι ἐμιμήσαντο τὰ περὶ τὸν ἡμέτερον Χριστόν)²⁷.

Le monde des hommes est devenu une copie diabolique de la vérité. Dans l'interprétation des analogies proposée par Justin, les démons étaient au courant de toutes les prophéties

22 Pour le texte grec de la *Première Apologie* de Justin nous nous référons à l'édition de Munier, 2006. Pour une chronologie des ouvrages de l'auteur voir Hamman, 1995.

23 Cf. Just. *Apol.* I 12, 11.

24 Cf. Just. *Apol.* I 21, 1.

25 La démonologie de Justin a été étudiée par Reed, 2004.

26 Just. *Apol.* I 23, 1.

27 Just. *Apol.* I 54, 2-4.

examinées jusque là par l'auteur, et ils inventèrent l'ensemble des récits mythiques concernant les fils de Zeus, pour que l'histoire de Jésus se confonde avec les multiples histoires des dieux et ne puisse pas être reconnue comme la seule digne de vérité et de foi. Pourtant, le projet des *δαίμονες* n'arriva pas à remporter un succès complet, car ils ne comprirent pas entièrement les mots des prophètes et ils créèrent donc une série de récits chargés d'erreurs et de méprises. C'est pour cette raison que les auteurs chrétiens doivent intervenir : ainsi, par exemple, les miracles et les guérisons accomplis par Asclépios ne sont que de faux miracles et de fausses guérisons, parce qu'ils sont le résultat de la contrefaçon des *φαῦλοι δαίμονες*²⁸.

À cette lecture de Justin, il est possible d'entrevoir une raison historique précise. Au milieu du II^e siècle de notre ère, les auteurs chrétiens devaient essayer de faire accepter la figure de Jésus dans le panorama religieux de l'Empire ; le but premier qu'ils poursuivaient était de rendre son image recevable aux yeux des Grecs et des Romains. C'est probablement la principale raison pour laquelle Justin insiste sur les analogies avec les « fils de Zeus ». On peut lire de manière analogue le témoignage de Tatien – un élève de Justin – qui exhorte ouvertement ses lecteurs à voir les parallélismes entre les récits chrétiens et les récits des traditions gréco-romaines :

Vous qui nous insultez, confrontez vos récits (τοὺς μύθους ὑμῶν) avec ce que nous disons [...]. Acceptez favorablement nos mémoires, parce que nous racontons des histoires semblables aux vôtres²⁹.

Dans cette phase historique, le critère de l'analogie joue un rôle important et risque de remettre en cause la proclamation de la vérité du vrai discours chrétien. À la lumière de ces considérations, si d'une part, les ouvrages apologétiques se proposent de montrer la vérité et de condamner les mensonges, d'autre part, vrai et faux se révèlent difficiles à distinguer³⁰.

4. Tertullien dans un monde de démons

Le deuxième cas que nous avons l'intention de présenter est celui de la production la plus ancienne de Tertullien, qui date des dernières années du II^e siècle. Si Justin, dans l'*Apologie*, faisait montre de sa propre formation philosophique, Tertullien est avant tout un avocat qui présente une harangue épидictique, selon le schéma de la rhétorique classique. Tertullien ouvre son *Apologeticum*, composé sans doute en 197 apr. J.-C., en s'adressant probablement aux magistrats de la cité de Carthage, à la suite de procès qui avaient conduit à la condamnation de plusieurs chrétiens³¹. Le problème du rapport entre « vrai » et « faux » se révèle intrinsèquement lié

28 Cf. Just. *Dial.* 69, 3. Sur la figure d'Asclépios chez les Pères de l'Église on se référera à dal Covolo, 2008. Sur la christologie de Justin voir Simonetti, 1993.

29 Tat. *Or.* XXI.

30 L'ambiguïté de la méthode argumentative de Justin a été soulignée par Ch. Munier à propos de la présentation du christianisme : celui-ci apparaît en tant qu'allié de la philosophie dans le défi aux religions grecques et romaines d'une part, mais d'autre part, la supériorité du christianisme est affirmée face aux autres philosophies : cf. Munier, 2006, p. 57. On trouve une réflexion importante sur l'*imitatio diabolica* dans Borgeaud, 2004, p. 200-202.

31 *Contra* cf. Price, 1999.

à cette œuvre, qui, par sa forme et son contenu, se présente comme un véritable plaidoyer judiciaire, mais n'est en réalité qu'une fiction littéraire³².

Si l'*Ad nationes*, composé probablement la même année³³, commence par la thématique de l'*ignorantia* des païens, le début de l'*Apologeticum*, à son tour, se concentre sur le statut de la vérité chrétienne :

Nilhil de causa sua deprecatur, quia nec de condicione miratur. Scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire, ceterum genus, sedem, spem, gratiam, dignitatem in caelis habere. Unum gessit interdum, ne ignorata damnetur.

[La vérité] ne demande pas pardon pour soi-même, puisqu'elle n'est pas surprise de sa condition. Elle sait être pèlerine sur la terre, trouver facilement des ennemis parmi les étrangers, mais en réalité elle sait avoir dans les cieux l'origine, le siège, l'espérance, la faveur, la dignité. Cependant elle n'a qu'un seul désir, ne pas être condamnée sans être connue³⁴.

Tertullien présente la Terre comme le siège de mensonges et de faussetés et l'oppose aux Cieux, seule demeure du vrai³⁵ : dans ce passage de l'auteur carthaginois, Ciel et Terre préfigurent déjà les développements théoriques du christianisme des siècles suivants. La distinction présentée en ouverture résonne tout au long de l'ouvrage : en fait, dans l'*Apologeticum* est tracée une contraposition entre ceux qui adorent la vérité, les *cultores veritatis*, et ceux qui, au contraire, adorent le mensonge, les *mendacium colentes*³⁶. Le lexique et la rhétorique de la vérité imprègnent les œuvres apologétiques de Tertullien : du fait de la renonciation à l'idée de l'*imitatio diabolica*, qui permettait au moins d'admettre et de justifier les analogies entre les divinités gréco-romaines et le dieu des chrétiens, comme dans les écrits de Justin, les limites entre les deux sphères deviennent rigides et imperméables.

À la lumière de cette position théorique très marquée, ce n'est pas un hasard si l'une des premières œuvres de Tertullien qui suit sa conversion au christianisme et qui date – selon des chercheurs – de la même année que l'*Apologeticum* et l'*Ad nationes*, soit le *De spectaculis* : dans l'esprit de l'auteur chrétien la grande diffusion des spectacles théâtraux représente au mieux l'idée de la fausseté et du mensonge qui habitaient les territoires de l'Empire romain. Le thème de la fausseté et de l'imitation constitue l'un des pivots sur lesquels Tertullien construit le refus chrétien des pratiques spectaculaires : les premiers mots du traité montrent avec précision les trois raisons de ce refus, à savoir le *status fidei*, car les spectacles sont la conséquence directe de l'idolâtrie, la *ratio veritatis*, car les scènes ne représentent que des fictions, et le *praescriptum disciplinae*, qui est mis à mal en raison de l'immoralité des spectacles³⁷.

La redondance du thème de la vérité s'annonce dès les premières lignes, lorsque l'auteur affirme que les spectacles « ne sont pas compatibles avec la vraie religion et le vrai respect à l'égard du vrai Dieu » (*non competant verae religioni et vero obsequio erga verum Deum*)³⁸. Ce qui

32 Cf. Fredouille, 2005.

33 La question de la datation de l'ouvrage est présentée par Price, 1999.

34 Tert. *Apol.* I 2. Nous avons suivi le texte latin de l'édition de Dekkers, 1954.

35 Ce passage de Tertullien renvoie aux *Épîtres* de Paul : cf. *Hebr.* XI 13 et 1 *Pietr.* II 11.

36 Cf. Tert. *Apol.* XV 8 et XXIV 2.

37 Cf. Tert. *De spect.* I 1. Voir Turcan, 1986.

38 Cf. Tert. *De spect.* I 4. Cf. aussi Min. Fel. *Oct.* XXXVII 12 : *sic homicidium in vero flagitatis, in mendacio fletis.*

se passe dans les théâtres prouve que le monde des hommes est contrôlé et dirigé par les démons ; il s'agit là d'une idée qui se situe parfaitement dans la ligne de l'ouverture de l'*Apologeticum* selon laquelle la vérité est une étrangère sur la Terre. Le passage le plus significatif concernant ce point de vue se trouve dans la dernière partie de l'ouvrage, où l'auteur explique aussi la profonde différence entre chrétiens et païens :

Les païens (*ethnici*), parmi lesquels il n'y a aucune plénitude de vérité (*veritatis plenitudo*), car ils n'ont pas Dieu, maître de vérité (*doctor veritatis deus*), interprètent le mal et le bien suivant leur jugement et leur plaisir (*pro arbitrio et libidine*) : ici c'est bien ce qui là est mal, et ici c'est mal ce qui là est bien³⁹.

La multiplicité des traditions religieuses empêche les païens de parvenir à la vraie connaissance des choses divines et les rend incapables d'un jugement authentique sur le bien et sur le mal, voire sur la morale. Le théâtre, et les spectacles en général, sont sous la coupe des démons par le biais de l'idolâtrie⁴⁰. Tout ce qui se passe au théâtre est mauvaise imitation et falsification⁴¹ : en tant que tels tous les spectacles ont été établis par le diable et mis en scène grâce à ses instruments, en devenant une composante importante de la *pompa diaboli*, de l'« appareil du diable »⁴². La *factio* théâtrale contrastait avec l'interdiction de fabriquer des images que le christianisme le plus ancien avait hérité de la tradition juive⁴³ : il ne faut pas oublier que bien que nous ayons des témoignages de la diffusion de l'iconographie chrétienne, on interdisait encore les représentations à l'intérieur des édifices culturels au Concile d'Elvire de 306 (donc environ un siècle après cet ouvrage de Tertullien)⁴⁴. Pour la première fois, le *De spectaculis* construisait une critique ample et cohérente de l'un des aspects fondamentaux de la culture grecque et romaine : de fait, avant Tertullien les références à la « question théâtrale » sont assez rares⁴⁵. Dans le conflit entre vérité et fausses représentations, la condamnation du théâtre des démons était devenue une priorité afin de favoriser la diffusion et l'acceptation du message chrétien : le refus d'un dialogue avec le monde précédent et la condamnation implacable de la tradition romaine se construisent, chez Tertullien, au travers de la représentation de la vérité chrétienne, entourée de dangers sur une Terre peuplée de démons⁴⁶.

39 Tert. *De spect.* XXI 1.

40 Cf. Tert. *De spect.* IV 3 ; VIII 7.

41 Cf. Tert. *De spect.* XXIII 5.

42 Cf. Tert. *De spect.* XXIV 2.

43 Cf. Tert. *De spect.* XXIV 2.

44 Le canon 36 du Concile affirme : *Placuit picturas in ecclesia esse non debere nec, quod colitur aut adoratur, in parietibus depingatur*. Giordani, 1980, p. 197, rappelle que Paulin de Nole atteste que les images dans les églises étaient encore assez rares : *Carm.* XXVII 542-544. De toute façon il faut souligner que l'interdiction chrétienne concernait surtout la vénération des images ; de ce point de vue nous pouvons comprendre les raisons qui sont à la base des critiques des auteurs chrétiens envers l'utilisation des statues culturelles dans le monde gréco-romain : cf. p. ex. Clem. *Protr.* IV 46-56 ; Orig. *C. Cels.* VIII 17 et 20. Pour une mise au point générale sur cette question voir Bisconti, 1999, p. 23-37. Menozzi, 1991, p. 13-22 et 65-81 présente une introduction générale au problème des images chez les chrétiens et rassemble un dossier qui contient les textes les plus importants à ce sujet.

45 Sur le rôle de Tertullien dans la critique chrétienne des spectacles voir Lugaresi, 2008, p. 377-427.

46 Sur la dimension cosmopolite de la cité de Carthage à l'époque de Tertullien voir Barnes, 1971, p. 67-71.

5. Clément d'Alexandrie face aux « spectateurs de la vérité »

Durant les années de la rédaction de l'*Apologeticum* et du *De spectaculis* de Tertullien, une autre œuvre apologetique importante présente un nouveau modèle de construction de la vérité chrétienne proposant ainsi un autre paradigme du rapport à la culture gréco-romaine : dans la grande et multiculturelle cité d'Alexandrie, Clément compose son *Protreptique aux Hellènes*, un texte entièrement pensé comme une exhortation à la conversion, adressée aux païens de son temps ; il est conçu non seulement comme un lieu où recueillir les accusations contre les pratiques rituelles des Grecs, mais aussi comme l'occasion de faire montre des capacités et des qualités littéraires des chrétiens⁴⁷.

Comme Tertullien dans l'*Apologeticum*, Clément évoque lui aussi l'image de la vérité dès les premières phrases de son *Protreptique*⁴⁸. Dans l'ouvrage alexandrin, cependant, Ciel et Terre ne s'opposent pas, mais l'on y trouve plutôt l'opposition entre deux scénarios alternatifs, deux lieux de culte opposés qui symbolisent la rivalité entre l'ancien monde gréco-romain et le nouveau monde chrétien. D'un côté on a les montagnes les plus connues des récits mythiques grecs, le Cithéron et l'Hélicon, qui constituent souvent le cadre des œuvres représentées pendant les concours tragiques, et en particulier pendant les Lenées. Tandis que de l'autre on a le mont Sion, lieu biblique et saint, sur lequel la lumière de la vérité resplendit de tous côtés, en illuminant l'obscurité où se cachent les erreurs des hommes⁴⁹.

La représentation du Christ en tant que vérité et en tant que lumière accompagne tout le parcours entrepris par Clément dans les pages de son *Protreptique* : la lumière de vérité qui brille sur l'obscurité chargée des mensonges des rites mystérieux païens fait partie du programme même de l'ouvrage. En effet, il faut prendre en considération le fait que le concept d'« illumination » (φωτισμός) symbolise aussi le rite du baptême auquel Clément exhortait les païens d'Alexandrie⁵⁰.

L'invocation à la vérité, qui veut conduire les hommes à abandonner le Cithéron et l'Hélicon et à habiter le mont Sion, constitue une introduction au travail de distinction entre vrai et faux qui caractérise l'œuvre entière de Clément : l'auteur reprend les images traditionnelles et les transforme en représentations chrétiennes, parfaitement adaptables au contexte de la nouvelle religion. C'est aussi le cas des ouvrages théâtraux : après avoir condamné les concours des Lenées, qui sont le lieu de l'ivresse et de la folie en l'honneur de Dionysos, l'auteur ne renonce pas à la thématique du théâtre. Clément ne veut pas laisser aux païens la possibilité d'exploiter les ressources métaphoriques et allégoriques des spectacles. Aux concours du monde gréco-romain

47 La datation du *Protreptique* se situe, selon la plupart des chercheurs, entre 180 et 202 de notre ère, avant le départ de Clément hors d'Égypte.

48 Cf. Clem. *Protr.* I 2, 1 : « Comment donc pouvez-vous croire de vaines légendes et supposer que la musique apprivoise les bêtes sauvages, tandis que le visage resplendissant de la vérité, seul peut-être, vous paraît fardé et subit vos regards de défiance ? » (trad. Mondésert, 1976).

49 Clem. *Protr.* I 2, 2-3. Voir Jourdan, 2010, p. 297 ss.

50 Cf. aussi Just. *Apol.* LXI 12. Pour une étude sur les nombreux sens de l'« illumination » chez Clément d'Alexandrie et pour ses rapports avec la tradition platonicienne et avec la tradition gnostique voir Filoramo, 1981. Il est possible de trouver la même terminologie dans l'épigraphie chrétienne des premiers siècles comme le montre Tiddia, 2001. Sur l'application de l'« illumination » au Tirésias des *Bacchantes* d'Euripide chez Clément voir Massa, 2011.

le texte oppose alors de nouveaux concours chrétiens, parce que le Christ est « le Logos céleste, qui, dans le véritable concours, reçoit la couronne sur la scène de l'univers » (λόγος οὐράνιος, ὁ γνήσιος, ἀγωνιστὴς ἐπὶ τῷ παντὸς κόσμου θεάτρῳ στεφανούμενος)⁵¹.

L'écriture du *Protreptique* se construit souvent sur des antithèses (monde païen vs monde chrétien) : le discours poursuit en opposant les chanteurs imposteurs, Orphée et Eunome, au Christ, chanteur d'un « chant nouveau » (τὸ ἄσμα τὸ καινόν) responsable de l'harmonie du monde⁵². Cependant, la comparaison avec les traditions précédentes n'est pas simplement animée de refus et de négation : la vérité chrétienne devient plutôt le dépassement et l'achèvement des vérités des Grecs. Clément s'inspire toujours de la culture classique et se livre à son adaptation du point de vue chrétien. La méthode de l'ouvrage est donnée par l'auteur dans un passage important :

Et si je passais en revue les cultes à mystères ? Je ne les parodierai pas (οὐκ ἐξορχήσομαι), comme on dit d'Alcibiade, mais je mettrai à nu tout à fait, à travers la parole de vérité (τὸν τῆς ἀληθείας λόγον), l'imposture (τὴν γοητείαν) bien cachée en eux, et aux spectateurs de la vérité (τοῖς τῆς ἀληθείας... θεαταῖς) je présenterai ceux qui vous appelez dieux, en l'honneur desquels vous faites les initiations mystériques, comme sur la scène de la vie (οἶον ἐπὶ σκηνῆς τοῦ βίου)⁵³.

C'est bien différent de ce que nous avons vu chez Tertullien : le théâtre, lieu de l'action des démons par excellence, devient une métaphore de la vie humaine. Plus tard, dans le dernier livre de l'ouvrage, Clément parlera de nouveau d'un mont chrétien, aimé de Dieu, qui, en s'écartant du Cithéron, n'est pas le sujet des tragédies, mais est consacré aux « drames de la vérité »⁵⁴. Les chrétiens deviennent donc les « spectateurs de la vérité » parce qu'ils ont accepté le message et la révélation du Christ, alors que les Grecs ont transformé le ciel en une scène théâtrale, le monde divin est devenu une pièce, la vraie piété a été transformée en un drame satyrique⁵⁵.

On n'a pas seulement ici la « rhétorique de la vérité » que nous avons également abordée dans les autres textes chrétiens de la première phase de l'apologétique chrétienne ; mais, ce qui émerge, c'est l'exigence concrète des chrétiens qui se trouvent obligés de distinguer et de différencier les aspects du monde précédent qu'il fallait rejeter et ceux qu'il fallait conserver. Le travail de Clément est consacré à la sélection et à la représentation de certains éléments des religions anciennes dans une perspective chrétienne : par conséquent, le dernier livre du *Protreptique*, consacré à l'exhortation finale à la conversion, représente un exemple évident de sa méthode de travail. Certaines représentations des cultes mystériques et, en particulier, certaines images des cultes de Dionysos, sont transformées en réalités chrétiennes. La méthode de Clément consiste à exploiter les analogies entre monde païen et monde chrétien à son propre avantage. Dans les ouvrages de Clément, la rencontre avec l'« hellénisme » se joue également sur l'acceptation de l'existence de noyaux de vérité dans les textes poétiques et philosophiques grecs.

51 Clem. *Protr.* I 2, 3.

52 Cf. Clem. *Protr.* I 4, 4. Le livre de Jourdan, 2010 est consacré à la figure d'Orphée dans le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie. Cf. aussi Roessli, 2002.

53 Clem. *Protr.* II 12, 1. Pour le texte grec du *Protreptique* voir l'édition de Mondésert, 1976.

54 Cf. Clem. *Protr.* XII 119, 1.

55 Cf. Clem. *Protr.* IV 58, 3.

Conclusions

Dans le cadre de la situation historique de l'Empire que l'on désigne souvent par l'expression de « pluralisme religieux », en empruntant une catégorie qui relève plutôt de l'histoire religieuse de l'Europe moderne, les auteurs chrétiens des II^e et III^e siècles de notre ère se sont trouvés face à l'ensemble complexe de mythes, de pratiques rituelles et de représentations iconographiques qui constituaient les religions gréco-romaines et ils en ont proposé une réflexion approfondie afin d'en dévoiler la tromperie et le mensonge. Le travail de distinction et de comparaison entre vrai et faux, entre l'original chrétien et la copie diabolique, la tension entre la réalité des *μυστήρια* chrétiens et la déformation païenne sont devenus ainsi très importants pour la formation de l'identité chrétienne⁵⁶ : en fait, les conflits ont représenté un élément « de cohésion, de reconstruction, de réunification » dont nous devons être conscients⁵⁷. Ainsi, la volonté de distinguer le vrai du faux, de démasquer les mensonges de la tradition gréco-romaine pour illuminer la vérité du message chrétien devient l'une des principales exigences soulignées par les croyants au Christ non seulement dans la critique qu'ils adressent aux pratiques rituelles et aux récits mythiques des religions classiques, mais aussi dans d'autres contextes : face aux accusations adressées par les païens aux *crimina* chrétiens d'une part⁵⁸, et face aux « hérétiques » d'autre part⁵⁹.

Dans ces trois contextes, la capacité à refuser les accusations ou à se lancer à l'assaut des croyances trompeuses se révèle d'une importance fondamentale dans les conflits religieux de cette époque. Marquer les différences entre nous et les autres, à travers la distinction du « vrai » et du « faux » signifie imposer une vision de sa propre identité. Et ce d'autant plus qu'avant l'institutionnalisation du IV^e siècle, le christianisme était obligé de s'interroger sur son rapport avec le monde gréco-romain dans lequel il devait vivre et opérer⁶⁰.

Bibliographie

- ASSMANN, J., 1996, *The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism, Representations*, 56, p. 48-67.
- ASSMANN, J., 2001, *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire* (éd. or. Cambridge, Mass. 1997), Paris.
- ASSMANN, J., 2008, *Of God and Gods. Egypt, Israel and the Rise of Monotheism*, Madison.
- ATHANASSIADI, P., 2010, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris.

56 Sur les identités religieuses à l'époque impériale romaine en général, voir Belayche, Mimouni, 2009 et en particulier l'introduction de Belayche, 2009. Plus en général, pour une réflexion sur la notion de l'« identité religieuse » dans le débat de l'histoire des religions voir Filoramo, 2009.

57 Cf. Filoramo, 2004, p. 89.

58 Cf. Tert. *Apol.* IV 1 ; Min. *Fel. Oct.* IX 3-7.

59 Cf. Tert. *Apol.* XLVII 9-11 et Just. *Apol.* XXVI. Dans la perspective chrétienne, en effet, la comparaison avec les (fausses) vérités des « autres » ne s'adresse pas simplement aux ennemis externes, c'est-à-dire aux « païens » et aux Juifs, mais aussi aux nombreux groupes « hérétiques » qui utilisaient eux-mêmes le nom de « chrétiens » et qui partageaient une partie de leurs croyances. À ce propos voir Le Boulluec, 1985 et Norelli, 2011.

60 Je tiens particulièrement à remercier Anne-Rose Hošek pour la relecture de mon texte français.

- BASLEZ, M. F., RIBICHINI, S. et AUFFARTH, Ch., 2009, Appréhender les religions en contact, dans C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge et D. Praet (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont. Bilan historique et historiographique, Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, Bruxelles – Rome, p. 43-62.
- BARNES, T. D., 1971, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford.
- BEAUJEU, J., 1964, Minucius Felix, *Octavius*, texte établi et traduit par J. Beaujeu, Paris.
- BELAYCHE, N., 2009, Entrée en matière: de la démarche à un cas modèle, dans Belayche, Mimouni, 2009, p. 3-22.
- BELAYCHE, N. et MIMOUNI, S. C. (éd.), 2009, *Entre lignes de partage et territoires de passage. Les identités religieuses dans les mondes grec et romain. « Paganisme », « judaïsme », « christianisme »*, Paris – Louvain – Walpole, MA.
- BELAYCHE, N. et DUBOIS, J.-D. (éd.), 2011, *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris.
- BISCONTI, F., 1999, Arte e artigianato nella cultura figurativa paleocristiana. Altre equivalenze tra letteratura patristica e iconografia paleocristiana, dans A. Quacquarelli (éd.), *Res Christiana. Temi interdisciplinari di patrologia*, Rome, p. 23-108.
- BORGEAUD, Ph., 2004, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris.
- BOWERSOCK, G. W., 2007, *Le mentir-vrai dans l'Antiquité. La littérature païenne et les évangiles* (éd. or. Berkeley – Los Angeles 1994), traduction française, Paris.
- CAILLET, J.-P., 2010, De l'image païenne à l'image chrétienne: retour sur un siècle d'historiographie, dans H. Inglebert, S. Destephen et B. Dumézil (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, p. 253-267.
- DAL COVOLO, E., 2008, Asclepio/Esclulapio nella letteratura cristiana antica (secc. II-IV), dans E. dal Covolo et G. Sfameni Gasparro, 2008, p. 103-112.
- DAL COVOLO, E. et SFAMENI GASPARRO, G. (éd.), 2008, *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*, Rome, 2008.
- DEKKERS, E., 1954, Q. A. Fl. Tertulliani, *Apologeticum*, cura et studio E. Dekkers, dans *Tertulliani Opera*, pars I *Opera catholica, Adversus Nationem*, Turnhout 1954, p. 77-171.
- FILORAMO, G., 1981, *Pneuma e photismos* in Clemente Alessandrino, *Augustinianum*, 21, 2, p. 329-337.
- FILORAMO, G., 2004, Strategie per risolvere i conflitti interni e costruzione dell'identità nel cristianesimo antico, *RStCrist*, 1, p. 89-107.
- FILORAMO, G., 2009a, *Il sacro e il profano. Il caso cristiano*, Turin.
- FILORAMO, G., 2009b, Identità e religione nell'epoca del pluralismo, dans G. Filoramo (éd.), *Le religioni e il mondo moderno*, vol. IV *Nuove tematiche e prospettive*, Turin, p. 645-668.
- FINNEY, P. C., 1994, *The Invisible God. The Earliest Christians on Art*, New York – Oxford.
- FREDOUILLE, J.-C., 2005, L'apologétique latine pré-constantinienne (Tertullien, Minucius Felix, Cyprien). Essai de typologie, dans *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicéenne*, Genève, p. 39-67.
- GIORDANI, R., 1980, Catechesi e iconografia nell'arte cristiana antica, dans S. Felici (éd.), *Cristologia e patristica, Convegno di studio e aggiornamento, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, Roma, 17-19 febbraio 1979*, Rome, p. 197-211.
- HAMMAN, A. G., 1995, Essai de chronologie de la vie et des œuvres de Justin, *Augustinianum*, 35, p. 231-239.

- JENSEN, R. M., 2000, *Understanding Early Christian Art*, Londres – New York.
- JOURDAN, F., 2010, *Orphée et les chrétiens. La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles*, vol. I. *Orphée, du repoussoir au préfigurateur du Christ*, Paris.
- LE BOULLUEC, A., 1985, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. I^{er}-III^e siècles*, vol. I *De Justin à Irénée*, Paris.
- LUGARESI, L., 2008, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia.
- MASSA, F., 2011, Tra adesione dionisiaca e conversione cristiana: Clemente di Alessandria e il Tiresia delle *Baccanti* di Euripide, *QUCC*, 97, 1, p. 147-166.
- MATHEWS, Th. F., 1999, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, revised edition, Princeton, New Jersey.
- MENOZZI, D., 1991, *Les images. L'Église et les arts visuels*, Paris.
- MONDÉSERT, C., 1976, Clément d'Alexandrie, *Le Protrepétique*, introduction, traduction et notes de C. Mondésert, Paris.
- MUNIER, Ch., 2006, Justin, *Apologie pour les chrétiens*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Ch. Munier, Paris.
- NORELLI, E., 2011, Des évêques, des écoles et des hérétiques: un colloque international, dans G. Aragione et E. Norelli (éd.), *Des évêques, des écoles et des hérétiques. Actes du colloque international sur la « Réfutation de toutes les hérésies », Genève, 13-14 juin 2008*, Lausanne, p. 3-23.
- PERRONE, L. (éd.), 1998, *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel « Contro Celso » di Origene*, Rome.
- POILPRÉ, A.-O., 2005, Bilan d'une décennie de réaction à l'ouvrage de Thomas F. Mathews, *Clash of Gods, A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton, 1993, *AntTard*, 13, p. 377-383.
- PRICE, S., 1999, Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian, and Cyprian, dans M. Edwards, M. Goodman et S. Price (éd.), *Apologetics in the Roman Empire. Pagans, Jews and Christians*, Oxford, p. 105-129.
- REED, A. Y., 2004, The Trickery of the Fallen Angels and the Demonic Mimesis of the Divine: Aetiology, Demonology, and Polemics in the Writings of Justin Martyr, *JECS*, 12, 2, p. 141-171.
- ROESSLI, J.-M., 2002, Convergence et divergence dans l'interprétation du mythe d'Orphée. De Clément d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée, *RHR*, 219, 4, p. 503-513.
- SFAMENI GASPARRO, G., 2008, Taumaturgia e culti terapeutici nel mondo tardo-antico, dans E. dal Covolo et G. Sfamemi Gasparro, 2008, p. 13-53.
- SIMONETTI, M., 1993, Il problema dell'unità di Dio da Giustino a Ireneo, dans *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Rome, p. 71-107.
- TIDDIA, F., Terminologia della luce e battesimo nelle iscrizioni greche e cristiane, *VetChr*, 38, p. 103-124.
- TURCAN, M., 1986, Tertullien, *Les Spectacles*, introduction, texte critique, introduction et commentaire de M. Turcan, Paris.