

**UCLA**

**Litterae Caelestes**

**Title**

Septime Sévère et le christianisme: Essai d'étude critique des sources

**Permalink**

<https://escholarship.org/uc/item/2th7h7qs>

**Journal**

Litterae Caelestes, 1(1)

**ISSN**

1825-9189

**Author**

Ploton-Nicollet, François

**Publication Date**

2005-05-01

Peer reviewed



# Septime Sévère et le christianisme

## Essai d'étude critique des sources

*François Ploton–Nicollet*

**L**a tradition chrétienne antique, en établissant l'histoire de l'Église des premiers temps, a toujours calqué son cadre chronologique sur celui qui s'imposait à l'histoire profane, c'est-à-dire celui des différents principats. Il était inévitable qu'une telle démarche amenât à un certain schématisme. Aussi l'histoire des persécutions prit-elle bien souvent un style manichéen. Il s'agissait, dans le meilleur des cas, de distinguer les bons empereurs des mauvais, les premiers étant ceux qui laissèrent les chrétiens vivre en paix, les seconds, ceux qui, d'une manière ou d'une autre, leur avaient fait du tort. Dans le pire des cas, avec un état d'esprit apocalyptique, on cherchait encore à compter un nombre précis de persécutions, pour que l'Histoire fût en adéquation avec les textes sacrés.

Le résultat fut une véritable liste noire de persécuteurs qui, de Néron à Dioclétien, sont censés avoir fait preuve de la plus grande cruauté envers les fidèles du Christ. S'il faut bien reconnaître que, le plus souvent, cette mauvaise réputation est amplement justifiée — qui, par exemple, songerait à nier les persécutions de Néron, de Domitien, de Trajan Dèce, Valérien, Dioclétien ou Maximin Daia? — il est certains cas plus ambigus. Le plus souvent, le problème vient du fait que des persécutions — ou plutôt des martyres ponctuels qui ont fini par obtenir ce titre — ont effectivement eu lieu sous le principat d'un empereur, sans que l'on ait jamais vraiment su à qui en attribuer la responsabilité. Ainsi les martyres de 177 et de 202 font-ils peser, sur la réputation de Marc Aurèle et sur celle de Septime Sévère, de sérieux doutes aux yeux des chrétiens de la fin de l'Antiquité. Le cas de Septime Sévère est particulièrement intéressant: son attitude générale vis-à-vis du christianisme reste assez obscure, non pas faute de témoignages, mais parce qu'il existe différentes traditions historiographiques qui remontent aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, mais ne concordent pas entre elles.

Le principat de l'empereur africain (193–211) s'inscrit dans une longue période qui s'étend des débuts du II<sup>e</sup> siècle au milieu du III<sup>e</sup>, et durant laquelle les rapports entre le pouvoir impérial et le christianisme étaient fixés par l'héritage juridique laissé par Trajan et par Hadrien. Ces textes assuraient aux chrétiens une relative sécurité; et il ne semble pas que ces bases aient évolué avant le principat de Trajan Dèce qui, en 249, promulgua un édit prescrivant un sacrifice obligatoire aux dieux. L'opposition des chrétiens à ce texte leur valut une violente persécution. De Trajan à Dèce, aucun empereur ne semble avoir modifié la législation antonine. Un seul cas pourrait faire



exception, celui de Septime Sévère. Avant de tenter d'analyser les principales sources relatives à cette question, il convient de faire le point sur ce cadre juridique.

## L'héritage des Antonins: le rescrit de Trajan

Jusqu'à Trajan Dèce, l'attitude globale du pouvoir impérial dépendait d'un double héritage antonin: un rescrit de Trajan adressé vers 112 à Pline le Jeune, alors gouverneur de la province de Bithynie-Pont, et un autre, adressé en 124 par Hadrien à Minucius Fundanus, proconsul d'Asie.

En 112, Pline avait écrit à Trajan pour savoir ce qu'il devait faire des chrétiens qu'on amenait devant son tribunal. La réponse de l'empereur fut double. D'une part le gouverneur ne doit pas faire rechercher les chrétiens. D'autre part, si certains sont dénoncés ou traduits devant lui, puis convaincus,

il faut les condamner, mais avec la restriction suivante: celui qui aura nié être chrétien et en aura par les faits eux-mêmes donné la preuve manifeste, je veux dire en sacrifiant à nos dieux, même s'il a été suspect en ce qui concerne son passé, obtiendra le pardon comme prix de son repentir.<sup>1</sup>

La position est donc très claire: le fait chrétien est condamnable, et, par sous-entendu, passible de mort. À Pline qui demandait s'il y avait lieu d'être moins sévère avec les femmes ou les enfants, ou encore avec certaines catégories sociales,<sup>2</sup> Trajan ne répondit pas explicitement. En revanche, la clémence impériale s'appliquera à tout chrétien qui acceptera de se rétracter en adorant les dieux de Rome. Si Trajan n'explique pas pourquoi le fait d'être chrétien est condamnable, ce dernier point montre bien que c'est parce qu'il implique un refus obstiné de rendre aux dieux auxquels l'Empire doit sa fortune le culte qui leur est dû: il suffirait aux fidèles du Christ de revenir à la religion des Romains pour ne plus être inquiétés.

D'autre part, l'empereur laisse aux magistrats revêtus de l'*imperium* le soin de réprimer le délit de christianisme, dans le cadre d'une procédure criminelle publique. Cela exclut les dénonciations anonymes.<sup>3</sup> Tels seront les fondements juridiques de la lutte contre les chrétiens jusqu'à Septime Sévère et, encore après lui, jusques en 250. C'est pourquoi, sous les Antonins, la question de savoir si un empereur a été un souverain persécuteur ne se pose pas: la répression du christianisme relève du pouvoir des gouverneurs de provinces. C'est ainsi que Vespasien, Trajan, Hadrien, Antonin le Pieux et L.Vérus trouveront grâce auprès de nombreux apologistes,<sup>4</sup> malgré les violences qui purent être faites aux chrétiens sous leur principat: de fait, ils ne les avaient pas ordonnées personnellement.

<sup>1</sup> PLINE, *Ep.*, X, 97 (98), 1, trad. M. Durry, Paris 1947, p.75.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 96 (97), 9.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 97 (98), 2.

<sup>4</sup> Notamment TERTULLIEN, *Apol.*, V, 7.



Hadrien précisa les choses en 124, à la demande du gouverneur de la province d'Asie, débordé par les groupes de pression antichrétiens qui contournaient la nullité de la dénonciation anonyme tout en évitant la lourdeur de l'action en justice: ils usaient de deux procédés très modernes, la pétition, qui rassemblait un nombre impressionnant de signatures plus ou moins identifiables, et les clameurs, qui consistaient, lors de manifestations spontanées, à scander le nom d'un homme pour le dénoncer comme chrétien.<sup>5</sup> Dans son rescrit, l'empereur rappelle que les chrétiens doivent être produits devant les tribunaux par une accusation réglementaire. En conséquence, les chrétiens sont protégés des pétitions et des clameurs qui deviennent nulles et non avenues.

C'est la base juridique du rescrit de Trajan, complétée et étayée par la confirmation qu'en offre celui d'Hadrien, qui est encore en vigueur à l'avènement de Septime Sévère. Les chrétiens ne sont pas recherchés par les autorités civiles. Autant dire que l'on tolère leur religion si elle reste une religion privée. Dans le cas de dénonciations, l'action en justice qui est garantie leur permet de se défendre. Enfin, même s'ils sont convaincus de christianisme, ils peuvent obtenir le pardon impérial en abjurant.

### Des dispositions *a priori* favorables envers les chrétiens (Tertullien et Cyprien)

À titre personnel, Septime Sévère semble n'avoir nourri aucune haine particulière contre les chrétiens. On peut même lui attribuer une certaine neutralité bienveillante.

Si, dans sa requête *Ad Scapulam*, vers 212, Tertullien fait bien allusion à des persécutions locales survenues à la fin du principat de Commode et sous celui de Sévère, il les attribue essentiellement aux gouverneurs des provinces, dont il souligne l'incohérence de l'action. En Afrique, le proconsul Hilarianus, au début du principat de Septime Sévère, avait laissé libre cours à des pogroms populaires, sans toutefois, semble-t-il, y apporter sa caution.<sup>6</sup> C'est aussi lui qui fera mettre à mort Félicité et Perpétue, en 202.<sup>7</sup> Ses successeurs, C. Julius Asper et Valerius Pudens, ont visiblement été plus favorables aux chrétiens. Ils les protégeaient même. Ainsi Asper n'exigeait-il pas des fidèles du Christ qu'ils fissent le sacrifice aux dieux païens, et les relâchait-il, après les avoir «seulement un peu bousculés».<sup>8</sup> En

<sup>5</sup> Sur ce point, cfr. Ch. MUNIER, *L'Église dans l'Empire romain (II<sup>e</sup>–III<sup>e</sup> siècles)*. *Église et Cité*, II, 3, Paris 1979 (Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident) p. 233 sgg.

<sup>6</sup> TERTULLIEN, *Ad Scap.*, III, 1.

<sup>7</sup> *Passio Perp. et Fel.*, VI, 2–6.

<sup>8</sup> TERTULLIEN, *Ad Scap.*, IV, 3.

<sup>9</sup> TERTULLIEN, *Ad Scap.*, III, 5. À moins que le persécuteur auquel il est ici fait allusion soit plutôt un certain Caecilius Capella, la tradition manuscrite ne permettant pas de trancher entre une deuxième personne représentant Scapula, destinataire de la lettre ouverte de Tertullien, et une troisième per-

renanche, leur successeur, Scapula, destinataire de la lettre ouverte de Tertullien, s'illustrait, en 211–212, par sa cruauté: il jugeait lui-même les chrétiens et les condamnait aux bêtes.<sup>9</sup> En Cappadoce, L. Claudius Her-



minianus organise lui-même de violentes persécutions,<sup>10</sup> ou moment où, probablement en Afrique proconsulaire encore, Vespronius Candidus,<sup>11</sup> libérait les suspects pour calmer le peuple,<sup>12</sup> et Cincius Severus indiquait même aux chrétiens comment répondre aux interrogatoires sans se parjurer et sans, pour autant, confesser ouvertement leur religion.<sup>13</sup>

De ce tableau qu’esquisse l’apologiste, il ressort que, si les gouverneurs de province avaient des attitudes aussi variées, c’est que toute latitude d’action leur était laissée par le pouvoir impérial concernant la question chrétienne ; c’était du reste une situation conforme au rescrit de Trajan. Il n’y aurait donc, apparemment, aucune raison d’attribuer à Septime Sévère personnellement les quelques persécutions qui eurent lieu sous son règne.

En outre, dans sa vie quotidienne, l’empereur africain n’hésitait pas à s’entourer de chrétiens. Tertullien nous affirme qu’il en entretenait à sa cour tout en connaissant leurs positions religieuses. Cela aurait été en particulier le cas du médecin Proculus, à qui Sévère vouait une grande reconnaissance parce qu’il l’avait guéri d’une maladie.<sup>14</sup> Toujours selon l’apologiste africain, l’empereur aurait même confié l’éducation de son jeune fils Caracalla à une nourrice chrétienne.<sup>15</sup>

Enfin, les sources du III<sup>e</sup> siècle, notamment Tertullien et saint Cyprien,<sup>16</sup> semblent s’accorder sur le fait que la première moitié du III<sup>e</sup> siècle fut une longue période de paix (*pax longa*<sup>17</sup>) pour l’Église, les persécutions véritables ne commençant qu’avec le principat de Dèce.

Pour Tertullien comme pour Cyprien, la situation est donc claire: le principat de Septime Sévère est inclus dans une période où les chrétiens vécurent globalement en paix, malgré quelques violences qui furent le fait soit de gouverneurs de province isolés soit des populations païennes qui sont présentées comme particulièrement virulentes.<sup>18</sup> La *Passion de Perpétue et Félicité*, elle aussi, confirme cette impression: le gouverneur, probablement le précité Hilarianus, ne condamne les accusés à mort que par faiblesse, et pour satisfaire la haine antichrétienne de la foule carthaginoise païenne.

Dès lors, comment expliquer la réputation de persécuteur qu’a longtemps eue Septime Sévère?

sonne représentant ce mystérieux Caecilius Capella. La deuxième personne est donnée par la plupart des manuscrits, mais, sur certains d’entre eux, une main humaniste, qui avait peut-être eu accès à d’autres sources, propose la variante à la troisième personne. Sur ce point, cfr. E. DEKKERS éd., *Tertulliani Ad Scapulam*, Corpus Christianorum, SL, II, p. 1129, l. 32–33.

<sup>10</sup> TERTULLIEN, *Ad Scap.*, III, 4. Mais cet événement date plutôt de la fin du principat de Marc Aurèle ou du début de celui de Commode.

<sup>11</sup> Ce personnage semblerait avoir été proconsul d’Afrique à la fin du principat de commode.

<sup>12</sup> TERTULLIEN, *Ad Scap.*, IV, 3.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> TERTULLIEN, *Ad Scap.*, IV, 5.

<sup>15</sup> Si toutefois c’est bien là le sens de l’obscur expression *lacte christiano educatus* (*Ad Scap.* IV, 5).

<sup>16</sup> CYPRIEN, *De lapsis*, V.

<sup>17</sup> L’expression est de saint Cyprien, *loc. cit.*

<sup>18</sup> TERTULLIEN, *Apol.*, II, 3; XXXV, 8; XXXVII, 2.



## Le problème de l'édit d'interdiction des prosélytismes juif et chrétien (l'*Histoire Auguste* et Eusèbe de Césarée)

Cette réputation provient d'une double tradition historique, qui remonte au IV<sup>e</sup> siècle. Deux sources, l'une païenne et l'autre chrétienne, indépendantes l'une de l'autre,<sup>19</sup> se rejoignent pour affirmer que Sévère mena une politique activement antichrétienne: — L'*Histoire Auguste* lui attribue un édit d'interdiction des prosélytismes:

*Palaestinis plurima iura fundavit. Iudaeos fieri sub graui poena uetuit. Idem etiam de Christianis sanxit.*<sup>20</sup>

Si Sévère a effectivement promulgué cet édit, il est bien difficile d'en fixer la date de façon sûre. À en croire le biographe, l'empereur était en Palestine même. La mesure daterait donc du second semestre 199, seule période où la famille impériale se soit trouvée en Palestine de façon durable. Néanmoins, il est fait allusion, juste avant, à l'élection de Caracalla au consulat, en 201, et à sa prise de la toge virile, cette même année. Comme il est évident que, si un tel édit a effectivement été promulgué, il aurait largement contribué à légitimer les violences exercées sur les chrétiens par les gouverneurs de province, la date la plus appropriée serait peut-être fin 201 début 202. L'édit serait alors à l'origine des persécutions de 202 en Alexandrie et de 202–203 à Carthage. Dans ce cas, il s'agirait d'un fait capital pour répondre à la question que nous nous posons, car il serait alors prouvé que l'empereur africain a mené, au moins à un moment très précis de son principat, une véritable politique antichrétienne. Il n'en reste pas moins que la chronologie tacitement proposée par le biographe de l'*Histoire Auguste* est plus que flottante.

— Eusèbe de Césarée, dans son *Histoire ecclésiastique*, présente Septime Sévère comme un empereur persécuteur:

Ὡς δὲ καὶ Σευήρος διωγμὸν κατα τῶν ἐκκλησιῶν ἐκίνει, λαμπρὰ μὲν τῶν ὑπὲρ εὐσεβείας ἀθλητῶν κατὰ πάντα τόπον ἀπετελεῖτο μαρτύρια, μάλιστα δ' ἐπλήθυνεν ἐπ' Ἀλεξανδρείας.<sup>21</sup>

La mention des événements d'Alexandrie, au cours desquels, d'après Eusèbe, serait mort en martyr Léonidas, le père d'Origène, permet de savoir qu'il fait allusion à la période 202–203 lui aussi. Ce passage de l'*Histoire ecclésiastique*, qui sera lu par tous les auteurs d'histoire universelle de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge, sera pris

<sup>19</sup> Sur ce point, cf. E. DAL COVOLO, *I Severi e il Cristianesimo: ricerche sull'ambiente storico-istituzionale dalle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo*, Roma 1989

(Biblioteca di scienze religiose 87), pp. 33–36; 40.

<sup>20</sup> HA, *Vita Sept. Sev.*, XVII, 1.

<sup>21</sup> EUSÈBE, *Hist. Ecl.*, VI, 1.



pour argent comptant. Il donnera naissance à la légende noire d'un Septime Sévère persécuteur, que trois autorités, à la fin IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle, se chargeront de répandre. Ainsi, à la suite d'Eusèbe, saint Augustin<sup>22</sup> cite-t-il l'empereur africain comme le cinquième persécuteur, au côté de Néron, Domitien, Dèce, Valérien, Aurélien et Dioclétien, véritables persécuteurs, mais aussi de Trajan, Antonin le Pieux et Maximin le Thrace, qui ne méritent pas un tel jugement, du moins assurément les deux premiers. C'est que l'évêque d'Hippone devait absolument atteindre le chiffre symbolique de dix persécutions, la onzième étant, selon la tradition, celle qui précèdera le retour du Christ sur terre. De même, Sulpice Sévère, dans sa chronique,<sup>23</sup> attribue une persécution à Septime Sévère, la sixième, en évoquant, comme le fait Eusèbe, la mort de Léonidas, père d'Origène, ce qui prouve bien qu'il avait trouvé cette information dans l'*Histoire ecclésiastique*. Orose, enfin, présente l'empereur africain comme l'un des pires tortionnaires, responsable, de par la cinquième persécution, qu'il aurait organisée contre les chrétiens, des malheurs de son temps.<sup>24</sup>

À en croire, donc, la tradition historique chrétienne, Septime Sévère aurait réellement mené une politique active de persécution. Mais, dans ce cas, pourquoi Dion Cassius et Hérodien, qui, en plus d'être une source principale pour l'histoire du principat de l'empereur africain, sont de toute évidence païens et plutôt conservateurs, ne mentionnent-ils pas ces faits? Bien plus, pourquoi Tertullien, apologiste chrétien, n'en souffle-t-il pas mot? Car force est de constater que les sources contemporaines, d'un parti comme de l'autre, ne peuvent aucunement permettre d'attribuer à Sévère un quelconque édit antichrétien: Tertullien, au moins, l'aurait sûrement mentionné, comme il fait allusion au rescrit de Trajan dont il a connaissance.<sup>25</sup> Au lieu de cela, Cyprien préfère parler d'une période de *pax longa* qui couvrirait toute la période antonine et la première moitié du III<sup>e</sup> siècle.

Dans les 50 dernières années, nombreux furent les chercheurs qui, chacun avec des arguments différents, ont donc cherché à montrer l'invalidité du passage HA, XVII, 1. K.H. Schwarte<sup>26</sup> a remarqué à juste titre que, s'il y a eu un édit, il n'a reçu qu'une application limitée à la fois dans le temps et dans l'espace, ce qui supposerait une abrogation immédiate, au bout d'un an au maximum après la promulgation. Cela aurait été incohérent, voire absurde de la part de Septime Sévère. Il note, d'autre part, aussi à juste titre, que les motifs des condamnations de 202–203 ont été, comme pendant la période antonine, la *confessio nominis*, et que jamais il n'est fait mention par les sources contemporaines d'un quelconque chef d'accusation qui s'approchât de près ou de loin du prosélytisme. En 197, date de l'*Apologétique*,<sup>27</sup> comme en 202, date approximative de la *Passion de Perpétue et Félicité*,<sup>28</sup> et encore en 212, date

<sup>22</sup> AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, XVIII, 52, 1.

<sup>23</sup> SULPICE SÈVÈRE, *Chron.*, II, 32, 1–2.

<sup>24</sup> OROSE, *Hist.*, VII, 17, 4–5; VII, 27, 8.

<sup>25</sup> TERTULLIEN, *Apol.*, II, 6–7.

<sup>26</sup> K.H. SCHWARTE, *Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus*, in «Historia», XII (1963), p. 200 sgg.

<sup>27</sup> TERTULLIEN, *Apol.*, II, 3.

<sup>28</sup> *Passio Perp. et Fel.*, VI, 4.



de l'*Ad Scapulam*,<sup>29</sup> les chefs d'accusation sont et restent les mêmes, ce qui exclut une quelconque innovation juridique sous le principat de l'empereur africain.

Peu de temps après, M. Sordi<sup>30</sup> a mis en évidence l'incohérence chronologique de ce passage de l'*Histoire Auguste*: comme nous l'avons déjà dit, il place le prétendu édit entre des événements datés de 199 et d'autres assurément datables de 201.

Plus récemment, A. Daguet–Gagey<sup>31</sup> a émis l'hypothèse que le biographe ait voulu faire allusion à un édit de Septime Sévère interdisant les associations et assemblées dont le but n'était ni caritatif ni funéraire.<sup>32</sup> Il est vrai que les assemblées chrétiennes et juives n'étaient pas toutes à but caritatif ou funéraire et que beaucoup d'entre elles tombaient donc sous le coup de cette mesure. Mais il rest difficile de penser que le biographe avait à l'idée une mesure de portée aussi générale, tout en faisant allusion à quelque chose d'aussi précis qu'une interdiction des prosélytismes monothéistes.

Il est, en revanche, une discipline qui n'a pas été mise au service de la réfutation du passage HA, XVII, 1. C'est la critique textuelle. Si l'on analyse le passage, on remarque que le biographe fait allusion à un grand nombre de lois prises à l'égard des «Palestiniens». Or on sait qu'effectivement, pendant son séjour en Palestine, en 199, Septime Sévère a accordé le statut colonial à plusieurs villes de Judée et conféra le rang de cité à Diospolis.<sup>33</sup> Ensuite, précisant l'une de ces mesures, l'auteur parle d'une interdiction du prosélytisme juif, *sub graui poena* et, pour être clair, sous peine de mort. Cette mesure, rien jusqu'à présent ne permet de la nier, quoique nous n'ayons aucune autre preuve de son existence. En effet, il ne serait pas étonnant que Septime Sévère ait répondu aux troubles qui agitèrent la Judée pendant son expédition contre les Parthes (198–199) à la fois par une amélioration du statut des villes,<sup>34</sup> pour calmer les choses, et par un raidissement sur les questions plus purement religieuses, afin de montrer une certaine fermeté. Rien ne permet néanmoins d'être sûr de quoi que ce soit sur ce point.

En revanche, la mention de l'interdiction des prosélytismes chrétiens arrive dans ce texte de façon brutale et artificielle: *idem etiam de Christianis sanxit*. Si Septime Sévère avait, dans un même édit, condamné les conversions à la fois au judaïsme et au christianisme,<sup>35</sup> la formulation normale aurait été: *Iudaeos uel Christianos fieri sub graui*

*poena uetuit*. Si, en revanche, il s'agissait de deux édits différents, on comprend mal pourquoi l'auteur fait allusion aux chrétiens tandis qu'il parle de la législation propre aux juifs.

En fait, la mention *idem etiam de Christianis sanxit* ressemble fort à un rajout après coup, fait par

<sup>29</sup> TERTULLIEN, *Ad Scap.*, IV, 2.

<sup>30</sup> M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965, p. 217 sgg.

<sup>31</sup> A. DAGUET–GAGEY, *Septime Sévère, Rome, l'Afrique et l'Orient*, Paris 2000, p. 402 sgg.

<sup>32</sup> Digeste, I, 12, 14.

<sup>33</sup> A. DAGUET–GAGEY, *op. cit.*, p. 300–301.

<sup>34</sup> Le statut des villes de Judée

avait été dégradé par Hadrien à la suite de la révolte de 132.

<sup>35</sup> De toute façon, cela est hautement improbable, car on sait que, depuis l'époque flavienne, le pouvoir fait très nettement la distinction entre les deux religions et qu'il ne les traite jamais de la même manière.





association d'idées. Mais, si cette association d'idées avait été l'œuvre du biographe lui-même, on peut imaginer qu'il aurait fait plus attention à sa formulation. Car, s'il est vrai que sa prose n'est pas toujours particulièrement soignée, on a toutefois peine à trouver un passage rédigé dans un style aussi sec, voire télégraphique. En fait, cette phrase pourrait fort bien être une glose. Elle en possède toutes les caractéristiques: elle est brève et procède par association d'idées. Un lecteur peu au courant des événements aurait très bien pu faire cette annotation sur un manuscrit de l'*Histoire Auguste*, surtout s'il était aussi lecteur de la tradition historique chrétienne, issue d'Eusèbe, qui prête à Septime Sévère un état d'esprit particulièrement violent vis-à-vis du christianisme. Lisant dans l'*Histoire Auguste* que l'empereur avait pris des mesures juridiques à l'encontre des juifs, et ayant lu, quoiqu'à tort assurément, dans l'*Histoire ecclésiastique*, qu'il s'était farouchement opposé au christianisme, ce lecteur aura noté, en marge ou entre deux lignes, cette idée fugace d'un rapprochement possible entre les deux faits. La glose se serait ensuite incorporée au texte.

On peut, par exemple, rapprocher ce cas de celui évoqué par L. E. Boyle à propos de Sénèque.<sup>36</sup> Il s'agit d'un passage de la lettre 113 de Sénèque à Lucilius éditée ainsi: *Quae sint quae antiquos mouerint uel quae sint quae antiqui mouerint, dicam.*<sup>37</sup> La phrase ainsi éditée surprend. On la comprend mieux si l'on sait que le fragment *uel quae sint quae antiqui mouerint* n'est donné comme faisant partie du texte que par un seul manuscrit, mais, par un autre, sous forme de glose interlinéaire. Il apparaît dès lors évident que ce fragment n'est qu'une glose qui aura été incorporée au texte par l'un des manuscrits. L'évidence est d'autant plus flagrante qu'au Moyen Âge, la conjonction *uel* est fréquemment utilisée pour introduire des gloses ou des leçons variantes.

Il est vrai qu'ici, le cas est un peu différent, et ce pour plusieurs raisons. Le passage *idem etiam de christianis sanxit* serait une glose additive et non, comme dans le cas de Sénèque, une glose explicative ou une variante. Les gloses de ce type, peut-être plus rares que les autres, ne sont pas introduits par des conjonctions comme *uel* ou *siue*, ce qui les rend moins faciles à reconnaître comme telles.

En outre, ce passage se retrouve, semble-t-il, dans tous les témoins manuscrits de l'*Histoire Auguste* que les éditeurs de l'œuvre ont eus à leur disposition. Mais ce que l'on sait de la tradition manuscrite du texte concorde tout de même assez bien avec notre hypothèse. En effet toute la transmission dépend d'un même manuscrit père, récupéré par Cassiodore, incorporé à la bibliothèque de son *Viuarium*, et passé ensuite dans le fonds de l'abbaye de Bobbio.<sup>38</sup> On n'a de mention explicite de ce manuscrit qu'à partir de la fin du VI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire du moment où Cassiodore

<sup>36</sup> L.E. BOYLE, *Epistulae venerunt parum dulces*, in *Les problèmes posés par l'édition critique des textes anciens et médiévaux*, Louvain-la-Neuve 1992, pp. 217-220.

<sup>37</sup> SÉNÈQUE, Ep., 113, 1.

<sup>38</sup> Sur ce point, cfr. J. P. CALLU éd., *Histoire Auguste*, Paris 1992, vol. I, 1, p. LXXIII sgg.



en fit l'acquisition. Le texte datant du IV<sup>e</sup> siècle, la corruption aurait donc pu avoir jusqu'à deux siècles pour s'insérer dans le texte.

Un argument supplémentaire permet d'étayer l'hypothèse que le passage en question puisse être une corruption du texte. C'est qu'il existe, dans l'*Histoire Auguste*, au moins une autre phrase suspecte. Il s'agit d'un passage de la *Vie d'Hadrien* (XIV, 9): *Nam et de suis dilectis multa uersibus composuit. Amatoria carmina scripsit*. Certains éditeurs considèrent, probablement à bon droit, la seconde phrase comme une glose passée dans l'ensemble de la tradition manuscrite.<sup>39</sup> Cette addition est explicative, tandis que celle que nous croyons voir dans la *Vie de Septime Sévère* serait résolument additive; mais cela n'empêche pas de penser qu'il pourrait s'agir de la main d'un même auteur qui, sans chercher à les incorporer au texte, aurait rédigé ces deux phrases courtes et dépourvues de coordination, qu'un scripteur postérieur aura pu prendre pour des corrections et non pour les additions qu'elles semblent bien être.

Quant à Eusèbe de Césarée, son témoignage est d'autant moins fiable que cet oriental semble assez peu au fait des événements d'Occident.<sup>40</sup> Le cas des prétendues persécutions de 202–203 est, de ce point de vue, exemplaire: si l'auteur de l'*Histoire ecclésiastique* fait allusion de façon précise aux violences subies par les chrétiens à Alexandrie, ce qui se passe dans le reste de l'Empire lui semble assez obscur, si bien qu'il se contente de dire qu'il y a eu des martyres *κατὰ πάντα τόπον*. Mais il est bien incapable de parler plus précisément des seules vrais pogroms qui aient eu lieu contre les chrétiens à la même date, c'est-à-dire ceux de Carthage.

On sait, d'autre part, qu'il ne s'intéresse guère aux problèmes politiques, et que s'il utilise les règnes des empereurs comme cadre chronologique de son Histoire, il s'intéresse peu aux événements profanes, son but principal étant de dresser une histoire des successions épiscopales, des hérésies et de la lutte entre l'Église et l'État, jusqu'au triomphe final du christianisme.

Il faut donc croire qu'Eusèbe savait, près d'un siècle et demi plus tard, que différentes violences avaient été faites aux chrétiens sous le règne de Septime Sévère. Mais, s'intéressant d'autre part très peu aux problèmes de la politique profane, il aura naturellement attribué ces «persécutions» à l'empereur, de même qu'il pouvait, à bon droit cette fois, le faire pour des souverains de la période post-sévérienne, comme Dèce, Valérien, Aurélien, Dioclétien et Maximien.

De cette critique des sources, il apparaît donc qu'il vaut mieux suivre les textes de l'époque sévérienne même, plutôt que ceux du IV<sup>e</sup> siècle et la tradition qu'ils ont engendrée. Il ressort donc que, un peu comme les Antonins, Septime Sévère tolérait la religion chrétienne comme religion privée. Sa bienveillance envers les familles sénatoriales chrétiennes, ou envers le médecin Proculus le montrent suffisamment.

<sup>39</sup> Ainsi A. CHASTAGNOL éd., *Histoire Auguste, Les empereurs des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles*, Paris 1994, p. 38, n. 1.

<sup>40</sup> Sur ce point, cf. E. DAL COVOLO, *op. cit.*, pp. 35–36.



## Il discorso sul Metodo

Du point de vue juridico–politique aussi, on peut dire que l’empereur africain se plaçait dans la droite ligne de la position antonine sur le sujet de la religion chrétienne. L’instruction des procès pour christianisme était laissée à l’entière compétence des gouverneurs de province qui, selon leur sensibilité, se montraient hostiles aux chrétiens ou compréhensifs à leur égard. C’est assurément ainsi qu’il faut comprendre les quelques violences ponctuelles faites aux chrétiens en 202–203.

François PLOTON–NICOLLET

(École Nationale des Chartes, Université Paris IV Sorbonne)