

Hénothéisme, polythéisme, monothéisme. «Dialogue» d'histoire des religions anciennes*



Christophe Lemardelé

Unité Mixte de Recherche 8167 Orient & Méditerranée, Centre National de la Recherche Scientifique, France

Fecha de recepción: 25 de marzo de 2020. Fecha de aceptación: 15 de abril de 2020.

Résumé

Les études d'histoire des religions de la Méditerranée antique sont tributaires de l'opposition ancienne et théologique entre les notions de polythéisme et de monothéisme. Or, le monothéisme est avant tout un fait historique proche-oriental avant que d'être une notion universelle. Quant au polythéisme romain, il évolua pour les empereurs en hénothéisme solaire dans les derniers temps de l'Empire. *L'exclusivisme* historique et anthropologique du monothéisme proche-oriental, présent dans le christianisme, ne pouvait toutefois coexister avec cette nouvelle conception philosophico-religieuse.

Mots clés: monothéisme, polythéisme, hénothéisme solaire, monolâtrie, yahwisme, christianisme

Henoteísmo, politeísmo, monoteísmo. “Diálogo” de historia de las religiones antiguas

Resumen

Los estudios de historia de las religiones del Mediterráneo antiguo son tributarios de la vieja oposición teológica entre las nociones de politeísmo y de monoteísmo. O mejor, el monoteísmo es ante todo un hecho histórico próximo-oriental antes que una noción universal. En cuanto al politeísmo romano,

* Je tiens à remercier Francesco Massa pour sa lecture bienveillante et critique d'une version moins aboutie de ce texte et dédier cette réflexion à Annick Martin qui me donna le goût de l'histoire des religions par un cours à l'université de Haute-Bretagne, à Rennes, intitulé «Paganisme, judaïsme, christianisme».

evoluciona para el caso de los emperadores en un henoteísmo solar durante los primeros tiempos del Imperio. El *exclusivismo* histórico y antropológico del monoteísmo próximo-oriental, presente en el cristianismo, no podía sino coexistir con esta novedosa concepción filosófico-religiosa.

Palabras clave: monoteísmo, politeísmo, henoteísmo solar, monolatría, yahvismo, cristianismo

Les historiens des religions antiques occidentales et proche-orientales savent bien que leur objet d'étude se trouve pris dans un paradigme opposant les polythéismes au(x) monothéisme(s). Ils savent aussi que les penseurs européens de l'époque moderne étaient encore pris dans les schémas de pensée des théologiens. C'est pourquoi la tendance fut longtemps de considérer que le monothéisme était originel et qu'il dégénéra à cause des hommes qui lui préféraient des formes diverses de polythéisme. Quand l'approche fut plus historique et plus anthropologique, le polythéisme put enfin apparaître comme une conception supérieure du religieux précédant la forme ultime du monothéisme.¹ Désormais, les approches teintées de théologie et, même, les catégories de l'histoire des religions, bien souvent fondées sur un vocabulaire latin et fortement imprégnées de conceptions chrétiennes (sacrifice, religion), se trouvent interrogées ou mises en cause.² *A contrario*, les présupposés d'antan, toujours présents, se trouvent parfois inversés et, quand ils le sont, peu interrogés et mis en cause: au monothéisme imposant sa supériorité spirituelle se voit opposé un polythéisme intemporel, vivace jusqu'à son interdiction. Le concept de polythéisme se trouve promu en tant que concept opératoire (Pirenne-Delforge, 2018), voire brandi en étendard comme étant porteur de tolérance religieuse (Bettini, 2016), alors même que certains spécialistes de systèmes religieux distincts du polythéisme gréco-romain ne confirment pas la validité de cette approche.³ Car, notion étrangère aux anciens – Philon d'Alexandrie n'a fait que forger le terme, par opposition à ce qu'il connaissait et révérait –, elle ne permet pas de rendre compte de conceptions religieuses très diverses. Ainsi, les historiens des polythéismes déterminent leur objet d'étude par opposition au monothéisme biblique, bien que celui-ci soit, historiquement, bien plus l'exception que la règle. Deux aspects retiendront donc notre attention: d'abord, la singularité du monothéisme biblique qui ne peut être considéré comme un concept trop abstrait; ensuite, la difficulté pour les historiens à envisager l'évolution du polythéisme gréco-romain vers une forme plus éthérée.

1 Pour cette analyse historiographique, voir Schmidt (1988).

2 Pour la catégorie de «religion», voir, par exemple, Nongbri (2013). Pour la notion de sacrifice et la critique d'une théorie christiano-centrée qui a fait florès, voir notre article Lemardelé (2015).

3 «Certes, la multitude des dieux en Égypte forme implicitement un polythéisme. Sur ce plan, la religion égyptienne est à rapprocher de celle de la Grèce ancienne, de Rome, comme de celle des Celtes, des Germains, des anciens Indiens, ou des Aztèques, etc. Mais (...) ce qualificatif est vague et ne dit rien sur la nature des religions ainsi désignées, toutes différentes». Et d'ajouter: «En fait, "polythéisme" ne prend vraiment sens, tout en montrant ses limites, que lorsqu'on le met en résonance avec "monothéisme"» (Volokhine, 2016: 64).

Le monothéisme: plus qu'un concept, un fait d'histoire

La question du monothéisme peut être discutée de bien des manières: établir les origines et les conditions de l'émergence de ce monothéisme (Römer, 2014) ; s'attacher à la date précise et basse de son apparition dans le monde juif antique (Sérandour, 2004) ; mieux conceptualiser ce qui relève de cette notion dans les textes mêmes qui l'énoncent (Frevel, 2013) ; chercher à en déduire les implications idéologiques en se focalisant sur le monothéisme biblique (Assmann, 2018) ; voire l'appliquer à d'autres contextes religieux que ceux d'où il provient.⁴ Il est sans doute possible de discuter à l'infini de la réalité historique du concept de monothéisme tant cette notion comporte bien souvent, pour reprendre le titre d'un ouvrage fameux, des paradoxes (Corbin, 1981). On pense naturellement au développement d'une angéologie (essénisme juif) et/ou d'une démonologie (zoroastrisme). Mais, pour ce qui est du monothéisme biblique, le paradoxe ou, plutôt, la singularité se situe en amont avec l'exigence d'un culte exclusif rendu à un seul dieu: la monolâtrie. Et l'affirmation monolâtrique n'a fusionné qu'ultérieurement avec des aspects créateurs dans les textes de la Bible hébraïque (Gonçalves, 2008), c'est donc tout autant cette monolâtrie que le monothéisme en lui-même qui a eu de nombreux prolongements. Dès lors, l'émergence d'un monothéisme abouti devient secondaire par rapport à celle d'un yahwisme de nature monolâtrique (Lemardelé, 2019b). Pour reprendre les concepts de «monothéisme de fidélité» et de «monothéisme de vérité» forgés par Jan Assmann, et qui correspondent assez à la monolâtrie et au monothéisme, ce serait une erreur de penser que la notion de vérité expliquerait le succès du monothéisme biblique. La particularité de ce monothéisme tient à l'affirmation première d'un dieu autoritaire ayant une réelle personnalité: c'est la figure bien connue du dieu «jaloux» qui s'ancre dans des représentations provenant de l'anthropologie de la parenté (Lemardelé, 2019c). L'idéologie patriarcale du yahwisme ne correspondant pas à l'archéologie des maisons agricoles des Israélites de l'âge du Fer (Lemardelé, 2016), il faut donc en déduire que le yahwisme et ses valeurs sont, au départ, exogènes. Divinité non israélite, vraisemblablement originaire des steppes du Sud occupées par des semi-nomades,⁵ seul le milieu anthropologique de ces populations serait à même d'expliquer son «caractère» et les fondements du courant religieux qui lui est attaché (tendance à l'exclusivisme, à l'aniconisme et recours aux métaphores familiales dans la conception du dieu et de sa relation avec les hommes).⁶ Atténuée dans le christianisme, cette figure de démiurge en vint

4 Mitchell et Van Nuffelen (2010). Le rejet de la notion d'hénothéisme par les éditeurs du livre dans leur introduction (p. 7) est regrettable. L'argument de Van Nuffelen (pp. 18-19), selon lequel l'hénothéisme serait imprécis et synonyme de monolâtrie, peut être surmonté car la monolâtrie exige un culte exclusif pour une divinité sans nier l'existence des autres tandis que l'hénothéisme peut être défini comme étant un système religieux dans lequel une divinité prend l'ascendant sur d'autres sans que leur culte soit remis en cause.

5 Voir les discussions dans van Oorschot et Witte (2017).

6 Pour une synthèse de notre hypothèse, soulignant notamment la notion de dieu allochtone pour un peuple autochtone, voir Lemardelé (2019a: 44-88).

à être négative parmi les courants gnostiques. Pour avoir un équivalent, il eût fallu que Zeus/Jupiter devînt le seul dieu du polythéisme gréco-romain, non qu'un principe unique éthéré émerge.

Le monothéisme biblique est donc en fait un exclusivisme issu de conceptions religieuses reflétant des conceptions familiales spécifiques et qui s'est trouvé accentué du fait de contextes le contrariant: le «baalisme» des urbains syro-phéniciens des ix^e-viii^e siècles avant notre ère, la suprématie politique assyrienne puis babylonienne ruinant les royaumes d'Israël et de Juda, et la culture hellénique des gréco-romains, d'Antiochos Épiphane à Hadrien. Cette caractéristique s'est perpétuée une fois le monothéisme diffusé et repris dans d'autres contextes culturels – gréco-romains pour le christianisme et arabe pour l'islam –, ce qui permet de comprendre pourquoi aucune équivalence (*interpretatio*) n'était possible entre le dieu biblique et tout autre dieu d'égale importance.⁷ L'opposition ne se fit donc pas entre monothéisme et polythéisme, mais entre des systèmes religieux fondés sur des mythes, voire une mythologie, mettant en scène des dieux entre eux, et une idéologie religieuse énonçant un mythe historiographique qui narre la migration d'un peuple avec son dieu, énonçant surtout leur relation sous la forme d'une alliance tantôt juridique tantôt sur un mode familial (matrimonial ou filial), ce qui est pour le moins incongru en histoire des religions. Et c'est cette idéologie, fondée bien plus sur l'injonction d'un dieu exclusif que sur la notion de «dieu créateur», qui s'est perpétuée.

Le fait que ce dieu soit très personnalisé dans le récit biblique – c'est une divinité nommée à l'origine: Yahou, plutôt que Yahweh –, malgré l'appellation générique Élohim (Éloah, «grand dieu/Dieu» au pluriel), a empêché qu'il puisse devenir le «dieu des philosophes» car il n'était pas qu'un principe originel, il était une divinité à part entière. Même l'équivalence Yhwh-Élohim-Adonaï/Théos-Kurios/Allah dans les trois monothéismes procédant les uns des autres porte en elle, de manière paradoxale, l'exclusion de l'appellation antérieure et parallèle, ressentie comme concurrente. Dans les religions de la partie est de l'Eurasie, non monothéistes pour l'essentiel, les dieux ne sont pas exclus au profit d'un seul, mais négligés ou contournés (bouddhisme) – «trouver la voie», pour reprendre la formule taoïste du personnage rendu fou dans *Le lotus bleu* d'Hergé, n'implique aucune divinité. La notion d'âge axial a peut-être un sens mais elle recouvre des conceptions religieuses très différentes, que l'on soit en Inde, en Chine, en Perse ou au Proche-Orient.⁸

Le christianisme a conservé l'idéologie exclusiviste, sans toutefois se développer pleinement dans des milieux anthropologiques comparables à ceux de la Palestine ancienne, par la reprise de la Septante – l'Ancien Testament en grec, par opposition au Nouveau Testament –, en s'appropriant donc l'histoire de ce dieu créateur et autoritaire. De ce fait et malgré leur culture gréco-latine, les Pères de l'Église ne pouvaient que rejeter la philosophie, tout en s'estimant être les véritables philosophes,⁹ pour devenir des théologiens. À l'inverse, les

7 Même s'il y eut des tentatives: Borgeaud (2010: 181-182).

8 Pour l'utilisation du concept de Karl Jaspers, voir Lambert (2007: 289-326).

9 C'est le cas de Justin qui, dans son *Dialogue avec Tryphon*, raconte qu'il suivit divers

rabbins ont quelque peu dépersonnalisé leur dieu en s'occupant essentiellement de *halakha*, c'est-à-dire de déterminer les règles de vie entre juifs, et en opérant un changement sociétal radical. La Judée antique était en effet très patrilinéaire avant que le rabbinisme n'opte pour une matrilinearité atténuée à la suite des révoltes juives successives de l'époque séleucide et romaine (Lemardelé, 2019a: 93-97). L'islam, quant à lui, a pu se construire avec cette conception monothéiste exclusiviste puisqu'il émergea à la suite, notamment, de la diffusion du judaïsme dans la péninsule arabique.¹⁰ Mais il s'élabora, plus encore que le yahwisme et le judaïsme anciens, en lien avec une conception anthropologique de la famille et de la parenté affirmée: une parenté patrilinéaire structurant les rapports sociaux et un modèle familial étendu et patriarcal (conception endogame du mariage, statut très défavorable aux femmes, égalité solidaire des frères avec supériorité sur leurs sœurs).¹¹ Le monothéisme biblique, et ses prolongements, ne peut donc déterminer les études d'histoire des religions de la Méditerranée antique tant il a un ancrage culturel spécifique, au départ peu propice à l'universalité.

L'évolution d'un polythéisme: l'impensable hénothéisme

L'«obsession» de la question monothéiste fait discuter les spécialistes de son apparition, plus ou moins tardive, et de sa consolidation, également plus ou moins tardive, au point de négliger le yahwisme, ses origines et sa «nature». Mais elle a aussi entraîné en histoire des religions une sorte de fixation sur la notion de religion civique et quelques positions de principes par réaction,¹² au point de s'aveugler et de ne pas voir qu'avant le triomphe du christianisme, le polythéisme avec panthéon n'était plus qu'une belle construction désuète dans la Rome des iii^e-iv^e siècles de notre ère pour une élite intellectuelle, impériale et sénatoriale. Les évolutions religieuses décisives qui se produisirent dans l'empire romain au cours des premiers siècles de notre ère peuvent être décrites différemment: comme le passage de conceptions polythéistes à des conceptions monothéistes variées (Athassiadi et Frede, 1999) ; comme le passage de la religion civique à la religion communautaire (Stroumsa, 2005: 147-186) ; comme le passage de cultes *topiques* progressivement réinterprétés dans une vision *utopique*, donc de cultes à mystères strictement localisés à des initiations mystérieuses se répandant dans tout l'empire romain (mystères de Mithra, de

enseignements philosophiques (stoiciens, péripatéticiens, pythagoriciens, platoniciens) avant de devenir chrétien. Et il faut en effet remarquer que l'apôtre Paul confronte son message au discours philosophique grec sur l'agora d'Athènes, sans opposer temple d'Athéna sur l'Acropole, où il ne se rend pas, et temple de Jérusalem. Voir Massa (2017).

10 Bien avant le christianisme, le judaïsme est notamment présent au sud de la péninsule dans le royaume de Himyar à partir du iv^e siècle de notre ère. Voir Robin (2015).

11 Pour ces aspects, voir Todd (2011: 521-590).

12 Voir, notamment, Scheid (2013a) et, pour un texte polémique contestant toute approche accordant plus d'intérêt à la religiosité individuelle des Romains, Scheid (2013b). Les travaux du romaniste semblent systématiquement opposer religion chrétienne et religion civique romaine: *credo versus ritus*.

Cybèle, etc.).¹³ De manière plus abstraite et théorique peut-être, il est possible d'envisager l'abandon progressif ou la relégation de systèmes traditionnels fondés sur des *représentations* religieuses – des cultes à des dieux situés dans un panthéon – pour adopter des systèmes religieux réclamant une *adhésion* – les religions (voir Lemardelé, à paraître).

Parler de «religion grecque» à Athènes au v^e siècle avant notre ère n'a évidemment pas le même sens que de parler de «religion chrétienne» à Rome au iv^e siècle de notre ère. Les cultes ont pu se perpétuer jusqu'à leur interdiction au siècle suivant,¹⁴ il reste que les conceptions religieuses de l'élite philosophique et politique évoluaient.¹⁵ Le polythéisme ne ressemblait plus guère à celui du temps de l'empereur Auguste, qui avait lié son action politique au dieu grec Apollon lors de la bataille d'Actium en 31 avant notre ère. Il est en effet assez difficile d'accepter que Constantin, qui faisait inscrire sur ses monnaies son *adhésion* au Soleil invincible (*Soli Invicto Comiti*) et qui mit cette divinité en exergue sur l'arc commémorant sa victoire sur Maxence, était en faveur d'«Apollon solaire» sans que le nom du dieu grec soit nommé (Chuvin, 1991: 33-34). D'ailleurs, en fondant Constantinople, l'empereur réutilise de vieilles statues, Apollon au même titre qu'Athéna, et «s'assure les services d'un *hiérophante* («montreur de rites»), un certain Prætextatus, et d'un *téleste* («consécrateur»), le philosophe néoplatonicien, disciple de Jamblique, Sôpatros d'Apamée» pour consacrer sa ville (Chuvin, 1991: 36). Or, là encore, contrairement à Pierre Chuvin, on ne peut en conclure que Constantin se conformait à la tradition la plus classique car la présence d'un initiateur de mystères (*téleste*), qui plus est disciple de celui qui a quelque peu théorisé la théurgie, c'est-à-dire l'action sur les dieux, «moins comme une contrainte exercée sur eux que comme une communication soutenue par un rituel» (Seng, 2016: 112), montre à l'évidence que l'empereur inscrivait son action politique et religieuse bien plus dans les pas d'un Aurélien, fondateur du culte officiel de Sol à Rome en 274, que d'un Auguste désormais lointain. Même après sa conversion – nous devrions dire son *adhésion* au christianisme –, «une loi de 321 institue le repos du dimanche, “jour du soleil” (*dies solis veneratione sua celebris*, *Code de Théod.*, II, 8, 1) et aussi, pour les chrétiens, “jour du Seigneur” où celui-ci est ressuscité» (Chuvin, 1991: 34).

Le culte solaire, donc solennellement établi à la fin du III^e siècle, avec notamment le *Natalis Invicti* le 25 décembre qui deviendra le jour de naissance du Christ à la place de celui de la renaissance de Sol/Hélios (voir Salzman, 2017),

13 Smith (1990 : 121-143). Il importe toutefois d'être prudent et réservé en ce qui concerne les mystères de la déesse phrygienne: Van Haepere (2019: 99-148).

14 «Les religions grecques et romaines intégraient, dans certaines limites, la superstition comme coutume des autres, ou des subordonnés, ou encore des simples, des couches inférieures de la population» (Borgeaud, 2016: 354). De ce point de vue, le christianisme a opéré une substitution et une inversion en devenant religion romaine et en reléguant les cultes sacrificiels officiels dans le domaine des superstitions: Sachot (1998: 170).

15 On peut même parler de «philosophisation du religieux» (Athassiadi et Macris, 2013).

fit écrire à l'empereur Julien, presque un siècle plus tard, un traité consacré à cette divinité. Après avoir rappelé des éléments religieux anciens, qu'il juge déjà solaires, comme les vestales veillant sur le feu divin, il écrit: «Si je déclare après cela que nous vénérons Mithra et qu'en l'honneur d'Hélios nous célébrons des jeux quadriennaux [les *Ludi Solis* du 19 au 22 octobre], on me jugera trop moderne.» (*Sur Hélios-Roi* 41). Autrement dit, selon lui, le «peuple» vit encore dans un système traditionnel de représentations religieuses tandis que des gens plus «éclairés» vivent la religion en adeptes d'une représentation nouvelle et plus élaborée. On ne peut prendre en compte l'obsession solaire de Bassianus (Héliogabal), plus syrienne que romaine, en revanche, les monnaies de Gordien III représentant Mithra tauroctone sont déjà plus parlantes. Mais l'inscription de Carnuntum, à l'initiative des tétrarques en 308, faisant de ce dieu le protecteur de l'*Imperium* des empereurs dans un contexte politique difficile montre assez que le polythéisme romain aux iii^e-iv^e siècles avait évolué depuis la République et les débuts de l'Empire. De même, les monnaies de Claude II et de Quintillus comportent des motifs solaires qui survécurent donc jusqu'à Constantin (Martin, 1998: 93-95). Sans assimiler Mithra à Sol, il faut admettre le lien entre les deux divinités, d'abord dans l'iconographie du culte à mystères dédié au premier et où le second apparaît systématiquement dans le motif du repas rituel, ensuite dans les inscriptions votives dédiées à Mithra souvent nommé *Sol Invictus*. Aussi, quand une monnaie de cette époque comporte cette mention, il est bien délicat de savoir s'il s'agit de l'un ou de l'autre dieu tant les deux semblent se confondre.¹⁶ Il reste qu'il n'y a aucune surprise à voir Constantin se situer dans la filiation religieuse d'Aurélien, de même plus tard Julien, puisqu'il s'agissait de mettre en avant un culte officiel romain. Pour commenter à nouveau la citation de Julien: Mithra reste mystérieux tandis que Sol est révéralé au grand jour.

À lire *Sur Hélios-Roi*, il n'y a pas de doute à avoir concernant les conceptions hénothéistes de l'empereur romain. Loin de ne vouloir que rétablir la religion traditionnelle romaine, comme le fit Dioclétien réaffirmant l'autorité de Jupiter,¹⁷ et malgré son «goût prononcé» pour les sacrifices (Belayche, 2001), Julien était porteur des conceptions néoplatoniciennes de Jamblique pour qui les initiations à des mystères religieux permettaient le contact avec le divin et ainsi d'assurer la montée – le retour – de l'âme après la mort dans le monde des dieux.¹⁸ Si l'on en croit l'empereur-philosophe de la fin du iv^e siècle, l'ascension de son âme devait aboutir à résider près de Sol: «daigne, en récompense de ce zèle, Hélios, roi de l'univers, mètre propice (...). Que je quitte cette existence en toute sérénité, à l'heure voulue par le destin. Qu'ensuite je m'élève vers lui et me fixe auprès de lui à jamais» (*Sur Hélios-Roi* 44). Comme l'écrivit Franz

16 Pour ce problème, voir Lemardelé (2008 ; 2011).

17 Dioclétien, révéralé pourtant Sol dans ses premières années de règne, semble avoir promu le plus traditionnel Jupiter pour des raisons politiques, l'hénothéisme solaire convenant peu au partage du pouvoir qu'il établit avec le système de la Tétrarchie (Martin, 1998: 57). De même Constantin, qui fit construire un temple dédié à la triade Jupiter-Junon-Minerve dans une optique totalement politique (Chuvin, 1991: 35).

18 Ces conceptions étaient déjà bien établies dans le texte médioplatonicien le plus important: les *Oracles Chaldaïques*. Voir Seng (2016).

Cumont, grand spécialiste de ces questions: «Il se figure¹⁹ être le suivant fidèle ou le fils spirituel du dieu invincible, qu'il ira rejoindre à l'heure fixée par le destin, et Mithra, hypostase du soleil, sera le psychopompe qui le guidera vers les cieux, où il jouira d'une vie divine» (Cumont, 1949: 380). C'est peut-être dans ce sens d'ailleurs que l'on pourrait comprendre pourquoi Aurélien, sur certaines monnaies, se qualifie de «dieu» (Martin, 1998: 73). Ce passage du *divus*, propre au culte impérial, au *deus* indique sans nul doute qu'il ne s'agit plus d'imposer aux citoyens de l'Empire une conception divine et avant tout politique de la personne de l'empereur.

Le polythéisme, qu'on ne peut restreindre à la religion civique, a donc bien été régénéré par des conceptions rituelles nouvelles – la théurgie à la suite d'une initiation à des mystères²⁰ – et par une organisation du cosmos autour du dieu Sol, se situant au-dessus de toutes les autres divinités, sciemment hiérarchisées, mais en dessous de l'Un inconnaissable tel que théorisé par Plotin: «l'Un (l'Un étant considéré comme antérieur à toutes choses), ou encore – suivant l'expression favorite de Platon – le Bien, celui-ci donc, principe incomposé des universels» (*Sur Hélios Roi* 132).²¹ De notre point de vue, l'erreur des historiens de l'Antiquité romaine, qu'ils soient quelque peu admirateurs d'un christianisme triomphant²² ou quelque peu défenseurs du «paganisme» déclinant,²³ réside dans l'incapacité de considérer les conceptions polythéistes comme pouvant générer une vision religieuse unificatrice autre que celle d'un panthéon. Or, il faudrait sortir de ces ornières épistémologiques pour évaluer plus sereinement les évolutions cruciales de la fin de l'Antiquité et considérer des évolutions parallèles entre philosophes «païens» et théologiens chrétiens – tous étant «théosophes» et ardents défenseurs de leur système tant, pour cette élite, «la» religion était devenue spéculative.²⁴ Il importerait donc de cesser de penser en termes téléologiques – ce qui est «nécessairement» advenu, soit

19 Il est à noter que ce type de formulation ne se lirait pas au sujet d'un auteur chrétien ou, même, de Constantin, *se figurant* être protégé par le pouvoir salvifique du Christ.

20 Principalement, voire presque exclusivement, les mystères de Mithra puisque Julien met en exergue ce dieu en lien avec Sol et que l'iconographie mithriaque est en partie centrée sur les deux divinités. Les spécialistes de ces mystères en restent trop souvent à des interprétations n'incluant pas cette initiation dans un contexte plus large, suivant en cela les travaux anciens de Franz Cumont sur le sujet (Turcan, 2016), ou alors, s'ils le font, ils vont dans des directions complexes et peu convaincantes. Voir, dernièrement dans ce sens, avec l'hypothèse d'une assimilation Apollon/Mithra dès Auguste, Mastrocinque (2017).

21 Selon un spécialiste réputé de ces questions, l'Un de Plotin n'est pas un dieu mais «les dieux sont multiples et dérivés par rapport à l'Un» (Hoffmann, 2010).

22 Soit en mettant un peu trop l'accent sur le seul Constantin, soit en analysant la montée en puissance du christianisme sans vraiment prendre en compte le contexte religieux d'ensemble: Veyne (2010) et Baslez (2015).

23 En cherchant principalement à cerner l'action d'un membre de l'élite romaine – Nicomache Flavien Senior, auteur supposé de l'*Histoire auguste* – pour mieux l'opposer aux auteurs de l'élite chrétienne. Voir Ratti (2012 ; 2016).

24 Voir notamment le discours de Prétextat dans les *Saturnales* de Macrobie, où l'on voit que l'hénothéisme solaire a gagné parmi l'aristocratie sénatoriale (Liebeschuetz, 1999).

l'avènement du christianisme, ce qui «aurait pu» advenir, soit une résistance efficace au christianisme –, de mieux définir le «paganisme» autrement que comme un polythéisme traditionnel, enfin, de s'interroger sur les raisons de l'incompatibilité entre des conceptions religieuses concurrentes, voire adverses, comme pouvaient l'être le christianisme et le néoplatonisme – en «situation quasi hégémonique (...), à partir du iii^e siècle», profitant «de la disparition progressive de l'épicurisme et du stoïcisme comme courants philosophiques» (Morlet, 2014: 53) –, mais partageant pourtant bien des points communs.

Conclusion: «Paganisme» et christianisme, l'impossible coexistence

Les conceptions philosophico-religieuses «païennes» n'étaient pas totalement étrangères à celles qui furent développées dans le christianisme, nourrissant même les réflexions développées dans cette nouvelle *haireisis*. Car, malgré des références textuelles communes, les chrétiens étaient bien plus éloignés des rabbins qu'ils ne l'étaient des philosophes de tradition grecque, les néoplatoniciens depuis Plotin développant des concepts plus théologiques que véritablement philosophiques. Si la confrontation chrétiens/païens a si bien fonctionné, empêchant les rapprochements – une véritable communauté de pensée –, c'est probablement à cause de l'exclusivisme biblique qui contraignait les auteurs chrétiens à rester peu ou prou dans l'idéologie issue du yahwisme à connotations familiales – Dieu comme Père –, cela malgré l'accent mis sur un nouvel aspect universel du «yahwisme de création»: l'envoi du Fils pour sauver l'ensemble de l'humanité. Même si nous pouvons accepter le point de vue nuancé de Peter Van Nuffelen, pour qui «le christianisme se comprenait sur le modèle de la communauté philosophique, offrant, comme les philosophes, un mode de vie visant à changer l'homme en entier» (Van Nuffelen, 2018: 125) – le salut de l'âme platonicienne se substituant à la résurrection des corps du messianisme juif –, l'attachement à l'Ancien Testament, contesté par Marcion, faisait que cette *histoire* religieuse, distincte d'une mythologie atemporelle ou incluant des âges distincts (Hésiode), qui pouvait intégrer différemment et de manière apaisée l'idée d'un principe unique ou d'un dieu créateur, se trouvait prolongée.²⁵ Autant dire que l'opposition chrétiens/païens n'est donc pas que de l'ordre d'une opposition entre le monothéisme et le polythéisme tant la théologie chrétienne s'est nourrie, tout le temps de la confrontation avec les systèmes philosophico-religieuses grecs, des idées médio- et néoplatoniciennes.

Les empereurs, quant à eux et pour beaucoup d'entre eux jusqu'à Constantin inclus, et jusqu'à Julien après lui, se référaient ainsi à cette divinité devenue officielle et centrale qu'était Sol. Le choix de Constantin est comparable à celui d'Auguste de se mettre sous la protection d'un dieu grec: juste avant la bataille du pont Milvius en 312, il choisit de confier sa vie et son succès militaire à Christ (Chuvin, 1991: 32-33). Ce qui diffère totalement, c'est qu'il ne s'agissait plus de l'attachement à une divinité incluse dans un monde de dieux plus ou

25 En conservant et en transformant notamment aussi une notion issue de l'aniconisme (Barbu, 2016).

moins bien hiérarchisés entre eux, mais de l'adhésion à un système théologique excluant à terme le polythéisme civique et l'hénothéisme solaire dans lesquels il inscrit pourtant d'emblée son action d'empereur, conservant malgré tout des symboles solaires désormais attribués au nouveau «dieu» central.²⁶ Cet hénothéisme excluait également l'approche chrétienne avec son histoire religieuse, du fait que cette histoire était incompatible avec les références philosophico-religieuses attachées de manière diffuse autour de Sol/Hélios mais, aussi, du fait que cet hénothéisme devenait progressivement une religion d'adhésion, ce qui rend compte en partie de l'intolérance religieuse de Julien – son hénothéisme s'inscrit dans le polythéisme d'antan comme le Nouveau Testament se situe dans la suite de l'Ancien Testament. Dans son traité *Contre les Galiléens*, à l'instar du philosophe Celse, auteur du *Discours véritable* que s'efforça de réfuter Origène, Julien exprime son incompréhension et beaucoup de condescendance vis-à-vis du dieu des chrétiens tel qu'il est présenté dans l'Ancien Testament, notamment au sujet de son caractère jaloux – un dieu soumis à des passions humaines ne pouvait que paraître inférieur à l'empereur-philosophe (voir Boulnois, 2008). Il se montre tout aussi intolérant à l'encontre des cyniques dans deux autres de ses traités (*Contre Héracléios*, *Contre les cyniques*), pour leur ignorance en matière de connaissance philosophico-religieuse, les rejetant en quelque sorte dans l'ancien monde – dans le monde de «la» religion, même les courants philosophiques antiques n'ont plus leur place.

Il n'est guère pertinent, toutefois, d'exagérer une résistance du «paganisme» au christianisme, il importe seulement de mieux entrevoir des évolutions parallèles, sans pour autant considérer que le culte dominant de Sol mena à la religion du Christ (Heim, 2017). La «conversion» de Constantin montre seulement que l'on pouvait passer de cet hénothéisme solaire au christianisme en son temps, ce qui était inenvisageable auparavant, même du temps d'Aurélien, et moins encore de celui de Dèce, pourtant précurseur de Constantin par son édit de 251 avec le transfert des prérogatives religieuses de la cité à l'État (Athanassiadi, 2010: 56-60).

Addendum: le «dossier» Julien empereur

Julien élabore son discours sur Hélios juste après avoir conçu son divertissement sur *Les Césars*. Tous deux sont mis par écrit à Antioche en 362, d'où il prépare sa campagne militaire contre les Parthes, le premier au moment des Saturnales, le second pour la (re)naissance du Soleil le 25 décembre. C'est dans le premier que Julien révèle que Mithra est son *pater*, grade supérieur des mystères, et, à ce titre, le guidera dans les mondes célestes (*Les Césars* 38). Dans le second, dès l'entame du traité, il se déclare «adepte», «compagnon» (*opados*) de Sol, et gardant secrètes les preuves de «cette appartenance» (*tas pisteis*) (*Sur Hélios-Roi* 1), ce qui renforce l'hypothèse de l'initiation aux mystères pour accéder à Sol.

26 «Le Christ est couramment qualifié de Lumière du monde, *Lux Mundi*, en latin, ou de Soleil de la Justice, *Hélios Dikaiosynès*, en grec» (Chuvin, 1991: 35).

Il est intéressant de noter que Julien tente de concilier les divinités anciennes avec sa conception totalisante de Sol. Pour ce faire, il établit des passerelles entre ces divinités et son dieu qui ne sont guère différentes de la pratique traditionnelle de l'*interpretatio*. Cette pratique était une manière de penser la cohérence polythéiste: tout dieu avait son équivalent dans une culture étrangère ou, pour mieux dire, tout dieu était présent mais avec un nom et un culte qui pouvaient s'avérer différents.²⁷ Ainsi, quand Julien établit une équivalence entre Hélios et Zeus, c'est pour harmoniser son système et montrer qu'il y a une continuité: Hélios fut révééré en tant que Zeus puisqu'il n'existe aucune différence entre eux, Apollon est associé à son règne et il a engendré Asclépios pour le bien des hommes (*Sur Hélios-Roi* 31 et 39).

Cet hénothéisme philosophico-théologique n'est pas en contradiction avec le souhait de l'empereur de poursuivre sans rien changer la pratique des sacrifices publics. Il est trop simpliste et caricatural de le ranger parmi les traditionalistes pour l'opposer, qui plus est, à son maître et inspirateur qu'était Jamblique (Stroumsa, 2005: 112). L'empereur était conscient de la nécessité de perpétuer le culte parce que la religion civique est nécessaire pour consolider l'autorité publique.²⁸ L'individu Julien, quant à lui, était bien un homme de son temps, faisant de son discours sur son dieu – sur Dieu – une «action de grâces» (*charistêrion*) et établissant une équivalence entre les sacrifices (*tôn thusiôn*) et les louanges (*tôn euphêmiôn*) (*Sur Hélios-Roi* 44).

27 Sur cette pratique, comme «Genèse du comparatisme», voir Borgeaud (2010: 75-102).

28 Pour perpétuer le «vivre ensemble», comme on dit de nos jours en parlant, par exemple en France, des valeurs de la République, cherchant dans la laïcité une sorte de «religion» civique – on pourrait d'ailleurs dire que toute religion civique n'est pas à proprement parlé une religion... mais un système de référence politique, social, culturel et religieux servant cet objectif collectif.

Bibliographie

- » Assmann, J. (2018). *Le monothéisme et le langage de la violence. Les débuts bibliques de la religion radicale*. Paris: Bayard.
- » Athanassiadi, P. (2010). *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*. Paris: Les Belles Lettres.
- » Athanassiadi, P. et Frede, M. (éd.). (1999). *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- » Athanassiadi, P. et Macris, C. (2013). La philosophisation du religieux, dans: Bricault, L. et Bonnet, C. (éd.), *Panthée : Religious Transformations in the Roman Empire*. Leiden: Brill, 41-84.
- » Barbu, D. (2016). *Naissance de l'idolâtrie. Image, identité, religion*. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- » Baslez, M.-F. (2015). *Comment notre monde est devenu chrétien*. Paris: Point/Seuil.
- » Belayche, N. (2001). "Partager la table des dieux". L'empereur Julien et les sacrifices, dans: *Revue de l'Histoire des Religions* 218: 457-486.
- » Bettini, M. (2016). *Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques*. Paris: Les Belles Lettres.
- » Borgeaud, P. (2010). *Aux origines de l'histoire des religions*. Paris: Points/Seuil.
- » Borgeaud, P. (2016). *Exercices d'histoire des religions. Comparaison, rites, mythes et émotions*. Leiden: Brill.
- » Boulnois, M.-O. (2008). Dieu peut-il être envieux ou jaloux ? Un débat sur les attributs divins entre l'empereur Julien et Cyrille d'Alexandrie, dans: Auger, D. (éd.), *Culture classique et christianisme. Mélanges offerts à Jean Bouffartigue*. Paris: Picard, 13-25.
- » Chuvin, P. (1991). *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*. Paris: Les Belles Lettres.
- » Corbin, H. (1981). *Les paradoxes du monothéisme*. Paris: L'Herne.
- » Cumont, F. (1949). *Lux Perpetua*. Paris: Geuthner.
- » Frevel, C. (2013). Beyond monotheism? Some remarks and questions on conceptualising "monotheism" in Biblical Studies, dans: *Verbum et Ecclesia* 34/2 (2013) [en ligne: <https://verbumetecclisia.org.za/index.php/ve/article/view/810>].
- » Gonçalves, F. J. (2008). Deux systèmes religieux dans l'Ancien Testament : de la concurrence à la convergence, dans: *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes* 115: 117-122.
- » Heim, F. (2017). Le culte solaire chemin vers le christianisme, dans: Belayche, N. et Lehmann, Y. (éd.), *Religions de Rome. Dans le sillage de R. Schilling*. Turnhout: Brepols, 203-215.
- » Hoffmann, P. (2010). Y a-t-il un monothéisme philosophique dans l'Antiquité?, dans: Ouvrage collectif, *Enquête sur le Dieu unique*. Paris: Bayard, 145-153.

- » L'Empereur Julien (1965). *Œuvres complètes. Tome II, 2ème partie* (texte établi et traduit par Christian Lacombrade). Paris: Les Belles Lettres.
- » Lambert, Y. (2007). *La naissance des religions. De la préhistoire aux religions universalistes*. Paris: Armand Colin.
- » Lemardelé, C. (2008). Aspects du culte de Mithra : des repas rituels à la théurgie (de Mithra à Sol), dans: *Semitica et Classica* 1: 139-156.
- » Lemardelé, C. (2011). Le dieu Sol à Rome : interpretatio ou dissimulatio, dans: *Semitica et Classica* 4: 229-232.
- » Lemardelé, C. (2015). Force et apories d'une théorie. L'anthropologie générale de René Girard, dans: *Asdiwal* 10: 97-110.
- » Lemardelé, C. (2016). Structures familiales et idéologie religieuse. Vers une meilleure compréhension du monothéisme biblique, dans: *Semitica et Classica* 9: 43-60.
- » Lemardelé, C. (2019a). *Archéologie de la Bible hébraïque. Culture scribale et Yahwismes*. Oxford: Archaeopress.
- » Lemardelé, C. (2019b). La spécificité du monothéisme biblique. La question du yahwisme, dans: *Asdiwal* 14: 101-112.
- » Lemardelé, C. (2019c). The "Jealousy" of God. Biblical Monotheism and Anthropology, dans: *Antiquo Oriente* 17: 107-127.
- » Lemardelé, C. (à paraître). Religio et «religion». Systèmes de représentation et systèmes d'adhésion, dans: Baglioni, I. (éd.), *Religio. Costruzione e definizione del concetto di religione*. Rome: Quasar.
- » Liebeschuetz, W. (1999). The Significance of the Speech of Prætextatus, dans: Athanassiadi, P. et Frede, M. (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 185-205.
- » Martin, J.-P. (1998). *Pouvoir et religions. De l'avènement de Septime Sévère au concile de Nicée (193-325 ap. J.-C.)*. Paris: Sedes.
- » Massa, F. (2017). Nommer et classer les religions aux ii^e-iv^e siècles : la taxinomie "paganisme, judaïsme, christianisme", dans: *Revue de l'Histoire des Religions* 234: 689-715.
- » Mastrocinque, A. (2017). *The Mysteries of Mithras: A Different Account*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- » Mitchell, S. et Van Nuffelen, P. (ed.). (2010). *One God. Pagan Monotheism in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Morlet, S. (2014). *Christianisme et philosophie. Les premières confrontations (I^{er}-VI^e siècle)*. Paris: Le Livre de Poche.
- » Nongbri, B. (2013). *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven/London: Yale University Press.
- » Pirenne-Delforge, V. (2018). *Le polythéisme grec comme objet d'histoire*. Paris: Fayard/Collège de France.
- » Ratti, S. (2012). *Polémiques entre païens et chrétiens*. Paris: Les Belles Lettres,
- » Ratti, S. (2016). *L'«Histoire auguste». Les païens et les chrétiens dans l'Antiquité tardive*. Paris: Les Belles Lettres.
- » Robin, C. J. (éd.). (2015). *Le judaïsme de l'Arabie antique*. Turnhout: Brepols.

- » Römer, T. (2014). *L'invention de Dieu*. Paris: Le Seuil.
- » Sachot, M. (1998). *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*. Paris: Odile Jacob.
- » Salzman, M. R. (2017). Aurelian and the Cult of the Unconquered Sun: The Institutionalization of Christmas, Solar Worship and Imperial Cult, dans: Tal, O. et Weiss, Z. (éd.), *Expressions of Cult in the Southern Levant in the Greco-Roman Period*. Turnhout: Brepols, 37-49.
- » Scheid, J. (2013a). *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*. Paris: Le Seuil.
- » Scheid, J. (2013b). Religion collective et religion privée, dans: *Dialogues d'histoire ancienne* 39: 19-31.
- » Schmidt, F. (1988). Les polythéismes: dégénérescence ou progrès?, dans: *L'Impensable polythéisme. Études d'historiographie religieuse*. Paris: Éditions des archives contemporaines, 13-91.
- » Seng, H. (2016). *Un livre sacré de l'Antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques*. Turnhout: Brepols.
- » Sérandour, A. (2004). De l'apparition d'un monothéisme dans la religion d'Israël (IIIe siècle av. J.-C. ou plus tard?), dans: *Diogène* 205: 36-51.
- » Smith, J. Z. (1990). *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- » Stroumsa, G. (2005). *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*. Paris: Odile Jacob.
- » Todd, E. (2011). *L'origine des systèmes familiaux. I. L'Eurasie*. Paris: Gallimard.
- » Turcan, R. (2016). *Recherches mithriaques. Quarante ans de questions et d'investigations*. Paris: Les Belles Lettres.
- » Van Haeperen, F. (2019). *Étrangère et ancestrale. La Mère des dieux dans le monde romain*. Paris: Le Cerf.
- » Van Nuffelen, P. (2018). *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*. Paris: Le Cerf.
- » van Oorschot, J. et Witte, M. (éd.). (2017). *The Origins of Yahwism*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- » Veyne, P. (2010). *Quand notre monde est devenu chrétien*. Paris: Le Livre de Poche.
- » Volokhine, Y. (2016). La religion égyptienne: monothéisme, polythéisme, théisme?, dans: Quertinmont, A. (dir.), *Dieux, génies et démons en Égypte ancienne. À la rencontre d'Osiris, Anubis, Isis, Hathor, Rê et les autres*. Paris: Somogy, 61-64.