

CHAPITRE 9

Conjoncture et organisation

IL EST TEMPS de replacer plus clairement l'Église primitive dans son environnement socioculturel et d'examiner l'interaction entre l'Église et le monde gréco-romain. Ce chapitre se divise en deux grandes parties. Dans la première, j'essayerai d'évaluer les chances qu'avait une confession nouvelle d'émerger en ce temps et en ce lieu particuliers. La seconde partie du chapitre se concentrera sur les caractéristiques organisationnelles du mouvement chrétien qui ont fait de lui un challenger si redoutable – beaucoup de ces caractéristiques ayant également entraîné les persécutions à son encontre.

La conjoncture

En général, le sort des nouveaux mouvements religieux échappe largement à leur contrôle, et cela dépend grandement des composantes de l'environnement dans lequel ils apparaissent. Ici, deux facteurs importants entrent en ligne de compte. Le premier, c'est le degré de régulation de la religion par l'État. Là où l'État se tient prêt à persécuter vigoureusement tout concurrent de la ou des religions conventionnelles, il sera extrêmement difficile pour les nouvelles religions de se développer. Le second, c'est la vigueur de la ou des organisations religieuses conventionnelles avec lesquelles les nouvelles religions doivent rivaliser. Habituellement, il n'y a pas de niche significative dans le marché permettant qu'une nou-

velle religion s'y glisse parce que la plupart des gens sont déjà des participants relativement satisfaits de la ou des « vieilles » religions. Toutefois, il arrive de temps à autre que la ou les organisations religieuses conventionnelles soient suffisamment affaiblies pour donner l'occasion à un élément vraiment nouveau d'émerger et de s'épanouir.

La régulation romaine de la religion

À bien des égards, Rome accordait un niveau de liberté religieuse bien plus important que tout ce qu'on a pu voir ensuite jusqu'à la Révolution américaine. Mais, de même que les groupes religieux déviants ont souvent découvert les limites du champ de la liberté religieuse existant en Amérique, de même, à Rome, le domaine du licite a eu des limites. En particulier, de temps en temps, les Juifs puis les chrétiens furent accusés d'« athéisme » à cause de leur condamnation des faux dieux. Je m'étendrai sur ce sujet plus loin dans ce chapitre lorsque je ferai une distinction entre les économies religieuses basées sur le principe de la gestion du religieux, et celles qui sont basées sur l'engagement exclusif. Ici, je me bornerai à indiquer rapidement que, même si les chrétiens sont restés mal vus sur le plan formel, officiel, pendant l'essentiel des trois premiers siècles, sur le plan informel ils étaient relativement libres de faire ce qu'ils voulaient, dans la plupart des endroits et la plupart du temps.

Comme cela a été démontré au chapitre précédent, aussi épouvantables qu'aient été les persécutions, elles étaient peu fréquentes et elles impliquaient peu de personnes. Et donc, les chrétiens ont dû supporter un certain degré de stigmatisation sociale mais peu de répression véritable. Henry Chadwick rapporte que lorsqu'un gouverneur romain en Asie Mineure engagea une persécution contre les chrétiens au cours du II^e siècle, « l'intégralité de la population chrétienne de la

région défila devant sa maison pour donner une manifestation de sa foi et pour protester contre l'injustice » (1967, p. 55). Ce qu'il y a de plus révélateur dans cette histoire, ce n'est pas que les chrétiens aient eu le cran de protester, mais qu'ils demeurèrent impunis.

Dans la même veine, les indices archéologiques montrent que très tôt, les églises de maisons étaient très clairement identifiables; les voisins n'ont absolument pas pu ignorer qu'il s'agissait de lieux de rassemblement chrétiens (White, 1990). De plus, beaucoup de chrétiens ne tardèrent pas à prendre des noms très marqués chrétiennement : les spécialistes n'ont aucune difficulté aujourd'hui à les identifier comme tels (Bagnall, 1993) et, à n'en pas douter, les non-chrétiens de l'Antiquité étaient suffisamment avisés pour les repérer aussi bien. Les inscriptions funéraires portaient, elles aussi, des identifications clairement chrétiennes (Meyers, 1988; Finegan, 1992).

Que les chrétiens n'aient pas été une secte secrète est, évidemment, manifeste dans le fait qu'ils se soient développés. Si un groupe tient à attirer des membres extérieurs, les convertis potentiels doivent, pour le moins, être capables de le trouver. D'autre part, pour qu'un groupe grandisse aussi rapidement que les chrétiens, il faut qu'il maintienne des liens étroits avec les non-membres – il doit demeurer un réseau ouvert. En conséquence, si la répression romaine avait été massive et dure au point que les chrétiens soient devenus un mouvement clandestin bien caché, ce livre n'aurait pas été écrit. Un christianisme réellement souterrain serait demeuré insignifiant.

Le pluralisme

Dans sa superbe étude *Le Paganisme dans l'Empire romain*, Ramsay MacMullen s'en prend à Harnack pour n'avoir pas

accordé d'attention à l'opposition dans sa volumineuse étude de l'expansion du christianisme :

Parmi ses milliers de références aux sources je ne trouve pourtant pas une référence aux sources païennes, et on y trouve difficilement une ligne indiquant le moindre souci de ce que pensaient et croyaient les non-chrétiens. Ignorer à ce point les idées d'où partaient les convertis [au christianisme], dépeindre la Mission comme si elle opérait sur un terrain vierge, voilà qui est fait pour étonner profondément un historien (1987, p. 284 n. 549).

Il y a de quoi, en effet! Pour savoir comment le christianisme a émergé, il est crucial de voir comment il a eu l'occasion de le faire, et de s'informer sur la raison pour laquelle il n'a pas été réduit à l'obscurité par un paganisme incroyablement divers et enraciné.

Si l'on veut aborder cette question avec efficacité, il sera utile de s'appuyer sur quelques outils nouveaux des sciences sociales. Dans mon récent travail théorique, le concept des économies religieuses joue un rôle fondamental. Une économie religieuse, c'est : toute activité religieuse fonctionnant dans toute société. Les économies religieuses sont comme les économies commerciales : elles consistent en un marché avec une clientèle existante ou potentielle, en un ensemble de *firmes religieuses* cherchant à servir le marché, avec des « lignes de produits » religieux proposés par les différentes firmes. Le recours au langage du marché pour discuter de choses souvent considérées comme sacrées n'était, et n'est pas, destiné à être désobligeant, mais il vise à me permettre d'importer quelques notions de base de l'économie afin de contribuer à expliquer les phénomènes religieux (Stark, 1985a, 1985b; Stark et Bainbridge, 1985, 1987; Stark et Iannaccone 1992, 1994; Finke et Stark, 1992).

Parmi les nombreuses innovations rendues possibles par cette approche, il y a la capacité de se concentrer sur l'attitude des *firmes* religieuses au lieu de le faire uniquement sur les *consommateurs* religieux. Permettez-moi de donner un exemple de ce que permet ce changement de perspective. Si les niveaux de participation religieuse d'une société déclinent, les sociologues ont postulé que la cause en est le déclin de la *demande* religieuse, et symétriquement que l'accroissement de la religiosité reflète des « besoins » individuels accrus. Mais si l'on examine de tels changements dans le contexte d'une économie religieuse, l'attention se dirige vers les *fournisseurs* religieux. Sous quelles conditions les firmes religieuses sont-elles en mesure de *créer la demande*? Et que se passe-t-il lorsque seules des firmes religieuses apathiques ou démoralisées sont confrontées au consommateur religieux potentiel?

En réfléchissant au fonctionnement des économies religieuses, je n'ai pas tardé à m'apercevoir que le facteur le plus décisif qui entre en jeu, c'est de savoir s'il s'agit de marchés libres ou de marchés dans lesquels le gouvernement régule l'économie avec une tendance au monopole. Cela m'a conduit à une série de propositions théoriques, dont trois s'avèrent utiles ici. La première : *la capacité d'une firme religieuse unique à monopoliser une économie religieuse dépend du degré auquel l'État use de coercition pour réguler l'économie religieuse*. La deuxième : *en proportion de sa dérégulation religieuse, une économie religieuse tendra à être très pluraliste*.

Par *pluraliste*, je me réfère au nombre de firmes actives dans l'économie; plus il y a de firmes pour se partager une part de marché significative, plus le degré de pluralisme est grand.

Selon la même logique, il devient clair que les économies religieuses ne peuvent jamais être totalement monopolisées, quand bien même elles seraient soutenues par le pouvoir coercitif de l'État. D'ailleurs, même au sommet de son pouvoir temporel, l'Église médiévale a été la proie des hérésies et

des dissensions. Certes, lorsque les efforts répressifs de l'État sont suffisamment intenses, les firmes religieuses qui font concurrence au monopole soutenu par l'État sont contraintes d'agir sous le manteau. Mais partout où la répression se relâche, le pluralisme commence à se développer.

Cependant, une fois que le pluralisme est en pleine efflorescence, c'est une troisième proposition qui s'applique : *le pluralisme inhibe la capacité des nouvelles firmes religieuses à gagner des parts de marché*. Autrement dit, les nouvelles firmes doivent lutter pour se faire une place dans l'économie contre l'opposition des firmes qui sont efficaces et qui réussissent. Dans ces conditions, les nouvelles firmes qui réussissent ne seront que des variantes de la culture religieuse courante – comme ces firmes protestantes qui, devenues ramollies ou mondaines, se font si souvent dépasser par des chapelles ambitieuses (Finke et Stark, 1992). Mais, que quelque chose de véritablement nouveau fasse son chemin – les groupes hindouistes aux États-Unis, par exemple –, cela est extrêmement rare et dépend du fait qu'un élément ait tourné de travers dans le processus par lequel le pluralisme maintient l'équilibre du marché.

Nous avons vu que l'économie religieuse du monde gréco-romain était très peu régulée et, comme prévu, elle a entretenu un pluralisme vaste. Il est difficile de dire combien de cultes différents se sont épanouis dans les grandes cités gréco-romaines. Ramsay MacMullen a constaté qu'il y avait dix ou quinze dieux importants « prenant assez nettement le pas sur une masse » d'autres (1987, p. 24) avec des temples à peu près partout, divinités dont beaucoup étaient liées à un lieu bien particulier. Mais, quel qu'en ait été le nombre, il était important, et le mélange était très complexe.

Il existe un débat considérable quant à savoir pourquoi les dieux de Rome sont devenus si nombreux et si variés. Tous s'accordent à dire que, à mesure que la domination romaine s'étendait, les dieux des nouveaux territoires se frayaient un

chemin lorsqu'ils étaient importés jusqu'à Rome ainsi que dans les foyers de peuplement et de commerce importants. Et tout le monde pense que ces croyances nouvelles étaient répandues par les migrants – marchands, marins, esclaves – et quelquefois par des soldats revenant de missions lointaines dans des terres étrangères. Mais il y a débat sur ce qui s'est produit ensuite. Franz Cumont (1963) insiste sur un recrutement fructueux comme base des nouveaux cultes, comme celui d'Isis. Jules Toutain récuse cette thèse, affirmant que le culte d'Isis est demeuré « un culte exotique [qui n'a] pas pris sérieusement racine dans le sol provincial » (cité par MacMullen, 1987, p. 185), ce à quoi se rallie MacMullen. À partir de l'examen de relevés d'inscriptions, ce dernier conclut que « nous pouvons expliquer la renommée du culte d'Isis par la transmission qui se faisait à l'intérieur des familles en déplacement plutôt que par de nouvelles conversions » (1987, p. 185).

En revanche, MacMullen admet que les cultes de Jupiter de Doliché (aujourd'hui Gaziantep, en Turquie) et de Mithra se développèrent et se répandirent « uniquement par conversions » (1987, p. 188). Je vois mal comment la croyance aurait pu être ancrée dans ses origines ancestrales au point d'empêcher les conversions à Isis, alors que ces mêmes liens ne joueraient pas dans des exemples comparables. Mais peut-être devrions-nous être attentifs à l'avis de Arthur Darby Nock (1933) selon lequel la notion moderne de la conversion ne représente pas la phénoménologie qui fonctionne dans la façon dont les cultes nouveaux étaient acceptés à l'époque gréco-romaine. Au contraire, ces religions « étaient en règle générale des ajouts plutôt que des alternatives à la piété ancestrale » (1933, p. 12). Nock explique ensuite que « la conversion authentique au paganisme apparaîtra dans nos recherches seulement lorsque le christianisme sera devenu si puissant que son rival était, pour ainsi dire, devenu une entité par opposition et par contraste » (1993, p. 15).

La faiblesse du paganisme

Henry Chadwick assure ses lecteurs que « le paganisme était loin d'être moribond lorsque Constantin se convertit au christianisme » (1967, p. 152), et Eric Dodds remarque qu'au IV^e siècle le paganisme « commence à s'effondrer dès que le soutien de l'État ne lui est plus assuré » (1980, p. 148-149). Je cite ces deux éminents chercheurs pour illustrer le consensus général parmi les historiens pour dire que le paganisme a été mis à bas par le christianisme et que la conversion de Constantin fut le coup de grâce – au sens où le paganisme déclina en catastrophe au cours du IV^e siècle lorsque le christianisme le remplaça en tant que religion d'État, tarissant ainsi le flot d'argent destiné aux temples païens.

Nul ne peut mettre en doute l'évidence du démantèlement du paganisme aux IV^e et V^e siècles, alors que d'innombrables temples furent démolis ou convertis à d'autres usages. Comme le relève MacMullen :

Le pillage impitoyable et réitéré d'une institution non chrétienne naguère glorieuse – avec tous les droits des temples au niveau des impôts locaux, les possessions des temples, les investissements mis de côté par des donateurs aussi dévoués que vaniteux pour payer les prêtres et couvrir les frais du culte – tout ce matelas accumulé par des siècles de piété fut pour l'essentiel réduit à rien. Il n'en restait probablement plus rien vers l'an 400 (1984, p. 53).

Malgré tout, l'idée selon laquelle la faiblesse du paganisme aurait été causée par le pouvoir politique chrétien ne parvient pas à expliquer comment le christianisme a pu réussir à avoir un succès tel qu'il ait pu *devenir* la religion d'État. Comme je l'ai fait ressortir plus haut, sur des fondements théoriques je dois proposer que le christianisme serait resté un mouvement religieux obscur si les nombreuses firmes constituant le plura-

lisme romain avaient été vigoureuses. Que le christianisme ait été capable par lui-même de se frayer une place assez significative face à l'opposition du paganisme, cela dirige notre attention vers les signes de défaillance au sein du paganisme.

Commençons par le pluralisme en soi. Même si de nouveaux dieux avaient circulé dans l'empire et gagné des adeptes, il me semble que vers le I^{er} siècle l'empire avait développé un pluralisme *excessif*; l'introduction massive de différents dieux nouveaux venus d'autres parties de l'empire avait commencé à engendrer ce que Dodds appelle « une masse d'alternatives entre lesquelles il était impossible de se reconnaître. Il y avait trop de cultes, trop de mystères, trop de philosophies de la vie, on ne savait comment choisir » (1980, p. 150). Devant un tel étalage, il est vraisemblable que les gens aient été quelque peu submergés par les choix à faire et donc qu'ils aient été relativement dissuadés de miser beaucoup sur quelque culte que ce soit. De plus, étant donné que la population avait cessé de croître, davantage de temples pour davantage de dieux, cela a dû réduire les ressources – tant matérielles qu'humaines – disponibles pour chacun. Si cela est vrai, alors nous devrions être en mesure de détecter certains signes de décadence. En fait, des signes manifestes de déclin du soutien au paganisme ont dû apparaître assez vite. Après tout, le paganisme coûtait cher à l'entretien, puisqu'il était contenu dans des temples, servi par des prêtres professionnels, et dépendant de fêtes dispendieuses comme mode premier de participation. Il faut citer ici Tertullien (*Apologétique*, 39, 15; 1929, p. 84) :

Quand les Saliens s'apprêtent à banqueter, il leur faudra un crédit ouvert; pour supporter les dépenses qu'occasionnent les dîmes d'Hercule et les banquets sacrés, il faudra des teneurs de livres; aux Apaturies, aux Dionysies, aux mystères attiques, on mobilise les cuisiniers; en voyant la fumée du banquet de Sérapis, on donnera l'alarme aux pompiers!