

## La forme originale de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens, son développement et les changements de sa représentation au II<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>

Dans l'Antiquité classique, les chrétiens n'étaient ni les premiers ni les seuls à être confrontés à la réputation de cannibalisme (qui pouvait très facilement se transformer en accusation) : des peuples entiers, des groupes marginaux, des individus impopulaires pouvaient avoir la même renommée ; les chrétiens orthodoxes eux-mêmes criaient aussi souvent au cannibalisme contre les païens, et contre les hérétiques<sup>2</sup>. La mythologie grecque et romaine nous offre aussi de nombreux exemples d'anthropophagie volontaire et involontaire. La réputation d'anthropophagie pouvait revêtir diverses formes, dont le nombre toutefois était limité. Dans l'Antiquité classique ces formes suivaient certains schémas selon le but du récit. On peut distinguer six types fondamentaux de cannibalisme dans la pensée gréco-romaine<sup>3</sup>, identifiables entre autres selon le déroulement de l'acte

---

1. Je désire exprimer ma gratitude à Madame Irena Backus qui a eu l'amabilité de relire cet article et d'en corriger le français.

2. Par exemple : Simon, Marcion (JUSTIN, *I Apol.* 26, 7) ; les carpocratiens (IRÉNÉE, *Adv. haer.* I, 25, 3) ; les gnostiques (EUSÈBE, *H. E.* IV, 7) ; les nicolaïtes (ÉPIPHANE, *Pan.* 26 : infanticide, avortement) ; les montanistes (ÉPIPHANE, *Pan.* 48, 14, 5 : infanticide ; JÉRÔME, *Ep.* 41, 4 : infanticide ; CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Cat.* 16, 8 : infanticide ; AUGUSTIN, *De haer.* 26 : infanticide).

3. 1) peuples anthropophages : p. ex. ÉPHORE, FGrH 70F 42 (les Scythes) ; HÉRODOTE IV, 106 (les Androphages) ; ARISTOTE, *Eth. Nicom.* VII, 1148b 19-23 (les peuplades du Pont) ; *Pol.* VIII, 1338b 19-22 (les Hémioches et les Achéens de Pont) ;

2) personnes maléfiques : a) associations secrètes – dans l'historiographie p. ex. : DION CASSIUS 71, 4, 1 (Boukoloi) ; SALLUSTE, *De Cat. Coni.* 22 ; FLORUS, *Epitoma* II, 12, 3, 4 ; PLUTARQUE, *Vit. Cic.* 10, 4 ; DION CASSIUS 37, 30 (Catilina) ; FLAVIUS JOSÈPHE, *C. Ap.* II, 8, 91-96 (Juifs) ; dans la fiction, p. ex. : ACHILLE TATIUS, *Leucippè et Clitophon* 3, 15, 4 ; LOLLIANOS, *Phoinikika* ; PARTHÉNIOS, *Amat. Narr.* 35, cités par A. HEINRICHS, « Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians », *Kyriakon*, Festschrift Johannes Quasten I, hrsg. von P. Granfield und J. A. Jungmann, Münster, 1973, p. 29-35 ; b) personnages tyranniques, p. ex. : PLATON, *Rép.* 571c-574e ; 619b-c (le tyran [comme tel] doit manger ses propres enfants) ; ARISTOTE, *Eth. Nicom.* 1448b24 (Phalaris) ; DIODORE, *Fragm. Libri* 22, VI, 60f

et selon le choix de la victime. Si la forme originale de l'accusation d'anthropophagie qui pesait sur les chrétiens correspondait à l'un de ces types, cela nous donnerait des indices précieux sur la place que les chrétiens occupaient dans la pensée de leurs adversaires au moment de l'apparition de l'accusation et nous aiderait donc à expliquer pourquoi ils ont imaginé les chrétiens coupables de cannibalisme. D'autre part, si l'on découvre des correspondances entre les formes que l'accusation a prises au cours du II<sup>e</sup> siècle et certains types d'accusation contre des non-chrétiens, cela pourrait nous expliquer comment l'image des chrétiens s'est transformée, et nous mettre sur la piste des causes qui ont amené les païens à croire à cette culpabilité pendant près de deux siècles. C'est pourquoi nous pensons nécessaire de reconstituer le plus précisément possible la ou les formes que l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens a prise au cours du II<sup>e</sup> siècle, avant toute tentative de pousser les investigations plus loin, vers la question de l'origine de la réputation anthropophagique des chrétiens.

Franz-Joseph Dölger<sup>4</sup>, dans son article fondamental sur l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens, s'appuyant sur des propos d'Origène, essayait de prouver que l'accusation était connue dès le début du II<sup>e</sup> siècle sous la forme racontée par Tertullien dans l'*Apologétique*, et que la discrétion des Pères grecs ne cachait aucune information complémentaire sur elle. Pourtant, vers la même époque, on possède la preuve que l'accusation d'anthropophagie contre un groupe humain pouvait très bien subir des transformations : l'affaire Catilina. Quatre descriptions de la conspiration de Catilina illustrent une évolution nette : le sang humain mélangé à du vin, le sang pur, l'immolation d'un homme, puis l'inceste, le parricide et l'immolation d'un enfant – pratiquement vers la même époque où l'accusation d'anthropophagie pesait le plus lourd sur les chrétiens. Dölger, bien qu'il cite les quatre sources sur la conspiration de Catilina comme preuve de la liaison entre associations politiques secrètes et magie noire dans la pensée romaine, ne semble pas apercevoir le parallèle possible entre l'évolution de sa description et la possibilité d'une évolution de l'accusation contre les chrétiens.

---

(Apollodore de Cassandree) ; TATIEN, *Or. ad Gr.* 34, 1-35, 18-24 (Phalaris) ; c) les magiciens : HORACE, *Épode* V, 11-14 ; 33-40 ;

3) personnes en manque de nourriture, p. ex. : HÉRODOTE III, 25 (l'armée de Cambyse) ; PORPHYRE, *De abst.* II, 57 (les mercenaires d'Hamilcar Barca) ;

4) la folie ou le délire religieux, p. ex. : EURIPIDE, *Les Bacchantes* ; PLUTARQUE, *Moralia* 299 E ; ÉLIEN, *H. V.* III, 42 PORPHYRE, *De abst.* II, 8 (les Bassares) ;

5) anthropophagie involontaire : a) humains qui essayaient de tromper les dieux en leur servant de la chair d'un homme, p. ex. : Lycaon (APOLLODORE III, 8) ; Tantale (PINDARE, *Ol.* I, 39) ; b) humains qui punissent leurs ennemis en leur offrant la chair de leurs propres enfants, p. ex. : Atrée/Thyeste (ESCHYLE, *Agam.* 1577-1611 ; APOLLODORE, *Épitome* II, 10-14) ; Procné-Philomèle/Térée (APOLLODORE III, 14, 8 ; PAUSANIAS I, 41,8) ; Astyage/Harpagos (HÉRODOTE I, 119) ; les Scythes/Cyxare (HÉRODOTE I, 73) ;

6) cannibalisme « scientifique » – le Cynisme et le Stoïcisme, p. ex. : PÉTRONE, *Satyricon* 141, 1ff ; PLUTARQUE, *Moralia* 995c ; THÉOPHILE, *Autol.* III, 5.

4. F. J. DÖLGER, « Sacramentum Infanticidii », *Antike und Christentum* 4 (1934), p. 188-228.

Le premier texte est pratiquement contemporain des événements décrits. Il date de 43 av. J.-C. C'est le ch. xxii de *La conjuration de Catilina* de Salluste :

Lors de ces événements, certains ont prétendu qu'après son discours Catilina, au moment où il faisait prêter le serment à ses complices, aurait fait circuler des coupes pleines de sang humain mélangé à du vin ; tous y ayant goûté, après avoir prononcé la formule d'exécration, comme il est d'usage dans les sacrifices solennels, il leur aurait découvert son dessein. Il aurait voulu ainsi rendre plus étroite leur fidélité mutuelle, par la complicité d'un tel forfait. Quelques personnes voyaient là et ailleurs encore une invention de ceux qui croyaient diminuer la haine dont Cicéron fut plus tard l'objet par l'atrocité même du crime de ceux qu'il avait fait punir. Il ne nous semble pas que la chose, étant donné sa gravité, ait été suffisamment démontrée<sup>5</sup>.

Pendant un siècle et demi, jusqu'à l'époque de Trajan, seul un tout petit détail change dans l'histoire : Florus fait déjà boire aux conjurés du sang pur, sans le mélanger à du vin :

Pour sceller leur entente, les conjurés burent du sang humain dans des coupes qu'ils se passèrent de main en main : comble de sacrilège, si les motifs mêmes de ce geste n'en avaient constitué un plus grand<sup>6</sup>.

Cependant, peu de temps après, Plutarque donne une version sensiblement différente avec des accusations des plus graves :

(3) Ceux-ci avaient pour coryphée un homme de caractère audacieux, entreprenant et rusé, Lucius Catilina, qui était soupçonné de plusieurs grands crimes, entre autres d'inceste avec sa fille et du meurtre de son frère. [...] (4) Prenant donc cet homme pour chef, les factieux se donnèrent mutuellement différents gages, et ils immolèrent un homme dont ils goûtèrent les chairs<sup>7</sup>.

---

5. SALLUSTE, *Catilina, Jugurtha – Fragments des histoires*, éd. et trad. par A. Ernout, « Collection des Universités de France », Paris, 1971 : *Fuere ea tempestate qui dicerent Catilinam, oratione habita, cum ad iusiurandum popularis sceleris sui adigeret, humani corporis sanguinem uino permixtum in pateris circumtulisse ; inde cum post exsecrationem omnes degustauissent, sicuti in sollemnibus sacris fieri consuevit, aperuisse consilium suum, atque eo dictitare fecisse quo inter se fidi magis forent, alius alii tanti facinoris conscii. Nonnulli ficta et haec et multa praeterea existumabant ab eis qui Ciceronis inuidiam, quae postea orta est, leniri credebant atrocitate sceleris eorum qui poenas dederant. Nobis ea res pro magnitudine parum comperta est.*

6. FLORUS, *Epitoma* II, 12, 4, *Œuvres*, vol. II, éd. et trad. par P. Jal, « Collection des Universités de France », Paris, 1967 : *Additum est pignus coniurationis sanguis humanus, quem circumlatum pateris bibere : summum nefas, nisi amplius esset, propter quod biberunt.*

7. PLUTARQUE, *Cicéron* 10, 3-4, *Vies*, vol. XII, éd. et trad. par R. Flacelière et P. Chambry, « Collection des Universités de France », Paris, 1976 : (3) Οὗτοι κορυφαῖον εἶχον ἄνδρα τολμητὴν καὶ μεγαλοπράγμονα καὶ ποικίλον τὸ ἥθος, Λεύκιον Κατιλίναν, ὃς αἰτίαν ποτὲ πρὸς ἄλλοις ἀδικήμασι μεγάλοις ἔλαβε παρθένῳ θυγατρὶ συγγεγονέναι, κτεῖναι δ' ἀδελφὸν αὐτοῦ. ... (4) Τοῦτον οὖν

Enfin, la dernière étape de la transformation est franchie pendant le II<sup>e</sup> siècle. À l'époque où Tertullien écrit son *Apologétique*, Dion Cassius la présente déjà sous la forme d'infanticide :

Il obligeait les premiers et les plus puissants parmi eux (entre autres aussi le consul Antonius) à prêter un serment monstrueux : après avoir immolé un enfant et prêté serment sur ses entrailles, il en goûta ensuite avec les autres<sup>8</sup>.

Cette évolution de la représentation de l'affaire Catilina et des accusations concernant un prétendu cannibalisme est très claire, et illustre parfaitement que les intellectuels païens pouvaient croire, faire croire, et modifier à leur gré l'accusation d'anthropophagie ; par conséquent, cette accusation – qui ne pesait pas seulement sur les chrétiens au début de notre ère – ne garda pas forcément sa forme originale jusqu'à sa disparition et il ne faut pas se contenter de versions relativement tardives si l'on veut reconstituer sa forme primaire. Cependant, il ne s'agissait que d'illustrer un processus, et nous ne pensons pas que les changements dans la représentation de l'affaire Catilina aient eu des conséquences directes sur l'évolution de l'accusation contre les chrétiens ni sur sa représentation<sup>9</sup>.

#### I. – L'ÉVOLUTION DE L'ACCUSATION

Malgré le fait qu'Athénagore, de même que la *Lettre des Martyrs de Lyon*, évoque déjà clairement l'accusation d'anthropophagie comme un des trois griefs les plus importants qu'avaient les païens contre les chrétiens au II<sup>e</sup> siècle, les sources chrétiennes grecques, sans exception, parlent en généralités vagues et donnent le moins possible de détails sur la forme exacte de cette accusation. En revanche, apparemment, les sources latines placent la question au centre de leur apologie, citant avec beaucoup de précision les propos de leurs adversaires sur le déroulement du prétendu festin anthropophagique. Cette différence entre les images que les auteurs grecs nous donnent de l'accusation et celles offertes par les latins marque clairement deux étapes d'un changement important. Reste à

---

προστάτη οἱ πονηροὶ λαβόντες, ἄλλας τε πίστεις ἔδοσαν ἀλλήλοις καὶ καταθύσαντες ἄνθρωπον ἐγεύσαντο τῶν σαρκῶν.

8. Je traduis DION CASSIUS, *Hist. Rom.* XXXVII, 3, dans l'édition d'E. Cary, *Dio's Roman History*, London-Cambridge, Mass., « Loeb », 1961 : καὶ τοὺς γε πρώτους αὐτῶν καὶ δυνατωτάτους (ἦσαν δὲ ἄλλοι τε καὶ Ἀντώνιος ὁ ὕπατος) καὶ ἐς ἀθεμίτων ὀρκωμοσιῶν ἀνάγκην προήγαγε· παῖδα γὰρ τινα καταθύσας, καὶ ἐπὶ τῶν σπλάγχων αὐτοῦ τὰ ὄρκια ποιήσας, ἔπειτ' ἐσπλάγχχνευεν αὐτὰ μετὰ τῶν ἄλλων.

9. TERTULLIEN, *Apol.* IX, 9 par exemple, n'en connaît que les formes primaires, les coupes remplies de sang humain.

savoir s'il s'agit d'une évolution (renforcement, changement de forme) de l'accusation même, ou/et d'un changement de méthode du genre apologétique.

### A. Le silence des auteurs grecs

Notre première source chrétienne, dans l'ordre chronologique, dont il faut parler est l'*Apologie* d'Aristide. Sa datation est incertaine – on se demande encore s'il l'a adressée à Hadrien ou à Antonin le Pieux – mais il est probable quand même qu'elle précède les apologies de Justin<sup>10</sup>. L'*Apologie* d'Aristide est une source très importante pour ce qu'elle passe sous silence : l'auteur défend les chrétiens contre toutes sortes d'accusations, surtout contre l'accusation d'inceste, mais il ne fait même pas allusion à l'accusation d'anthropophagie – sauf en parlant des dieux de la mythologie grecque<sup>11</sup>. Est-il possible qu'il ne la connaisse pas ? Pourtant, l'accusation contre les chrétiens existait à l'époque et elle devait être assez commune pour que Pline, déjà en 112, ne prenne pas la peine de la préciser dans sa lettre écrite à l'empereur Trajan<sup>12</sup>.

Le premier auteur chrétien qui parle d'anthropophagie à propos des chrétiens est Justin Martyr, au milieu du II<sup>e</sup> siècle. Il est intéressant de remarquer une certaine évolution à l'intérieur de son œuvre. Dans la *Première Apologie*, il s'exprime encore de façon très vague : il accuse les démons d'avoir répandu une mauvaise réputation contre les chrétiens, mais il ne précise pas la nature exacte des accusations en 4, 7 : « accusations mensongères d'impiété et d'injustice<sup>13</sup> » ; 10, 6 : « quantité d'accusations mensongères et impies<sup>14</sup> » ; 23, 3 : « calomnies odieuses ... à propos de faits dont il n'existe aucun témoin ni aucune preuve<sup>15</sup> ». Donc, lorsqu'il s'agit des chrétiens orthodoxes, Justin refuse de préciser les accusations. En revanche, dans le chapitre 26 où il parle des hérétiques, il est plus explicite, bien qu'il exprime aussi tout de suite ses doutes :

10. J. GEFFCKEN, *Zwei griechische Apologeten*, Hildesheim-New York, 1970 (1<sup>re</sup> éd. 1907), p. 28-31.

11. ARISTIDE, *Apologie* 17, 2 : *Graeci uero, o Rex, quod turpia faciunt in concubitu masculorum et matris et sororis et filiae risum immunditiae suae in Christianos uertunt. Christiani uero iusti et sancti sunt, et ueritas ante oculos eorum posita est* (citations de l'*Apologie* d'Aristide d'après E. J. GOODSPEED, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1984 [1<sup>re</sup> éd. 1914], trad. du syriaque).

12. PLINE, *Panegyrique de Trajan* X, 96, 7, éd. et trad. de M. Durry, « Collection des Universités de France », Paris, 1972<sup>4</sup> : *Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium...*

13. JUSTIN, *I Apol.* 4, 7 : καταλέγειν τῶν πάντων Χριστιανῶν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν αἰρουμένοις. Sauf mention explicite, d'après l'éd. et trad. de A. Wartelle, *Saint Justin. Apologies*, Paris, Études Augustiniennes, 1987.

14. JUSTIN, *I Apol.* 10, 6 : πολλὰ ψευδῆ καὶ ἄθεα κατηγορήματα.

15. JUSTIN, *I Apol.* 23, 3 : τὰ καθ' ἡμῶν λεγόμενα δύσφημα καὶ ἀσεβῆ ἔργα ἐνήργησαν, ὧν οὐδεὶς μάρτυς οὐδὲ ἀπόδειξις ἐστι.

Εἰ δὲ καὶ τὰ δύσφημα ἐκεῖνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουσι, λυχνίας μὲν ἀνατροπὴν καὶ τὰς ἀνέδην μίξεις καὶ ἀνθρωπειῶν σαρκῶν βοράς, οὐ γινώσκομεν· ἀλλ' ὅτι μὴ διώκονται μηδὲ φονεύονται ὑφ' ὑμῶν, κἂν διὰ τὰ δόγματα, ἐπιστάμεθα.

Il n'est pas tout à fait clair que ces accusations concernent seulement les hérétiques (dont Justin nous entretient dans tout le chapitre 26), comme le suggère la traduction d'André Wartelle<sup>16</sup>, ou s'il s'agit d'une explication des précédentes allusions aux « calomnies odieuses » dont les chrétiens en général sont victimes, interprétation proposée par Louis Pautigny<sup>17</sup>. Si cette deuxième interprétation est la vraie, ce qui me semble probable, le procédé de Justin est extrêmement habile : il cache le caractère exact des accusations contre les « bons » chrétiens devant l'empereur, mais il le précise dans le chapitre sur les hérésies, tout en suggérant qu'il s'agit là de leurs coutumes, pendant qu'il se donne l'air d'être de bonne foi à leur égard.

Dans la *Seconde Apologie*, Justin change d'attitude : au lieu des remarques générales, il commence à parler ouvertement de l'accusation concernant aussi les orthodoxes. Dans le chapitre 12, évoquant sa jeunesse et sa conversion, il explique pourquoi il a cessé de croire aux calomnies répandues contre les chrétiens :

Et de fait, moi-même, lorsque je me délectais aux enseignements de Platon, en entendant calomnier les chrétiens et en les voyant sans peur devant la mort et devant tout ce qui passe d'ordinaire pour redoutable, je comprenais qu'il était impossible qu'ils vécussent dans le mal et l'amour des plaisirs. Quel est en effet l'ami du plaisir, ou le débauché, ou celui pour qui un repas de chair humaine est une bonne action, qui pourrait s'empresser au-devant de la mort qui le privera de ses biens ?<sup>18</sup>

Donc, cette fois-ci Justin affirme clairement avoir connu l'accusation d'anthropophagie portée contre des chrétiens orthodoxes déjà avant sa conversion, et il suggère même que les autorités romaines auraient condamné des chrétiens sur cette calomnie. Il est donc évident que ce n'est ni à cause de l'inexistence de

16. JUSTIN, *I Apol.* 26, 7 : « Se livrent-ils ou non à ces pratiques honteuses qu'on leur prête, extinctions de lumières, promiscuités sans contrainte, repas de chair humaine, nous l'ignorons, mais nous savons bien qu'ils ne sont objet, de votre part, ni de poursuites ni de condamnations à mort, fût-ce à cause de leurs doctrines. »

17. JUSTIN, *I Apol.* 26, 7 : « Se rendent-ils coupables des infamies qu'on met sur le compte des chrétiens... », selon la traduction de L. Pautigny, *Justin. Apologies*, Paris, 1904.

18. JUSTIN, *II Apol.* 12, 1-2 : (1) Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγώ, τοῖς Πλάτωνος χαίρων διδάγμασι, διαβαλλομένους ἀκούων Χριστιανούς, ὁρῶν δὲ ἀφόβους πρὸς θάνατον καὶ πάντα τὰ ἄλλα νομιζόμενα φοβερά, ἐνενόουν ἀδύνατον εἶναι ἐν κακίᾳ καὶ φιληδονίᾳ ὑπάρχειν αὐτούς. (2) Τίς γὰρ φιλήδονος ἢ ἀκρατὴς καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν βορὰν ἀγαθὸν ἡγούμενος δύναιτο ἂν θάνατον ἀσπάζεταιται, ὅπως τῶν αὐτοῦ ἀγαθῶν στερηθῇ.

l'accusation, ni à cause de son ignorance que Justin ne la mentionne pas à propos des orthodoxes dans sa *Première Apologie*. Ce silence, aussi bien que celui d'Aristide, devait faire partie des méthodes apologétiques de la période (première moitié-milieu du II<sup>e</sup> siècle).

Après la *Seconde Apologie* de Justin, les apologistes grecs cessent de cacher l'accusation régulièrement sous des euphémismes. Ils la nomment enfin parfois « anthropophagie », mais ils s'obstinent à ne pas préciser les circonstances de ce prétendu cannibalisme<sup>19</sup>. Les Grecs gardent toujours une attitude ambiguë envers cette accusation. D'une part, ils se sentent obligés de défendre le christianisme contre elle en la rejetant sur les païens, d'autre part, ils préfèrent l'appeler souvent « calomnies odieuses » et « accusations mensongères d'impiété » plutôt que par son vrai nom d'« anthropophagie<sup>20</sup> », et ils ne donnent aucun détail précis sur elle, ils ne citent jamais mot à mot ce que les païens pouvaient dire en parlant de l'anthropophagie chrétienne. Tatien, par exemple, ne parle qu'une seule fois d'ἄνθρωποφαγία à propos des chrétiens ; dans les autres passages, il préfère mener son attaque contre les mœurs des Grecs et de leurs dieux sans donner l'impression qu'en fait il s'agit là d'une contre-attaque. Le plus surprenant est l'attitude d'Athénagore : il est le premier à parler de l'accusation d'anthropophagie comme de l'une des trois accusations les plus importantes contre les chrétiens, mais il ne se contente pas de refuser toute description détaillée, il invente ou emprunte même l'expression « repas de Thyeste » pour ne pas devoir la nommer ouvertement. Quant à Théophile d'Antioche, bien qu'il renforce considérablement la contre-attaque en y introduisant deux nouveaux thèmes – les historiographes païens, notamment Hérodote, racontant avec plaisir les cas d'anthropophagie et les philosophes exhortant même à la pratiquer<sup>21</sup> –, de même que Justin, Tatien et Athénagore, il ne trouve pas opportun non plus de détailler l'accusation portée contre les chrétiens. Curieusement, même la dernière source grecque du II<sup>e</sup> siècle, la *Lettre des Martyrs de Lyon*, n'insiste pas vraiment non plus sur les accusations portées contre la communauté gauloise ;

19. JUSTIN, *Tryphon* 10, 1, éd. G. Archambault, *Justin. Dialogue avec Tryphon*, Paris, 1909 : μή καὶ ὑμεῖς πεπιστεύκατε περὶ ἡμῶν, ὅτι δὴ ἐσθίομεν ἀνθρώπους? TATIEN, *Or. ad Gr.* 25, 3 (27, 12), éd. M. Whittaker, *Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments*, 1982 : παρ' ἡμῖν οὐκ ἔστιν ἀνθρωποφαγία. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Aut.* III, 4, éd. G. Bardy et J. Sender, *Théophile d'Antioche. Trois livres à Autolycus*, « Sources Chrétiennes », Paris, 1948 : καὶ, τὸ ἀθεώτατον καὶ ὠμότατον, πάντων, σαρκῶν ἀνθρωπίνων ἐφάπτεσθαι ἡμᾶς! III, 15 : σαρκῶν ἀνθρωπείων ἐφάπτεσθαι. ATHÉNAGORE, *Leg.* XXXIV, 3, éd. B. POUDERON, *Athénagore. Supplique au sujet des chrétiens et Sur la résurrection des morts*, « Sources Chrétiennes », Paris, 1992 : καὶ τοῦτο ἐστὶ σαρκῶν ἀπτεσθαι ἀνθρωπικῶν...

20. JUSTIN, *II Apol.* 3, 2 ; 14, 2 ; ATHÉNAGORE, *Leg.* I, 4 ; II, 1-2 ; 6 ; III, 1 ; XXXI, 1-2.

21. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Aut.* III, 5-8.

c'est un peu par hasard qu'on apprend qu'il s'agit aussi d'« infanticide », grâce à la réplique de Biblis à ses tortionnaires<sup>22</sup>.

Pourquoi les Pères grecs ont-ils autant de peine à parler de l'accusation d'anthropophagie ? Est-ce qu'ils ne peuvent ou plutôt est-ce qu'ils ne veulent pas donner de détails ? Pourquoi ni Aristide ni la *Première Apologie* de Justin ne défendent-ils pas les chrétiens contre elle, en dépit de son existence prouvée et par Plinie et par les propres paroles de Justin en *II Apol.* 12, 2 ? Comment justifier leur choix de la tactique du silence face à une accusation qui a déjà fait des victimes parmi les chrétiens ? Il n'y a qu'une seule explication plausible : Aristide et Justin ont certainement jugé risqué d'en parler ouvertement. Ils devaient penser que l'évocation de cette accusation pourrait noircir les chrétiens aux yeux de l'empereur et cela aurait pu se révéler plus dangereux que de passer sous silence une accusation « populaire » qui, là où ils écrivaient leurs œuvres, était, sans doute, pour le moment, trop faible pour nuire à la communauté chrétienne<sup>23</sup>. En effet, l'accusation, comme on peut le voir par le déroulement des événements de Lyon en 177, soit n'était pas répandue dans toutes les provinces de l'Empire, soit pouvait rester latente pendant un certain temps : les chrétiens de Lyon et de Vienne ne sont accusés au début que d'athéisme et d'impiété par la foule<sup>24</sup>, ce n'est qu'après l'intervention du gouverneur et de ses soldats que l'accusation d'anthropophagie fait son apparition<sup>25</sup>, tandis que l'accusation d'« infanticide » ne fait surface que pendant la troisième série de tortures<sup>26</sup>. De même Justin rencontre l'accusation sans doute pour la première fois en Orient (où il a passé la plus grande partie de sa vie après sa conversion), où elle représentait un danger mortel pour les chrétiens. Néanmoins, une fois à Rome, elle lui semblait d'abord négligeable, trop faible pour qu'il en parle dans son apologie

22. EUSÈBE, *H. E.* V, 1, 26, éd. et trad. de E. Grapin, Paris, 1911 : Πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι, οἷς μηδὲ ἀλόγων ζώων αἷμα φαγεῖν ἔξόν.

23. Ce qui impliquerait aussi, en revanche, que, d'une part, l'accusation d'inceste – et de luxure –, contre laquelle Aristide se défend vigoureusement, devait être plus importante à Athènes que celle d'anthropophagie et devait faire foi dans une plus grande partie de la population locale, et que, d'autre part, l'accusation d'anthropophagie et celle d'inceste ne formaient pas une unité inséparable !

24. EUSÈBE, *H. E.* V, 1, 9, éd. et trad. de E. Grapin, Paris, 1911 : καὶ αὐτὸς ἀκουσθῆναι ἀπολογούμενος ὑπὲρ τῶν ἀδελῶν ὅτι μηδὲν ἄσεβές ἐστιν ἐν ἡμῖν.

25. EUSÈBE, *H. E.* V, 1, 14-15 : (14) συνελαμβάνοντο δὲ καὶ ἐθνικοὶ τινες οἵ κέται τῶν ἡμετέρων, ... οἳ καὶ κατ' ἐνέδραν τοῦ σατανᾶ, φοβηθέντες τὰς βασάνους ἃς τοὺς ἀγίους ἔβλεπον πάσχοντας, τῶν στρατιωτῶν ἐπὶ τοῦτο παρορμώντων αὐτούς, κατεψεύσαντο ἡμῶν Θυέστεια δεῖπνα καὶ Οἰδιποδείους μίξεις καὶ ὅσα μήτε λαλεῖν μήτε νοεῖν θέμις ἡμῖν, ἀλλὰ μηδὲ πιστεύειν εἴ τι τοιοῦτο πώποτε παρὰ ἀνθρώποις ἐγένετο· (15) τούτων δὲ φημισθέντων, πάντες ἀπεθριώθησαν εἰς ἡμᾶς, ὥστε καὶ εἰ τινες τὸ πρότερον δι' οἰκειότητα ἐμετρίαζον, τότε μεγάλως ἐχαλέπαινον καὶ διεπρίοντο ἐφ' ἡμῖν.

26. EUSÈBE, *H. E.* V, 1, 26 ; cf. *supra* n. 22.



adressée à l'empereur, pour la même raison qu'Aristide. Cependant, peu après il devait s'apercevoir que cette accusation (comme celle d'inceste ou de luxure) n'était pas sans effet à Rome même : les deux accusations ont peut-être joué un rôle dans le procès des trois chrétiens condamnés à mort par le préfet de Rome, Urbicus, qui a provoqué la *Seconde Apologie* de Justin.

Aristide et la *Première Apologie* de Justin suivent la même méthode : passer autant que possible sous silence l'accusation. Cependant on a déjà détecté un premier changement de méthode de la représentation, réalisé par Justin dès la *Seconde Apologie*, qui suit le renforcement momentané de l'accusation : au lieu de la taire, il faut désormais en parler (bien que le moins possible) pour pouvoir se défendre contre elle. Tatien, Athénagore et Théophile d'Antioche héritent de cette nécessité et en font une tradition. Cette nouvelle méthode, qui sera désormais caractéristique des apologistes grecs, exige que les auteurs défendent le christianisme contre l'accusation d'anthropophagie, d'une part en attaquant les vices païens et, d'autre part, en démontrant les vertus chrétiennes, sans toutefois trop détailler l'accusation qui pèse sur les fidèles.

#### B. La loquacité des auteurs latins

Cependant, il est bien possible qu'il se soit produit des changements de l'accusation du côté païen au cours de la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle, non seulement dans son intensité, mais aussi dans sa forme. Pratiquement vers la même époque, on a la preuve que l'accusation d'anthropophagie contre une personne ou contre un groupe pouvait facilement se transformer. Cette preuve nous est fournie, nous l'avons déjà vu, par l'évolution de la façon dont on représente l'affaire Catilina entre 43 avant J.-C. et le tournant des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles après J.-C. La *Lettre des Martyrs de Lyon* nous montre aussi comment l'hystérie collective d'une persécution pouvait faire surgir de nouvelles versions de l'accusation. Les trois siècles qui séparent les *Apologies* de Justin de l'*Apologétique* de Tertullien connaissent effectivement plusieurs graves persécutions, notamment en Afrique du Nord, la première fois dans l'histoire de la chrétienté, mais aussi en Asie Mineure, à Rome et bien sûr à Lyon – bien que, justement, les années autour de la rédaction de l'*Apologétique*, à savoir la fin du règne de Commode et le début de celui de Septime Sévère, soient plutôt paisibles pour les chrétiens<sup>27</sup>. En dépit de cette paix relative, il n'est pas impossible que certains changements importants se produisent dans la forme que prend l'accusation pendant cette période, même si les apologies de langue grecque ne les reflètent pas fidèlement. Il faut le génie de Tertullien pour reconnaître l'insuffisance de la méthode classique. Tertullien a toutes les raisons de briser le silence pratiqué par les Pères grecs : leur tactique est inefficace et l'accusation d'anthropophagie, au lieu de

---

27. P. MARAVAL, *Les persécutions des Chrétiens durant les quatre premiers siècles*, Paris, 1992, p. 45-55.

disparaître, se voit renforcée. Tertullien voit juste : il ne suffit pas de rejeter l'accusation sur les païens (bien que cela soit utile, et Tertullien utilise abondamment cette tactique), ni de proclamer la pureté des mœurs des chrétiens (ce qu'il fait aussi), mais il faut également détruire l'accusation en prouvant l'impossibilité absolue de tels actes, en accentuant ses points les plus illogiques, et en la tournant en ridicule.

En fait, les Latins, Tertullien et Minucius Felix, placent au centre de leurs apologies les accusations d'anthropophagie (version « infanticide ») et d'inceste, avec tous les détails possibles. Tous les deux présentent l'anthropophagie comme un rite d'initiation aux mystères du christianisme, un rite de passage dont le déroulement est bien connu de « tous<sup>28</sup> ».

Tertullien choisit des formes indirectes pour décrire le banquet anthropophagique. D'abord, il invite les lecteurs à participer aux mystères, pour leur prouver l'impossibilité de vivre avec bonne conscience après de tels actes :

Viens, plonge le fer dans le corps de cet enfant, qui n'est l'ennemi de personne, qui n'est coupable envers personne, qui est le fils de tous ; ou bien, si un autre doit accomplir cet office, toi, va donc voir cet homme qui meurt avant de vivre ; attends que cette âme toute neuve s'échappe, recueille ce jeune sang, trempe-y ton pain, repais-t'en avec délices. Cependant assis à table, compte les places, celle de ta mère, celle de ta sœur, note-les soigneusement, afin de ne pas te tromper, quand les chiens auront fait tomber les ténèbres. Car tu te rendras coupable d'un sacrilège si tu ne commets pas un inceste. Initié à de pareils mystères, revêtu de ce sceau, tu vis éternellement. Réponds-moi, je le veux, si l'immortalité vaut ce prix<sup>29</sup>.

Ensuite, Tertullien pousse encore plus loin son ironie en répondant à l'hypothèse de l'ignorance de l'initié :

Mais ceux qui veulent être initiés ont coutume, je pense, d'aller trouver d'abord le « père des mystères » et de fixer avec lui les préparatifs à faire. Il leur dit alors : « Il te faudra un enfant, encore tendre, qui ne sache pas ce que c'est que la mort, qui sourit sous ton couteau ; et puis, du pain pour recueillir ce jus de sang ; en outre, des candélabres, et des lampes, et quelques chiens, et des bouchées de viande pour les faire bondir et renverser les lumières. Surtout, tu devras venir avec

---

28. MINUCIUS FELIX, *Oct.* IX, 5, éd. et trad. de J. Beaujeu, « Collection des Universités de France », Paris, 1974.

29. TERTULLIEN, *Apol.* VIII, 2-4, éd. J.-P. Waltzing et A. Severyns, *Tertullien. Apologétique*, « Collection des Universités de France », Paris, 1971 : (2) *Veni, demerge ferrum in infantem nullius inimicum, nullius reum, omnium filium; uel, si alterius officium est, tu modo assiste morienti homini, antequam uixit, fugientem animam nouam exspecta, excipe rudem sanguinem, eo panem tuum satia, uescere libenter.* (3) *Interea discumbens dinumera loca, ubi mater, ubi soror; nota diligenter, ut, cum tenebrae ceciderint caninae, non erres. Piaculum enim feceris, nisi incestum.* (4) *Talia initiatus et consignatus uiuis in aeuum. Cupio respondeas, si tanti aeternitas.*

ta mère et avec ta sœur ». (8) ... Tu ne seras, je suppose, pas un chrétien selon les règles, si tu n'as ni frère ni fils<sup>30</sup>.

Quant à Minucius Felix, il donne d'abord la description du rite initiatique dans la bouche du païen Caecilius (IX, 5), puis la confirme comme souvenir du passé païen d'Octavius (XXVIII, 1-6), avant d'y répondre au chapitre XXX. L'initiation chez Minucius Felix se présente sous la forme que voici :

(IX, 5) Quant à l'initiation des nouvelles recrues, ce qu'on en raconte n'est pas moins abominable que notoire. Un petit enfant, qu'on a recouvert de farine de façon à tromper des gens sans défiance, est placé devant celui qui doit être initié au culte. Le néophyte, incité par la couche de farine à frapper ce petit en toute innocence, le tue en lui portant des coups aveugles et déguisés. Cet enfant, ô impiété, ils lèchent son sang avec avidité, ils se disputent les parts de son corps; telle est la victime qui consacre leur alliance, telle est la complicité dans le crime qui les engage à observer un silence mutuel<sup>31</sup>.

Il faut bien noter que, comme l'avait déjà reconnu Jean-Pierre Waltzing dans un article paru en 1925, Minucius Felix avait séparé clairement le rite d'initiation (c'est-à-dire l'immolation d'un enfant et le partage de sa chair) du banquet incestueux qui avait lieu *ad epulas solemni die* (et non pas tout de suite après l'initiation, comme chez Tertullien)<sup>32</sup>.

---

30. TERTULLIEN, *Apol.* VIII, 7-8 : (7) *Atquin uolentibus initiari moris est, opinor, prius patrem illum sacrorum adire, quae praeparanda sint describere. Tum ille: « Infans tibi necessarius, adhuc tener, qui nesciat mortem, qui sub cultro tuo rideat; item panis, quo sanguinis iurulentiam colligas; praeterea candelabra, et lucernae, et canes aliqui, et offulae, quae illos ad euersionem luminum extendant. Ante omnia cum matre et sorore tua uenire debes. »* (8) ... *Non eris, opinor, legitimus Christianus nisi frater aut filius.*

31. MINUCIUS FELIX, *Oct.* IX, 5 : *Iam de initiandis tirunculis fabula tam detestanda quam nota est. Infans farre contextus, ut decipiat incautos, adponitur ei qui sacris inbuatur. Is infans a tirunculo farris superficie quasi ad innoxios ictus prouocato caecis occultisque uulneribus occiditur. Huius, pro nefas! sitienter sanguinem lambunt, huius certatim membra dispertiunt, hac foederantur hostia, hac conscientia sceleris ad silentium mutuum pignerantur.*

32. J.-P. WALTZING, « Le crime rituel reproché aux chrétiens du II<sup>e</sup> siècle », *Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres*, n° 5, Bruxelles, 1925, p. 205-239.

Le tableau ci-dessous donne une vue d'ensemble des ressemblances et des différences entre les deux systèmes.

TERTULLIEN

MINUCIUS FELIX

Pendant le rite d'initiation :

1-3. Similitudes :

La victime est un tout petit enfant, un nouveau-né
Elle est tuée par le néophyte qui lui porte des coups (de couteau)
Toute la communauté participe au repas anthropophagique

4-6. Différences :

L'infanticide, l'anthropophagie et l'inceste obligatoire	L'infanticide et l'anthropophagie, sans inceste
L'interlocuteur païen se demande si le néophyte est au courant ou non des rites qu'il va accomplir	Caecilius ne connaît que la version d'ignorance, et l'explique par la couche de farine
Seul le sang de la victime est consommé et il est recueilli avec des morceaux de pain	Ils consomment le sang et la chair de la victime, pas de mention du pain

Ces différences s'expliquent-elles par la diversité des versions qui circulaient dans l'Empire, ou seraient-elles le résultat de l'imagination des deux auteurs ?

Si l'on examine les six points du tableau ci-dessus du point de vue de l'utilité, on s'aperçoit très vite que chez Tertullien il n'y a pas de détails gratuits, sinon pour illustrer la curiosité malsaine des accusateurs. Tertullien trouve à chacun une place importante dans son système de réfutation. L'extrême jeunesse de la victime lui est utile pour rendre le rite initiatique le plus affreux (et le plus unimaginable) possible (*Apol.* VIII, 2). Le fait qu'elle soit tuée par un couteau lui sert à accentuer la cruauté des expositions des nouveau-nés païens : il est moins cruel de mourir par le fer que par le froid, la chaleur, la faim, les bêtes sauvages ou d'être étouffé (*Apol.* IX, 7). La participation de toute la communauté chrétienne à l'anthropophagie rend encore plus impossible le fait que les persécuteurs ne trouvent jamais de traces de sang sur les chrétiens quand ils viennent les arrêter pendant leurs réunions (*Apol.* VII, 4). L'inceste obligatoire appartenant à l'initiation lui permet de le tourner en ridicule en prouvant son impossibilité (*Apol.* VIII, 3 ; 8 ; *Ad Nat.* 1, 7, 24). L'hésitation des païens sur la conscience ou l'ignorance du néophyte lui donne l'occasion d'une double réfutation : d'abord comme impossible par la nature (*Apol.* VIII, 2-4), ensuite comme impossible selon la logique intérieure de l'histoire (*Apol.* VIII, 7-8).

Quant au pain, il est vrai qu'au premier coup d'œil son rôle ne semble pas évident, parce que dans l'*Apologétique* et dans l'*Ad Nationes* il n'en parle qu'en passant, mais son importance devient claire dans l'*Ad Uxorem* II, 5, 3 : « Ton mari ne saura-t-il pas ce que tu prends en secret avant toute nourriture ? Et s'il vient à savoir que c'est du pain, ne croira-t-il pas qu'il s'agit de ce pain, dont on parle (*Et si sciuerit panem, non illum credet esse, qui dicitur*)<sup>33</sup> ? » Le morceau de pain que l'épouse chrétienne apporte chez elle est bien sûr l'Eucharistie – le corps du Christ ! – qu'on avait encore à l'époque l'habitude d'apporter à ceux qui ne pouvaient pas participer à l'office. Dans le système d'initiation de Tertullien, il remplace la consommation de la chair de la victime. L'association du pain au repas anthropophagique permet à Tertullien d'attaquer la méfiance ridicule des païens qui soupçonnent du mal même là où ils pourraient voir de leurs propres yeux qu'il n'y en a pas, et à travers cela, Tertullien trouve un nouvel argument contre les mariages mixtes. L'habileté avec laquelle Tertullien trouve une bonne réfutation pour chaque détail de ses versions est plus que suspecte. Bien qu'il semble raconter deux versions de l'accusation – celle qui reconnaît la responsabilité du néophyte et celle selon laquelle celui-ci est induit en erreur par les chrétiens –, la facilité avec laquelle il les dément toutes les deux et surtout la parodie qu'il « improvise » pour réfuter la seconde, font soupçonner qu'il les a préalablement et intentionnellement transformées pour établir une forme adéquate à ses buts. Cependant, malheureusement, il est impossible de dire, à une exception près, quels sont les détails qu'il a inventés, quels sont ceux qu'il a exagérés et quels sont ceux qu'il a empruntés à d'autres versions contemporaines. Le seul détail dont on est pratiquement sûr qu'il est de son invention est le motif du pain à tremper dans le sang au lieu de la consommation de la chair. En effet, considérant que, d'une part, Minucius Felix, qui pourtant s'inspire de l'*Apologétique*, « élimine » le pain et le « remplace » par la chair de la victime et que, d'autre part, plusieurs des prédécesseurs grecs de Tertullien parlent expressément de l'accusation comme « repas de chair humaine<sup>34</sup> », nous avons toutes les raisons de penser que Tertullien a inventé ce motif pour que sa version de l'accusation soit mieux adaptée à ses buts apologétiques. Ce qui prouve que la deuxième étape de la transformation de la représentation de l'accusation ne dépendait pas entièrement de celle de l'accusation, elle suivait aussi ses propres raisons.

33. TERTULLIEN, *Ad Uxorem*, éd. et trad. de Ch. Munier, « Sources Chrétiennes », Paris, 1980.

34. JUSTIN, *I Apol.* 26, 7 : ἀνθρωπείων σαρκῶν βοράς ; cf. aussi : THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Aut.* III, 4 : « [Ils disent que] nous partageons de la chair humaine », ... σαρκῶν ἀνθρωπίνων ἐφάπτεσθαι ἡμᾶς ; ATHÉNAGORE, *Leg.* XXXV, 1 : « ...se nourrir de chair humaine », ... πάσασθαι κρεῶν ἀνθρωπικῶν ; JUSTIN, *II Apol.* 12, 2 : « ... celui pour qui un repas de chair humaine est une bonne action... », Τίς γάρ ... ἀνθρωπίνων σαρκῶν βοραν ἀγαθὸν ἡγούμενος ; EUSÈBE, *H. E.* V, 1, 26 : « Comment, dit-elle, ces gens-là mangeraient-ils des enfants, eux à qui il n'est pas permis de manger même le sang des animaux sans raison ? » Πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι, οἷς μηδὲ ἀλόγων ζῶων αἷμα φαγεῖν ἔξόν.

Minucius Felix « élimine » la version du pain et la « remplace » par la consommation de la chair de la victime, comme s'il n'avait pas compris le rôle véritable que le pain jouait dans le système de Tertullien. Il en va de même de tous les changements que Minucius Felix effectue sur la forme de l'accusation représentée par Tertullien, et même des points qu'il garde : bien qu'il parle ouvertement de l'anthropophagie avec tous les détails possibles, son procédé marque une sorte de retour à l'état des apologies antérieur à Tertullien. Minucius Felix choisit la méthode classique : rejeter l'accusation sur les païens – bien qu'il s'inspire de certaines nouveautés que Tertullien introduit sur ce point précis<sup>35</sup> – et proclamer les mœurs pures des chrétiens. Toutefois, il ne reconnaît pas le potentiel qui se cache dans la nouvelle tactique de Tertullien. Minucius Felix n'utilise aucun des éléments du rite d'initiation pour une meilleure réfutation de l'accusation, sauf l'extrême jeunesse de la victime (XXVIII, 2). Il ne comprend pas la force de l'ironie de Tertullien et c'est ce qui explique que tout en essayant d'améliorer l'*Apologétique*, Minucius Felix élimine toutes les traces qu'il considère comme « hésitation » ou « doute » : pour la placer au centre de son apologie, il n'a besoin que d'une seule version qu'il peut faire dire par la bouche de Caecilius. Alors, pourquoi ne pas garder les deux autres motifs si chers à Tertullien, la version du pain et celle de l'inceste obligatoire ? Probablement, parce que, tout simplement, ne les ayant pas connus par expérience, il a supposé que Tertullien s'était trompé en en parlant.

Minucius Felix n'emprunte aucune des deux versions de Tertullien. Il choisit plutôt de représenter une version indépendante dont il n'utilise pas les détails pour argumenter en faveur de l'impossibilité de l'accusation. Par conséquent, il ne semble avoir aucune raison de vouloir créer une version pour ses propres fins, contrairement à Tertullien. Il est donc très probable que Minucius Felix se contente de reprendre une des versions circulant parmi les païens à son époque, sans doute la plus répandue. Avec Minucius Felix nous sommes donc les témoins d'un deuxième changement dans la représentation de l'accusation : il ne cache plus ses détails – comme le faisaient les Grecs –, mais ne l'exagère pas non plus pour pouvoir mieux la réfuter – ce qui était la méthode de Tertullien.

En résumant, nous devons donc constater que la représentation de l'accusation connaît au moins trois étapes de transformation :

- la première, entre la *Première* et la *Seconde Apologie* de Justin, suit le renforcement de l'accusation, mais passe sous silence ses changements qualitatifs ;
- la deuxième étape, celle de Tertullien, représente clairement un changement plus ou moins indépendant de la transformation de l'accusation : il crée une sorte de synthèse des versions en circulation dans l'Empire, en prenant les

---

35. Par exemple les sacrifices humains ou d'enfants dans certains cultes : TERTULLIEN, *Apol.* IX, 2 ; 5 ; 10 ; MINUCIUS FELIX, *Oct.* XXX, 3-5 ; l'affaire Catilina : TERTULLIEN, *Apol.* IX, 9 ; MINUCIUS FELIX, *Oct.* 5 ; l'horreur du sang animal : TERTULLIEN, *Apol.* IX, 13 ; MINUCIUS FELIX, *Oct.* XXX, 6.

détails les mieux réfutables de chacune d'elles, et de plus, il y ajoute certains points, et il représente le tout ouvertement, en accentuant chaque détail ;

- la troisième étape, celle de Minucius Felix, s'inspire de la nouvelle tactique de Tertullien (parler ouvertement de l'accusation), mais il ne le suit pas sur la voie de l'invention d'une forme adéquate pour la réfutation : il se contente de choisir et de représenter une seule version, la plus caractéristique de l'époque, mais qui, il faut bien le noter, n'est pas très loin de la version artificielle de Tertullien.

## II. – LE DÉVELOPPEMENT DE L'ACCUSATION

Après avoir analysé les changements de la représentation de l'accusation d'anthropophagie dans les œuvres chrétiennes, on peut essayer maintenant de suivre le développement de l'accusation elle-même. Pour y arriver, on va analyser chacune des sources du II<sup>e</sup> siècle sur le sujet, en posant sept questions fondamentales, dont chacune représente un aspect significatif du *topos* de l'anthropophagie et qui, ensemble, pourraient permettre l'identification du type de *topos* auquel appartient la version examinée.

1) *L'anthropophagie chrétienne était-elle rituelle ou profane ?* Avant tout, il faut déterminer si l'acte anthropophagique attribué aux chrétiens était le résultat d'un enseignement divin ou simplement l'expression de leur goût pervers. Bien que dans l'Antiquité la consommation de la viande se passe normalement dans le cadre d'un sacrifice, il pouvait y avoir certaines exceptions (comme par exemple la chasse). Le fait que les chrétiens s'abstenaient de la viande sacrificielle et leur réputation d'« athées » auraient pu engendrer des rumeurs sur leurs préférences culinaires, indignes d'êtres humains. En fait, comme on le verra, aucune de nos sources ne parle d'un acte entièrement profane.

2) *Tous les chrétiens étaient-ils concernés ou seulement certains ?* Dans l'Antiquité païenne il y avait toujours des personnes qui étaient inaptes à accomplir tel ou tel sacrifice. Ainsi, par exemple, les femmes, dans la plupart des cultes, étaient exclues comme sacrificatrices, quoiqu'elles aient eu le droit de manger la chair de la victime, ainsi que les étrangers et les métèques, dans les cités grecques.

3) *L'acte d'anthropophagie était-il unique ou répété dans la vie d'un chrétien ?* C'est-à-dire : le prétendu acte anthropophagique était-il considéré comme une initiation, ou comme un sacrifice ordinaire ?

4) *Qui était la victime ?* Inconnue ou parent, homme ou femme, adulte ou enfant ? La question du choix de la victime est très significative. En effet, le parricide aussi bien que l'infanticide représentent un degré plus élevé dans l'expression de l'inhumanité.

5) *Comment la victime était-elle tuée ?* Égorgée comme une victime sacrificielle ordinaire, démembrée comme dans le mythe des Bacchantes et dans certains sacrifices païens, ou l'a-t-on choisie pour le festin justement parce qu'elle était déjà morte – nécrophagie –, comme le conseillent par exemple les Cyniques à leurs adeptes ?

6) *Comment était-elle consommée ?* Crue, bouillie ou rôtie ? Son sang, sa chair, ou les deux ? Entière ou seulement certaines parties ? Bien que cette question semble morbide, la préparation culinaire (ou l'absence de préparation) de la chair humaine consommée dans les histoires d'anthropophagie est un des motifs les plus significatifs pour distinguer les types du *topos*. Consommer les entrailles et/ou le sang crus caractérise les associations politiques malveillantes. Manger de la chair crue appartient aux rites dionysiaques. Faire bouillir dans un chaudron évoque le mythe d'Atrée et de Thyeste, etc.

7) *L'acte était-il précédé ou suivi d'un serment ?* Le serment prêté sur les entrailles de la victime ou après avoir bu son sang est une des caractéristiques des histoires concernant les associations politiques secrètes et malveillantes.

On suivra un ordre chronologique inverse dans l'analyse des huit sources qui parlent de l'accusation au II<sup>e</sup> siècle, en commençant par Minucius Felix et en terminant par Pline le Jeune, le seul païen parmi nos auteurs. Après avoir défini avec le plus de détails possibles les étapes de la transformation représentées dans les sources, on comparera leurs points communs, et en tenant compte de la direction des changements, on essaiera d'en déduire la forme approximative que l'accusation devait avoir à l'époque de son apparition.

#### A. Minucius Felix

L'*Octavius* de Minucius Felix, bien qu'il ait été écrit au début du III<sup>e</sup> siècle, doit être considéré, à cause de ses liens avec l'*Apologétique* de Tertullien, comme une œuvre dont le sujet appartient au siècle précédent. Il nous offre une description parfaite d'une version de l'accusation d'anthropophagie. Dans l'*Octavius*, Minucius Felix donne réponse à chacune de nos sept questions.

1) L'anthropophagie est entièrement rituelle, il s'agit en effet d'un rite d'initiation, dont le sujet est caché devant le néophyte. En revanche, les chrétiens déjà initiés y participent aussi par amour du goût de la chair humaine<sup>36</sup>.

2) Tous les chrétiens doivent y participer, parce que, s'agissant d'une initiation, on ne peut pas devenir chrétien sans avoir tué un enfant et sans avoir goûté

---

36. MINUCIUS FELIX, *Oct.* IX, 5 : *Iam de initiandis tirunculis tam detestanda quam nota est. ... Is infans a tirunculo farris superficie quasi ad innoxios ictus prouocato caecis occultisque uulneribus occiditur. Huius, pro nefas! sitienter sanguinem lambunt, huius membra dispertunt.*



de sa chair et de son sang. Toutefois, on ne sait pas si les chrétiennes aussi doivent passer par cette étape.

3) Dans la vie d'un chrétien, il ne faut commettre l'infanticide qu'une fois, lors de son initiation – mais le rite peut probablement être répété comme c'est le cas de plusieurs cultes à mystères<sup>37</sup>, bien que Minucius Felix ne le dise pas explicitement – et l'on peut participer au repas anthropophagique pendant l'initiation de chaque nouvelle recrue.

4) La victime est un petit enfant d'origine inconnue<sup>38</sup> quoique, au chapitre XXVIII, 2, Octavius parle de parricide : « Cependant, quand nous nous chargeons de défendre et de protéger quelques-uns de ces sacrilèges (*sacrilegos*), de ces incestueux (*incestos*), disons même de ces parricides (*parricidas*), nous estimions superflu de les écouter entièrement. » Cette mention n'est probablement que la rhétorique d'un avocat expérimenté : il devait trouver qu'il était plus impressionnant d'évoquer trois crimes que deux, rappelant ainsi la notion des trois crimes fondamentaux. Ainsi, un peu plus haut, Octavius en évoque à nouveau trois, mais cette fois-ci, deux sont différents : « croyant que les chrétiens adoraient des monstres (*monstra colerent*), dévoraient des petits enfants (*infantes uorarent*), se livraient à l'inceste dans les festins (*conuiuia incesta miscerent*) ».

5) La façon dont la victime se fait tuer n'est pas tout à fait claire. Minucius Felix parle de coups (*uulnus*), mais il ne donne pas de précision sur l'instrument (couteau, épée, bâton ou main nue ?). Ce qui semble sûr, c'est qu'après la mort de l'enfant les convives avides de sang le démembrèrent (IX, 5 : *Huius, pro nefas! sitienter sanguinem lambunt, huius membra dispartiunt*).

6) Le sang de la victime est consommé cru, tout de suite après l'infanticide et probablement la chair aussi (IX, 5).

7) Bien qu'il ne l'exprime pas clairement, l'idée d'un serment est peut-être présente, en évoquant l'image d'une association (politique) secrète. En effet, Caecilius termine son discours avec cette réflexion : « telle est la victime qui consacre leur alliance, telle est la complicité dans le crime qui les engage à observer un silence mutuel<sup>39</sup> », ce qui rappelle les propos de Salluste au sujet de l'affaire Catilina cités au début de l'article : « Il aurait voulu ainsi rendre plus étroite leur fidélité mutuelle, par la complicité d'un tel forfait<sup>40</sup>. »

37. W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 1992 (trad. de la 1<sup>re</sup> éd. 1987), p. 19 et n. 35.

38. MINUCIUS FELIX, *Oct. IX, 5 : Infans farre contectus ; XXVIII, 2 : Christiani ... infantes uorarent ; XXX, 1 : Putas posse fieri, ut tam molle, tam paruulum corpus fata uulnerum capiat? ut quisquam illum rudem sanguinem nouelli et uixdum hominis caedat, fundat, exhauriat?*

39. MINUCIUS FELIX, *Oct. IX, 5 : hac foederantur hostia, hac conscientia sceleris ad silentium mutuum pignerantur.*

40. Cf. *supra* n. 5.

## B. Tertullien

Les réponses aux sept questions posées ci-dessus sont quasi identiques à celles obtenues de l'*Octavius* de Minucius Felix, mais il faut quand même noter l'existence de plusieurs versions légèrement différentes à l'intérieur du même type de *topos* vers la fin du II<sup>e</sup> siècle.

1) L'anthropophagie appartient à un rite d'initiation : « Initié à de pareils mystères, revêtu de ce sceau, tu vis éternellement<sup>41</sup> », et en VIII, 7-9 il est encore plus clair, en parlant des préparatifs d'une initiation et en affirmant que, sans pouvoir acquérir tous les ingrédients, le néophyte ne deviendra pas « un chrétien selon les règles (*legitimus Christianus*) ».

2) Probablement tous les chrétiens doivent en passer par là, mais Tertullien ne parle expressément que de néophytes masculins, ce qui est frappant surtout dans la scène d'inceste<sup>42</sup>. Il est possible que dans son système les femmes n'y participent pas comme sacrificatrices, mais elles mangent aussi du pain ensanglanté (*ad Ux.* II, 5, 3).

3) Un chrétien initié commet l'infanticide au moins une fois dans sa vie, lors de son initiation, et il peut participer au repas anthropophagique pendant l'initiation des nouvelles recrues : « ou bien, si un autre doit accomplir cet office, toi, va donc voir cet homme qui meurt avant de vivre ; attends que cette âme toute neuve échappe, recueille ce jeune sang<sup>43</sup>... »

4) La victime est un très petit enfant d'origine inconnue : « Viens, plonge le fer dans le corps de cet enfant, qui n'est l'ennemi de personne, qui n'est coupable envers personne, qui est le fils de tous » ; et encore : « Il te faudra un enfant, encore tendre, qui ne sache pas ce que c'est que la mort, qui sourie sous ton couteau<sup>44</sup>. » Qu'il ne s'agisse pas d'un parent, Tertullien le met en relief en comparant les coutumes des païens qui, selon l'apologiste, sacrifient leurs propres enfants aux idoles, à l'accusation portée contre les chrétiens : « Et pourtant, grande est la différence entre l'homicide et le parricide<sup>45</sup>. »

5) Elle est tuée à coups de couteau : « Viens, plonge le fer dans le corps de cet enfant... » ; ensuite, à propos des expositions des nouveau-nés païens : « Et s'il y a encore une différence quant au genre de mort, je vous dirai qu'il est assuré-

41. TERTULLIEN, *Apol.* VIII, 4 : *Talia initiatus et consignatus uiuis in aeuum.*

42. TERTULLIEN, *Apol.* VIII, 3 : *Interea discumbens dinumera loca, ubi mater, ubi soror ; VIII, 7 : Ante omnia cum matre et sorore tua uenire debes.*

43. TERTULLIEN, *Apol.* VIII, 2 : *uel, si alterius officium est, tu modo assiste morienti homini, antequam uixit, fugientem animam nouam exspecta, excipe rudem sanguinem...*

44. TERTULLIEN, *Apol.* VIII, 2 : *Veni, demerge ferrum in infantem nullius inimicum, nullius reum, omnium filium ; VIII, 7 : Infans tibi necessarius, adhuc tener, qui nesciat mortem, qui sub cultro tuo rideat.*

45. TERTULLIEN, *Apol.* IX, 4 : *Et tamen multum homicidio parricidium differt.*

ment plus cruel de torturer leur âme dans l'eau ou de les exposer au froid ou à la faim ou aux chiens ; c'est la mort par le fer que choisirait même un homme fait<sup>46</sup>. »

6) Selon Tertullien, les convives consomment seulement le sang frais, dans lequel ils trempent du pain ; en VIII, 2 : « recueille ce jeune sang, trempe-y ton pain, repais-t'en avec délices ! (*excipe rudem sanguinem, eo panem tuum satia, uescere libenter*) » ; VIII, 7 : « du pain pour recueillir ce jus de sang (*item panis, quo sanguinis iurulentiam colligas*) » ; cependant, comme on l'a vu, on a toutes les raisons de considérer ce détail comme une invention de sa part qui cache la vraie accusation, la consommation de la chair humaine.

7) Il n'y a aucune référence au serment.

### C. La Lettre des Martyrs de Lyon

Cette source, bien que pratiquement contemporaine des quatre apologies grecques – et surtout de celles d'Athénagore et de Théophile –, représente à elle seule une étape très importante dans l'évolution de l'accusation, parce qu'elle parle la première d'infanticide pour spécifier la sorte d'anthropophagie que les chrétiens pratiquent selon certains persécuteurs. Cependant, elle ne donne aucune information concernant nos questions 1, 3 et 7. Quant aux réponses aux questions 2, 4, 5 et 6, elles sont beaucoup moins claires que celles de l'*Octavius* et de l'*Apologétique*, parce que l'auteur, apparemment, ne s'intéressait pas du tout aux détails de l'accusation.

2) Lorsqu'en V, 1, 14-15 l'auteur parle des accusations extorquées aux esclaves par les soldats et lancées ensuite parmi la foule, l'indignation est si grande et ses effets sont si extrêmes que cela laisse supposer que tous les chrétiens étaient accusés d'anthropophagie et d'inceste. De plus, les apostats n'étaient pas relâchés après leur reniement et ils étaient tous inculpés d'homicide (V, 1, 33-35) : « (33) ... ceux qui avaient confessé ce qu'ils étaient, étaient emprisonnés comme chrétiens et aucune autre accusation ne pesait sur eux, mais les autres étaient retenus comme homicides et impudiques<sup>47</sup> ... » – l'euphémisme « homicide » cache ici, sans doute, l'accusation d'anthropophagie. Les femmes, aussi bien que les hommes, étant torturées pour avouer<sup>48</sup>, il est donc probable que, selon la rumeur, elles participaient aussi aux « festins de Thyeste ».

46. TERTULLIEN, *Apol.* IX, 7 : *Si quid et de necis genere differt, utique crudelius in aqua spiritum torquetis, aut frigori aut fami aut canibus exponitis; ferro enim mori aetas quoque maior optauerit.*

47. EUSÈBE, *H. E.* V, 1, 33 : ... ἀλλ' οἱ μὲν ὁμολογοῦντες ὁ καὶ ἦσαν, συνελκείοντο ὡς Χριστιανοί, μηδεμιᾶς ἄλλης αἰτίας αὐτοῖς ἐπιφερομένης, οὗτοι δὲ λοιπὸν ὡς ἀνδροφόνου καὶ μιαιοῖ καταείχοντο...

48. Par exemple Blandine : EUSÈBE, *H. E.* V, 1, 18-19.

4) C'est la *Lettre des Martyrs de Lyon* qui parle la première d'enfants comme victimes mais, comme on l'a vu plus haut, il n'est pas sûr que la version « infanticide » soit la seule lors du procès des martyrs.

5) Vu que les apostats étaient inculpés d'homicide, il est sûr que l'accusation n'était pas de nécrophagie. En revanche, il n'y a pas d'information sur la mise à mort.

6) La *Lettre* n'en parle pas expressément, mais à cause de la réponse de Biblis qui comparait la consommation d'un enfant à celle du sang d'un animal, il semble que les accusations portaient et sur la chair et sur le sang humains, mais peut-être avec l'accent mis sur le sang.

#### D. Théophile et Athénagore, Tatien et Justin

Les quatre apologistes grecs constituent une unité parmi les étapes de la double transformation de l'accusation et de sa représentation. Ils sont très proches les uns des autres du point de vue de la chronologie et de la méthode. Malheureusement, cette méthode consistait justement à passer sous silence les détails de l'accusation. Ainsi, ces apologies ne donnent de réponse sûre et claire qu'à deux des sept questions, la 5<sup>e</sup> et la 6<sup>e</sup>, mais elles nous donnent quand même quelques repères pour pouvoir formuler des hypothèses solides à propos des questions 1, 2 et 4 :

1) Aucun des quatre auteurs ne s'exprime clairement au sujet du caractère rituel ou profane de l'anthropophagie imputée aux chrétiens par leurs adversaires. Néanmoins Justin donne quelques indications qui permettent de supposer qu'il s'agissait d'une sorte de rituel, mais peut-être pas tout à fait dans le sens où l'auraient compris les pieux païens.

Dans la *Seconde Apologie* 12, 5, Justin mène sa contre-attaque avec les arguments suivants :

Pourquoi en effet, ne pas reconnaître aussi en public que ces pratiques sont bonnes, et ne pas déclarer que c'est là une philosophie divine ? Nous pourrions dire que par l'homicide nous célébrons les mystères de Cronos ; que quand nous nous repaissons de sang, comme on le dit, nous célébrons un culte semblable à celui que vous accordez à l'idole qui est honorée chez vous par des aspersions de sang, non seulement d'animaux privés de raison, mais même de sang humain... ! Nous dirions encore que nous imitons Zeus et les autres dieux en nous livrant à des débauches sans retenue avec des hommes et des femmes, et produirions pour notre défense les écrits d'Épicure et des poètes<sup>49</sup> !

---

49. JUSTIN, *II Apol.* 12, 5 : Τίνος γὰρ χάριν οὐχὶ καὶ ταῦτα δημοσίᾳ ὁμολογοῦμεν ἀγαθὰ καὶ φιλοσοφίαν θεῖαν αὐτὰ ἀπεδείκνυμεν, φάσκοντες Κρόνου μὲν μυστήρια τελεῖν ἐν τῷ ἀνδροφονεῖν, καὶ ἐν τῷ αἵματος ἐμπίπλασθαι, ὥς λέγεται, τὰ ἴσα τῷ παρ' ὑμῖν τιμωμένῳ εἰδῶλῳ, ᾧ οὐ μόνον

Justin cite sans distinction des rites païens et des philosophies ou modes de vie païens, ce qui fait penser que l'accusation n'était pas claire sur ce point. La forme de l'accusation d'anthropophagie qu'il a connue n'impliquait donc sans doute pas un sacrifice humain similaire aux sacrifices païens. Il pourrait s'agir d'un enseignement, semblable à celui qu'Irénée de Lyon prête aux carpocratéens une vingtaine d'années plus tard, s'inspirant de l'œuvre perdue de Justin sur les hérésies :

Il en sont venus à un tel degré d'aberration qu'ils affirment pouvoir commettre librement toutes les impiétés, tous les sacrilèges. Le bien et le mal, disent-ils, ne relèvent que d'opinions humaines. Et les âmes devront de toute façon, moyennant leur passage dans des corps successifs, expérimenter toutes les manières possibles de vivre et d'agir – à moins que, se hâtant, elles n'accomplissent d'un coup, en une seule venue, toutes ces actions que non seulement il ne nous est pas permis de dire et d'entendre, mais qui ne nous viendraient même pas à la pensée et que nous ne croirions pas si on venait à les mettre sur le compte d'hommes vivant dans les mêmes cités que nous<sup>50</sup>.

En effet, bien qu'Irénée exprime ses doutes concernant la réalisation de cet enseignement en 25, 5, déjà en 25, 3 il les accuse d'être à l'origine des griefs horribles contre les orthodoxes, à cause de leurs enseignements et de leurs actes connus des païens. Inversant le raisonnement d'Irénée, on devrait plutôt dire que les griefs que les païens avaient portés contre les chrétiens en général – sans faire la distinction entre orthodoxes et hérétiques ! – étaient retournés très tôt contre les hérétiques chrétiens par les écrivains orthodoxes (cf. Justin, *I Apol.* 26, 7) et, par conséquent, sous ces accusations dont parlent Irénée et Justin on peut découvrir celles qui étaient formulées à l'origine contre l'ensemble des chrétiens. Donc, comme réponse à la première question, on peut dire que – selon toute probabilité – l'anthropophagie chrétienne, aux yeux des païens, était rituelle dans la mesure où elle faisait partie de la doctrine de cette *superstitio*, mais il n'est pas sûr qu'elle ait fait obligatoirement partie des rites chrétiens.

2) Si l'on accepte la réponse à la première question, et en suivant sa logique, l'anthropophagie ne concernait pas tous les chrétiens, elle était un choix

---

ἀλόγων ζώων αἷματα προσραίνεται ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπεια, ... Διὸς δὲ καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μιμηταὶ γενόμενοι ἐν τῷ ἀνδροβατεῖν καὶ γυναιξὶν ἀδεῶς μίγνυσθαι, Ἐπικούρου μὲν καὶ τὰ τῶν ποιητῶν συγγράμματα ἀπολογίαν φέροντες;

50. IRÉNÉE DE LYON, *Adv. Haer.* I, 25, 4, éd. et trad. de A. Rousseau et L. Doutreleau, *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies.* I, « Sources Chrétiennes », Paris, 1979 : *Et in tantum insania inefrenati sunt, uti et omnia quaecumque sunt irreligiosa et impia in potestate habere et operari se dicant. Sola enim humana opinione negotia mala et bona dicunt. Et utique secundum transmigrations in corpora oportere in omni uita et omni actu fieri animas – si non praeoccupans quis in uno aduentu omnia agat semel ac pariter, quae non tantum dicere et audire non est fas nobis, sed ne quidem in mentis conceptionem uenire, nec credere si apud homines conuersantes in his quae sunt secundum nos ciuitates tale aliquid agitur...*

individuel, mais probablement fréquent – selon les païens – sinon les apologistes n’auraient pas jugé nécessaire d’en parler en termes comprenant tous les chrétiens.

4) La victime, son âge, son sexe et son origine n’intéressaient pas les apologistes grecs. Le seul passage qu’on puisse considérer comme une indication à ce sujet est donné par Athénagore lors de son attaque contre l’avortement et l’exposition des nouveau-nés (*Legatio* XXXV, 6) : « Car il serait incohérent de penser que le fœtus est un être vivant et que pour cette raison Dieu a soin de lui, et de tuer l’individu déjà avancé dans la vie ; de refuser l’exposition des nouveau-nés en l’assimilant à l’infanticide, et en revanche, de leur ôter la vie une fois qu’ils ont grandi<sup>51</sup>. » Ce passage, si on le prend à la lettre, semble exclure la version de la « consommation d’embryons », version qu’Épiphanè imputera plus tard aux phibionites (*Pan.* 26, 4-5) et même la consommation des tout nouveau-nés. Par contre, le τὸ τραφέν d’Athénagore peut aussi bien être interprété comme enfant que comme adolescent ou comme adulte, ce qui permet de supposer que l’âge de la victime n’était pas mis en relief dans l’accusation non plus. Cependant, tenant compte de la proximité chronologique des quatre apologies avec la *Lettre des Martyrs de Lyon* et surtout de l’expression Θυέσται δειπνα utilisée seulement par la *Lettre* et par Athénagore au II<sup>e</sup> siècle pour désigner l’accusation d’anthropophagie portée contre les chrétiens, il n’est pas exclu que les quatre apologistes grecs connaissent plusieurs versions de l’accusation, entre autres celle de l’infanticide, sans toutefois qu’elle soit unique ou prépondérante.

5) Justin<sup>52</sup> et Athénagore<sup>53</sup> prouvent positivement que le cannibalisme chrétien n’était pas nécrophagie, parce que les chrétiens étaient accusés d’homicide. Cependant la manière dont Athénagore nous apprend l’existence de ce nouveau grief laisse entendre aussi que si les apologistes ne donnent aucun détail sur la manière dont se déroulait le prétendu meurtre, c’est parce qu’il n’y en a pas, étant donné que le fait de l’homicide fait partie implicitement et non pas explicitement de l’accusation d’anthropophagie.

6) Justin mentionne aussi bien la consommation de la chair humaine<sup>54</sup> que celle du sang<sup>55</sup>, tandis que Théophile<sup>56</sup> et Athénagore<sup>57</sup> ne mentionnent que celle de la chair.

---

51. ATHÉNAGORE, *Leg.* XXXV, 6 : Οὐ γὰρ τοῦ αὐτοῦ νομίζειν μὲν καὶ τὸ κατὰ γαστρὸς ζῶον ἓναι καὶ διὰ τοῦτο αὐτοῦ μέλειν τῷ θεῷ, καὶ παρελθούτα εἰς τὸν βίον φονεῦν, καὶ μὴ ἐκτιθέναι μὲν τὸ γεννηθέν, ὡς τῶν ἐκτιθέντων τεκνοκτονούντων, πάλιν δὲ τὸ τραφέν ἀναιρεῖν.

52. JUSTIN, *II Apol.* 12, 5 : φάσκοντες Κρόνου μὲν μυστήρια τελεῖν ἐν ἀνδροφονεῖν.

53. ATHÉNAGORE, *Leg.* XXXV, 1 : Τίς ἂν οὖν εὖ φρονῶν εἴποι τοιούτους ὄντας ἡμᾶς ἀνθρωφόνους ἓναι ; Οὐ γὰρ ἔστι πάσασθαι κρεῶν ἀνθρωπικῶν μὴ πότερον ἀποκτείνειν τινα.

54. JUSTIN, *I Apol.* 26, 7 : ... ἀνθρωπείων σαρκῶν βοράς...

55. JUSTIN, *II Apol.* 12, 5 : ... ἐν τῷ αἵματι ἐμπίπλασθαι...

## E. Pline le Jeune

La première source que nous pouvons considérer comme un témoignage sur l'existence de l'accusation d'anthropophagie est païenne. Il s'agit de la lettre 96 de Pline le Jeune à l'empereur Trajan. C'est en l'an 112. Pline est le gouverneur du Pont et de la Bithynie et c'est la première fois dans sa vie qu'il doit s'occuper des chrétiens. Il ne les connaît pas, donc il essaye de s'informer à leur sujet. Il fait torturer deux esclaves pour connaître la vérité au sujet de leurs réunions. Le résultat : « Je n'ai trouvé qu'une superstition déraisonnable et sans mesure<sup>58</sup> », et « ces rites accomplis, ils avaient coutume de se séparer et de se réunir encore pour prendre leur nourriture, qui, quoi qu'on dise, est ordinaire et innocente<sup>59</sup>... » La mention d'une « nourriture ordinaire et innocente » incite à immédiatement penser que Pline devait avoir entendu parler de la nature « extraordinaire » et coupable des repas chrétiens.

Pline est malheureusement extrêmement laconique sur le sujet qui nous intéresse. Néanmoins, en lisant entre les lignes, on peut trouver réponses aux questions 1, 2 et 7.

1) Pline, après avoir entendu parler des accusations d'anthropophagie et écouté les témoignages des anciens chrétiens sur les réunions nocturnes, considère d'abord les chrétiens comme une sorte d'hétairie, association politique dont les membres se réunissent de temps en temps pour banqueter et surtout pour discuter de sujets politiques et se mettre d'accord sur la conduite à suivre. Ces hétairies, tout comme nos loges maçonniques, avaient leurs propres rites – initiatiques et ordinaires – et elles se plaçaient très souvent sous le patronnage d'une divinité particulière<sup>60</sup>. Ajoutons-y la conviction que les associations maléfiques, comme celle de Catilina par exemple, perpétreraient des rites sacrilèges, entre autres l'homicide et/ou l'anthropophagie (consommation du sang ou des entrailles). Pour cette raison, je pense qu'il est probable que Pline considérait l'anthropophagie comme appartenant aux rites chrétiens.

2) Si Pline pensait d'abord à une association politique, les enfants et les femmes en auraient été automatiquement exclus. Cependant, il est troublant qu'il ait fait torturer deux diaconesses (*ministrae*) pour s'informer au sujet des réunions, et de plus, au paragraphe 9 il affirme : « Il y a une foule de personnes

56. THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Aut.* III, 4, 15 : ... σαρκὼν ἀνθρωπίνων ἐφάπτεσθαι.

57. ATHÉNAGORE, *Leg.* XXXV, 1 ; ... πᾶσασθαι κρεῶν ἀνθρωπικῶν...

58. PLINE LE JEUNE, *Lettres*, X, 96, 8, éd. et trad. par M. Durry, « Collections des Universités de France », Paris, 1947 : *Nihil aliud inueni quam superstitionem prauam, immo-dicam.*

59. PLINE LE JEUNE, *Lettres*, X, 96, 7 : *Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium...*

60. Cf. R. L. WILKEN, *The Christians as the Romans Saw Them*, New Haven-London, 1984, p. 34.

de tout âge, de toute condition, des deux sexes aussi, qui sont ou seront mises en péril<sup>61</sup>. »

7) Au paragraphe 7 de la lettre, Pline parle d'un serment par lequel les chrétiens s'engagent « non à perpétrer quelque crime mais à ne commettre ni vol, ni brigandage, ni adultère<sup>62</sup> ». Ici à nouveau, comme dans le cas de l'allusion à une nourriture ordinaire et innocente, il s'agit probablement de la négation d'une idée préconçue de Pline. Le serment appartenait aussi à l'image qu'on se faisait des associations politiques.

#### L'ACCUSATION D'ANTHROPOPHAGIE AU DÉBUT DU II<sup>e</sup> SIÈCLE

On peut diviser en deux groupes bien distincts l'image de l'accusation : celui d'une association politique et celui d'une association religieuse, d'une *superstitio*, d'une secte. Le premier parlait d'une hétéairie malveillante : les réunions nocturnes, l'adoration d'une divinité privilégiée et le serment, s'additionnant aux repas sacrilèges, réunissent tous les ingrédients nécessaires pour ceux qui veulent renverser l'ordre du monde. C'était la version que Pline avait eu en tête avant de commencer son enquête. Sa lettre montre clairement comment ses soupçons sur une hétéairie se dissipaient en cédant la place à la conviction qu'il ne s'agissait que d'une *superstitio prava, immodica*. Ses amis intellectuels, Tacite et Suétone, parleront du christianisme dans les mêmes termes<sup>63</sup>, mais ils ne sont pas prêts à oublier qu'il s'agit là d'une « superstition nouvelle et dangereuse », connue par sa « haine pour le genre humain<sup>64</sup> », dont les membres étaient susceptibles d'être accusés de n'importe quel crime, que ce soit l'anthropophagie, l'inceste ou l'incendie de Rome, autrement dit, que c'est une *superstitio* très proche d'une *coniuratio*. Par contre, la représentation de l'accusation par les auteurs chrétiens montre la même image que celle de Pline, une secte certes non recommandable, mais sans intentions politiques hostiles envers l'État romain. Cependant le fait que près d'un siècle après Pline, dans la version de Minucius Felix, l'image d'une hétéairie semble revenir encore (sous forme d'un éventuel serment) mêlée à celle d'une superstition athée laisse supposer que

61. PLINE LE JEUNE, *Lettres*, X, 96, 9 : *multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam uocantur in periculum et uocabuntur*.

62. PLINE LE JEUNE, *Lettres*, X, 96, 7 : *secum inuicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent*.

63. TACITE, *Annales* 15, 3, éd. et trad. par P. Willeumier, « Collection des Universités de France », Paris, 1978 : *exitibilis superstitio* ; SUÉTONE, *Néron*, XVI, 3, éd. et trad. par H. Ailloud, « Collection des Universités de France », Paris, 1989<sup>6</sup> : *superstitionis nouae ac maleficae*.

64. TACITE, *Annales* 15, 44 : *odio humani generis*.



l'opinion publique n'a jamais cessé de voir le christianisme comme une menace politique réelle.

Avant d'essayer de reconstituer la forme qu'avait l'accusation au début du II<sup>e</sup> siècle, jetons un coup d'œil au tableau récapitulatif des étapes de sa transformation.

#### La transformations des accusations

<i>Superstition + hétéairie</i>		<i>Superstition</i>			<i>Hétéairie</i>
	MINUCIUS FELIX	TERTULLIEN	LES MARTYRS DE LYON	APOLOGISTES GRECS	PLINE
1) Anthro- phagie rituelle ou profane?	initiation	initiation		semi-rituelle, pas obligatoire	rituel
2) Qui sont les parti- cipants ?	les initiés	les initiés	tous	celui qui veut	hommes adultes ?
3) Quelle est sa fréquence dans la vie d'un chrétien ?	meurtre une fois, anthro- phagie plusieurs fois	meurtre une fois, anthro- phagie plusieurs fois			
4) Qui est la victime ?	nouveau-né	nouveau-né	sans précision, ensuite : enfant	pas d'embryon, pas de nouveau-né	
5) Comment est-elle tuée ?	tuée par des coups mortels	tuée à coups de couteau	homicide	homicide	
6) Comment est-elle consommée ?	démembrée après la mort, chair et sang crus	sang cru (avec du pain)	chair et sang	chair et sang	
7) L'acte est- il suivi ou précédé d'un serment ?	oui	non			oui

À quoi ressemblait donc l'accusation au début du II<sup>e</sup> siècle ? On dispose de cinq éléments sûrs qui permettent de répondre à cette question :

1) l'anthropophagie prétendue des chrétiens n'est jamais considérée comme entièrement profane, mais avant la fin du siècle il n'est pas question d'une initiation ;

2) on peut constater que dans chacune des versions il s'agit d'homicide, jamais de nécrophagie, mais même cet aspect de l'accusation n'est pas explicite avant la *Lettre des Martyrs de Lyon* ;

3) l'âge de la victime n'est pas une question cruciale jusqu'au troisième tiers du siècle ;

4) et la personne de la victime non plus. En tout cas, il ne s'agit jamais de meurtre d'un proche parent ;

5) toutes les étapes de l'évolution parlent de la consommation de la chair et du sang de la victime, sans faire allusion à la consommation des entrailles ou à une éventuelle préparation culinaire.

Ainsi, l'on doit en conclure qu'au début du II<sup>e</sup> siècle l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens devait être encore très vague, sans forme précise. Ni l'origine, ni l'âge, ni le sexe de la victime ne sont déterminés, pas plus que les circonstances de sa mise à mort. Le fait que Pline, qui a entendu parler de l'anthropophagie des chrétiens pût, en fournissant des compléments tirés des aveux de ceux qu'il avait arrêtés, la transformer en une image de superstition, prouve aussi le caractère imprécis de l'accusation. On pourrait peut-être mieux décrire cette étape dans l'histoire de l'accusation d'anthropophagie comme informe. On devait alors chuchoter simplement que les chrétiens – dont les enseignements et les rites étaient en parfaite contradiction avec ceux des religions traditionnelles de l'Empire, tout comme ceux des Juifs avec qui les Romains les confondaient souvent et qui étaient eux aussi accusés d'anthropophagie longtemps avant les chrétiens – ne s'abstenaient même pas de ce qui est le plus abominable de tous les sacrilèges : à savoir la consommation de la chair et du sang humains. À partir de cette forme vague, à travers les interprétations individuelles, la voie était libre pour la naissance de versions munies de plus en plus de détails à la fois précis et horribles. Il n'est pas surprenant que le II<sup>e</sup> siècle en ait connu autant de formes avant la disparition définitive de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens orthodoxes.

Agnes Anna NAGY

Université de Genève, Département des Sciences de l'Antiquité  
Histoire des Religions, GENEVE,

RÉSUMÉ : L'on tient généralement pour acquis que l'accusation d'anthropophagie portée contre les chrétiens des deux premiers siècles se présentait dès le début sous la forme connue par l'*Apologie* de Tertullien, notamment celle d'un infanticide initiatique aux mystères chrétiens. Pourtant on possède la preuve, grâce au parallèle de l'affaire de Catilina, qu'une telle accusation contre un groupe humain a bel et bien pu évoluer au cours des siècles. En examinant nos sources dans cette perspective, on doit se rendre compte que le silence des sources antérieures à Tertullien n'est pas seulement dû à une différence de méthode apologetique. Elles nous fournissent de précieux indices – souvent bien malgré elles – qui nous mènent à la conclusion que la réputation anthropophage des chrétiens n'avaient pas eu une forme précise dès son origine. Au contraire, c'est justement le fait qu'elle était *informe* qui a permis la création de plusieurs versions sensiblement différentes au cours des siècles de son existence.

ABSTRACT : It is usually acknowledged that the anthropophagy accusation made against the Christians of the first two centuries had from the beginning the form known from Tertullian's *Apologeticum*. That is, an infanticide that was used to initiate someone to Christian mysteries. Yet, with the example of the Catilina's *coniuratio*, we have the evidence that such an accusation against a human community could have evolved through the centuries. Examining the ancient texts in this view, we have to realize that the silence of the authors prior to Tertullian does not only result from a difference of apologetical method. They provide us – often in spite of themselves – with precious clues which lead us to think that the Christians's reputation for anthropophagy did not have a distinct form in the beginning. It was, on contrary, its “shapeless” nature which allowed the creation of several noticeably different versions through its lifetime.