



HAL
open science

La lettre de Pline le Jeune sur les chrétiens de Bithynie : le christianisme, une antilogie de la romanité ?

Catherine Negovanovic

► To cite this version:

Catherine Negovanovic. La lettre de Pline le Jeune sur les chrétiens de Bithynie : le christianisme, une antilogie de la romanité?. Les dieux et les hommes dans le monde gréco-romain, Université de Pau et des Pays de l'Adour et CPGE Louis Barthou, Apr 2019, Pau, France. hal-02995131

HAL Id: hal-02995131

<https://hal.science/hal-02995131v1>

Submitted on 9 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La lettre de Pline le Jeune sur les chrétiens de Bithynie : le christianisme, une antilogie de la romanité ?

NÉGOVANOVIC Catherine, Université de Lorraine,

Laboratoire ÉCRITURES, F-57000 Metz

Tous, un jour ou l'autre, nous avons été amenés à lire, à étudier ou même à méditer la correspondance de Pline le Jeune. Peut-être avons-nous souri devant la mondanité de telle lettre. Peut-être avons-nous goûté à l'*otium* qu'il prend tant de soin à louer dans telle autre. Peut-être avons-nous tremblé à la lecture de son témoignage qui relate avec un réalisme saisissant la catastrophe de Pompéi.



Parallèlement à cette correspondance, éminemment littéraire et qui appartient à la sphère privée, il en est une d'un autre type, celle du livre X, à laquelle s'intéressera notre propos. Relevant pour l'essentiel¹ de la sphère publique, car majoritairement constituée de documents officiels, elle contient les lettres que Pline a adressées à Trajan et, lorsqu'elles existent, les réponses de l'empereur. Or, c'est précisément dans ce livre X, qui regroupe 124² missives officielles, que se trouve la lettre 96 sur les chrétiens de Bithynie.

¹ Selon Nicole Méthy, le livre X comprend un premier groupe de lettres (1 à 14) appartenant encore à la correspondance privée de Pline, puisqu'elles concernent des demandes personnelles adressées à l'empereur, pour lui-même ou ses proches : Pline le Jeune, *Lettres*, tome IV, livre X, Paris, Les Belles Lettres, 2017, introduction, p. VIII.

² Bien que les lettres soient numérotées de 1 à 121, on en compte bien 124, puisque les missives n° 3, 17 et 86 sont scindées respectivement en 3a, 3b, 17a, 17b, 86a et 86b. Chacune de ces six subdivisions constitue un courrier à part entière.



Marcus Ulpius Nerva Traianus
(53 ? – 117)
Glyptothèque, Munich

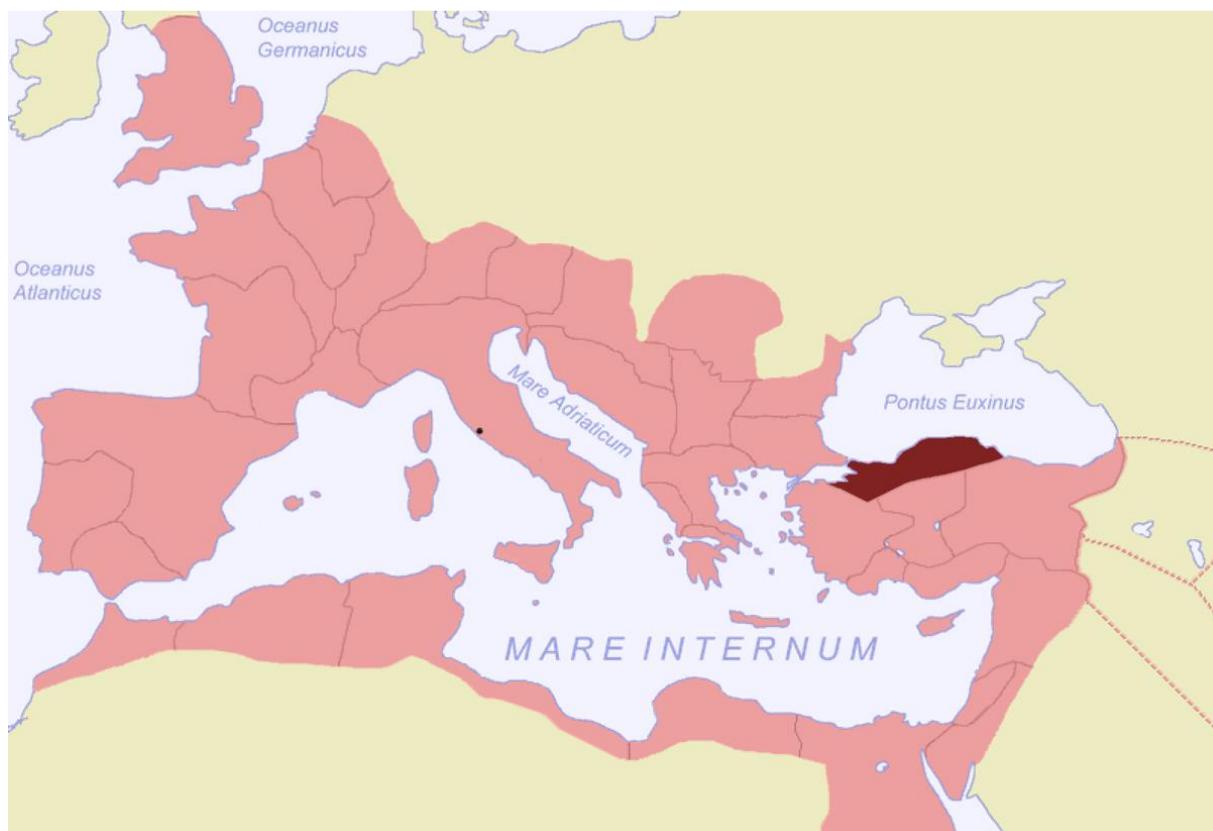
1. Lettre 96 : caractéristiques, contexte et enjeux

Il s'agit d'un document de grande importance car il nous renseigne sur deux aspects fondamentaux : d'une part, sur le développement du christianisme dans le bassin méditerranéen, terre traditionnellement païenne ; d'autre part, sur la façon dont le pouvoir romain tâchait de le combattre. La question en l'espèce n'est donc pas de savoir jusqu'où le pouvoir romain était en opposition avec cette nouvelle religion – les persécutions chrétiennes parlent d'elles-mêmes – mais bien plutôt de comprendre la nature de cette divergence profonde, les raisons qui sous-tendent cette irréconciliabilité entre christianisme et romanité ou, pour le dire autrement, les enjeux véritables de cette opposition.

Pour ce faire, nous adopterons une approche axiologique, celle le plus à même de placer en miroir les deux visions du monde proposées et leurs valeurs respectives. Cela nous amènera, à terme, à répondre à une dernière question : s'agit-il simplement d'une antilogie – c'est-à-dire un système répondant philosophiquement à un autre, sans que l'une des propositions soit plus recevable ou estimable – ou bien est-ce une opposition d'un autre ordre ?

Au préalable, quelques rappels historiques s'imposent afin de donner un cadre précis. En 112, date de la rédaction probable de cette lettre, Pline a une cinquantaine d'années et derrière lui une longue carrière politique. Et de fait, après avoir été questeur, tribun, prêtreur, responsable du Trésor du temple de Saturne, puis Consul suffect – nomination à la suite de

laquelle il prononce devant le Sénat la *Gratiarum actio* que nous connaissons mieux sous l'appellation *Panegyrique de Trajan* –, après avoir officié comme augure et même superviseur des égouts et du niveau de l'eau du Tibre, il vient d'être nommé *legatus pro praetore (...)* *consulari potestate* (*op. cit.*, p. XI) de la province Pont-Bithynie, au nord du territoire de l'actuelle Turquie, sur les bords de la mer Noire.



Etendue de l'Empire romain et province de Pont-Bithynie au IIe siècle après J.-C.

Il s'agit là d'une mission exceptionnelle puisqu'il est « à la fois légat et proconsul, [par conséquent] envoyé personnel de l'empereur dans une province sénatoriale » (*Ibid.*). Nous rappellerons que le système politique romain de l'époque est fondé sur un pouvoir impérial central qui transmet ses ordres aux délégués locaux. Il n'en demeure pas moins que les raisons de ce choix restent assez énigmatiques. Plusieurs ont d'ailleurs été évoquées ou supposées. Nicole Méthy mentionne ainsi deux hypothèses : la connaissance que Pline aurait eue de cette province lorsqu'il exerçait encore son métier d'avocat et une stratégie militaire préparatoire de Trajan qui lancera la guerre contre les Parthes dès 113. Quoiqu'il en soit, presque aussitôt après sa prise de fonctions, Pline se trouve confronté à une nouvelle catégorie d'administrés, inconnue pour lui jusque-là, les *Christiani*. Dans la situation qu'il expose à Trajan, les uns font preuve,

dit-il, d'une *inflexibilem obstinationem* ; d'autres semblent frappés d'*amentiae*, comprenons de folie. Fait aggravant pour ces derniers : ils sont citoyens romains. Alors, que leur reproche-t-on ?

Les *flagitia* – les actes délictuels – dont parle Pline se bornent à l'habitude « de se rassembler à date fixe avant l'aube, de chanter [...] un hymne au Christ comme à un dieu, de s'engager par serment [...] à ne commettre ni vols ni actes de brigandage ni adultères, [et de] ne pas manquer à leur parole » (*Ibid.*, 96, 7, p. 53) ; en somme, une pratique aux fondements apparemment inoffensifs. Quel est donc le problème, puisqu'à observer la répression menée, que Pline prend soin de détailler méthodiquement, on remarque un zèle tout à fait particulier et, disons-le, une disproportion entre les faits reprochés et les mesures prises ? Ainsi, ceux qui se reconnaissent trois fois chrétiens sont conduits au *supplicium*, à comprendre ici comme une mise à mort par l'épée et non pas la torture ; les citoyens romains qui persistent sont envoyés à Rome ; quant à ceux qui nient ou abjurent, s'ils invoquent les dieux de la cité en prononçant une formule officielle devant leurs statuette, s'ils font une offrande à l'effigie de l'empereur et s'ils blasphèment le Christ, ils sont relâchés. Pour une société romaine qui a accepté d'autres divinités étrangères, tant d'ardeur à l'éradication de ce qui ressemble à un énième culte interroge. Faut-il y voir une volonté de Pline de contenter l'empereur et de remplir pleinement les charges qui lui ont été confiées ? Sans doute. Peut-on y associer une détermination pour instaurer le calme social ? C'est probable, car ce culte se propage dangereusement telle « une épidémie [qui gagne et se répand non seulement] dans les villes, mais également dans les villages et les campagnes » (*Ibid.*, p. 54). Or, on sait combien le pouvoir romain aime l'ordre public.

Malgré tout, cela ne suffit pas à expliquer la détermination avec laquelle la machinerie judiciaire romaine se saisit de ces adeptes, en particulier lorsque l'on découvre, dès le deuxième paragraphe de la lettre leur identité. Pline reconnaît en effet que se trouvent parmi les chrétiens des gens « de tout âge, [même des enfants], de toute condition, des deux sexes aussi » (*Ibid.*). Alors, en fonctionnaire doté de la puissance consulaire, il se montre efficace, mais reste malgré tout dubitatif sur la meilleure conduite à adopter. Il fait ainsi torturer deux esclaves, « convaincu », dit-il, « de la nécessité de chercher à connaître la vérité » (*Ibid.*, 96, 8, p. 54). La conclusion ne le trouble que davantage et le conduit à écrire à l'empereur car, dit-il : *Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam, immodicam*³. Lui, le Romain pour qui la *religio* est un

³ « Je n'ai rien trouvé d'autre qu'une mauvaise superstition, démesurée. », trad. N. Méthy, *op. cit.*, p. 54.

service à la cité se trouve aux prises avec des adeptes d'une *superstitio*, autrement dit d'une croyance individuelle. Cicéron lui-même, au premier siècle avant Jésus-Christ, les distinguait déjà ainsi : « Entre *superstitio* et *religio*, le premier de ces vocables désigne une faiblesse, le second un mérite⁴ ». Pis encore, juridiquement, l'introduction d'une nouvelle divinité est interdite et lui vouer un culte privé est assimilé à un crime contre la cité. Le *De Legibus* le rappelle très clairement : « Que nul n'ait des dieux à part ; que nul n'adore en particulier des dieux nouveaux ou étrangers, s'ils ne sont admis par l'Etat » (II, VIII). La religion à Rome est une religion d'état et pour l'Etat.

On voit bien que les procédures sont inefficaces face à la situation, que le droit romain se trouve face à une aporie : il ne peut pas ne pas réprimer car les transgressions, du point de vue de son système de valeurs, sont graves ; mais en punissant, il s'en prend à des individus factuellement inoffensifs et surtout, s'il en dissuade quelques-uns, il en galvanise beaucoup d'autres. D'ailleurs, face à la violence des persécutions qui se généraliseront, si l'institution romaine avait été la réponse, le christianisme n'aurait sans doute pas connu la diffusion qui a été la sienne. Tertullien affirmera quelques décennies plus tard que « le sang des chrétiens est une semence⁵ ».

En réalité, l'institution est inopérante parce qu'elle est inadaptée à la situation. A Rome, droit, politique et religion sont intimement liés et, du point de vue romain, le bien est l'intérêt collectif. Et de fait, dans le « système politico-religieux » de la *religio Romana* (Sachot, p. 379), où le culte est essentiellement public et tourné entièrement vers l'intérêt de la cité, sacrifier aux dieux c'est renouveler le contrat qui les lie. Bien plus, « les interlocuteurs dans la collectivité des citoyens sont avant tout les magistrats romains : les consuls, les préteurs, les édiles, plus tard aussi l'empereur, [tous] ceux qui possèdent le pouvoir exécutif. La plupart des services religieux sont célébrés par les magistrats annuels, et les décisions religieuses, y compris celles qui relèvent de la théologie, sont prises par les mêmes magistrats conseillés par le Sénat » (Scheid, p. 3-4). Quant aux prêtres, ils sont « des spécialistes du droit sacré » (*Ibid.*). D'ailleurs, la notion même de « sacré » est à clarifier : est sacré à Rome ce qui, par un acte de droit sacré, est transféré du domaine de la propriété humaine pour devenir une *res nullius*, c'est-à-dire un bien qui n'appartient à personne, comme les biens publics que sont le forum, ou d'autres encore. Ces propriétés au nouveau statut sont alors mises, dans leur totalité, à la disposition d'une

⁴ Cicéron, *De Natura Deorum*, texte établi, traduit et commenté par Cl. Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, 2002, II, 28, 72.

⁵ Tertullien, *Apologétique*, trad. J.-P. Waltzing, Paris, Les Belles Lettres, 2002 [1929], 50, 13 : « *Semen est sanguis christianorum* ».

divinité du panthéon romain qui œuvre pour la cité. On voit donc bien que, pour un Romain, le sacré est « une catégorie juridique et non pas la manifestation terrestre d'une réalité transcendante » (*Ibid.*), ce qui se trouve être précisément la conception chrétienne.

Pline se saisit donc de l'arsenal législatif dont il dispose et de procédures judiciaires pour traiter des situations individuelles qui répondent à un appel spirituel. Aux citoyens du Ciel répond le citoyen du monde. La multiplication des expressions du registre judiciaire en témoigne. Ainsi écrit-il après avoir salué l'empereur : *Cognitionibus de Christianis interfui numquam* (« jamais je n'ai pris part à des instructions concernant les chrétiens », *op. cit.*, X, 96, 1, p. 52). Si *cognitio* désigne usuellement un procès qui s'est tenu dans les formes et a été présidé par un magistrat investi de l'*imperium*, le verbe *adnotavi* (« j'ai signalé »), figurant au paragraphe 4, est habituellement employé pour « l'enregistrement de décisions officielles » (*Ibid.*, p. 128). Nous attirons aussi l'attention sur le troisième paragraphe et la mention *iterum ac tertio* (« une deuxième fois et une troisième ») qui renvoie à un protocole juridique spécifique, ou soulignons encore, en tant que dernière illustration, l'expression *culpae vel erroris* (« leur faute ou leur erreur »), qui apparaît au paragraphe 7 et est une formulation de juriste.

Comment donc régler un problème si on ne dispose pas des outils adéquats ? Ce caractère insoluble, Pline le comprend parfaitement. Aussi méthodique soit-il, il est débordé par quelque chose qui le dépasse, non pas en raison d'une éventuelle incompétence, mais bien par les limites auxquelles le droit romain et plus largement les institutions romaines sont confrontées, et, oserons-nous le dire, la romanité en ce qu'elle est une articulation des institutions et du *mos maiorum*.

2. *Mos maiorum* : le code des valeurs romaines

Ne reposant sur aucune source écrite, mais se transmettant oralement et par tradition familiale, cette coutume des ancêtres, qui tient en sept vertus cardinales, conduit à l'exemplarité du citoyen et dresse le portrait du Romain modèle.

Intéressons-nous en premier lieu à l'une des vertus les plus importantes : la *fides*. Divinisée et disposant même de son propre temple près de celui de Jupiter Capitolin, elle représente la fidélité et la confiance supposée exister entre deux citoyens romains, et se trouve portée à son paroxysme par la loyauté due au premier des citoyens sous l'Empire, le Princeps,

c'est-à-dire l'empereur. Or, la religion romaine étant une religion politique, le Princeps est aussi celui devant lequel on doit s'incliner. En témoigne d'ailleurs le paragraphe 5 de la lettre 96, lorsque Pline expose à Trajan les mesures prises pour les chrétiens qui abjurent. Deux passages sont particulièrement éloquents : « quand ils invoquaient les dieux suivant la formule dictée par moi et faisaient offrande d'encens et de vin à ton effigie, que j'avais dans ce but fait apporter avec les statues de divinités » ; et quelques lignes plus loin, au paragraphe 6 : « Tous ceux-là [...] ont adoré aussi bien ton effigie que les statues des dieux ». Outre le caractère suffisamment explicite de ces extraits, nous attirons l'attention sur le fait que ladite demande d'adoration s'est tenue pendant le procès, brouillant encore un peu plus les frontières entre le religieux, le judiciaire et le politique. Ajoutons que la requête est cependant demeurée stérile, car si quelques chrétiens renient leur foi face à la pression institutionnelle romaine, la grande majorité ne l'affirme que davantage. Les historiens sont d'ailleurs unanimes au sujet des persécutions et observent qu'elles n'ont pas affaibli le christianisme sur le long terme mais ont, au contraire, plutôt fortifié les communautés chrétiennes. C'est précisément cela qui fera choisir à l'apologète Tertullien la métaphore de la semence pour désigner le sang chrétien (voir *infra*).

À cette *fides* vient s'adjoindre la *pietas*. Se définissant, pour la sphère publique, comme « l'accomplissement des devoirs envers les dieux », selon Cicéron (*De Natura Deorum*, I, 116), elle se traduit par l'observance scrupuleuse des rites et régit l'attitude du Romain envers la cité et la patrie. Or, Celui à qui les chrétiens chantent des hymnes « comme à un dieu » est exclusivement le Christ, pas les divinités païennes du panthéon romain, désignées par le terme *deos*, et auxquelles ils refusent de sacrifier. L'*impietas* dont ils font preuve aux yeux du pouvoir romain est un crime contre la patrie, ou pour lui donner un équivalent, un crime de haute trahison. Cicéron, deux siècles plus tôt, l'avait déjà formulé clairement dans son traité sur la politique romaine, plaçant l'impiété au même rang que le crime de sang. Ainsi mettait-il en garde : « pour les attentats sur les hommes et pour les impiétés, il n'y a pas d'expiation. Ces crimes sont punis, moins par les jugements [...], que par les furies qui les poursuivent et les obsèdent, armées, non de torches ardentes comme dans la fable, mais des angoisses de la conscience et des tourments du crime » (*De Legibus*, I, XIV). Mais au-delà de l'individu lui-même, et de son propre rapport à sa conscience ou ses semblables, la *pietas* apparaît aussi comme le ciment de tout l'édifice de la société romaine en tant que garante de l'ordre social et de la justice. Il convient donc, pour un Romain, d'y porter la plus grande attention : « La piété », écrit Cicéron, « ne peut consister en un vain simulacre et, la piété disparaissant, la crainte des dieux, la religion s'en vont nécessairement avec elle, notre vie est bouleversée, le désordre

règne. Je ne sais en vérité si, la piété venant à manquer, la bonne foi pourrait subsister, si même la rupture du lien social ne s'ensuivrait pas, si la justice, c'est-à-dire la plus haute des vertus, ne serait pas abolie, elle aussi » (*De Natura deorum*, II, II). Finalement, dépositaire de l'une des vertus fondamentales du *mos maiorum*, la *pietas* apparaît comme la clé de voûte de ce système de valeurs ancestrales.

Etroitement liée à la *pietas*, la *maiestas* – comprenons la dignité du Romain et son sentiment de supériorité naturelle – ne trouve pas plus d'écho dans les préceptes du christianisme, car ainsi que l'énonce Maurice Sachot, « c'est justement par leur religion que les Romains se distinguent des autres peuples et qu'ils leur sont supérieurs » (Sachot, p. 370). Il suffit en effet de nous rappeler les propos de Cicéron dans le *De Natura Deorum* : « Si nous nous comparons aux peuples étrangers », dit-il, « nous nous révélons égaux ou même inférieurs dans les autres domaines ; mais dans la *religio*, je veux dire dans le culte des dieux, nous sommes de beaucoup supérieurs » (II, 3, 8). Robert Turcan va plus loin encore en affirmant que « c'est à la piété collective et institutionnelle aux *religiones* que les Romains attribuaient le succès de leur politique et de leur hégémonie universelle » (*Religion romaine*, tome 2, p. 5). Or, par le principe d'égalité de tous, hommes, femmes, enfants et même esclaves, le christianisme, outre le fait qu'il refuse de sacrifier aux dieux de la cité et se rend coupable d'*impietas* aux yeux du pouvoir en place, propose une société lissée, c'est-à-dire l'exact contrepoint abhorré du Romain, pour qui l'inégalité est le fondement même de l'ordre social pyramidal qui place les descendants des *patres* au sommet de la hiérarchie. La phrase de Paul : « il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus » (*Ep. Galates*, III, 27) est, pour Pline le Jeune et ses contemporains, irrecevable.

On ne sera donc pas surpris de découvrir la teneur de la *virtus*, quatrième vertu du *mos maiorum*. Elle se résume simplement, en ce qu'elle exige du citoyen l'investissement des qualités personnelles et le dévouement au service de la cité, notamment par l'implication politique. Souvenons-nous que, par le caractère indissociable de la religion et du service à la cité, œuvrer pour le bien commun romain implique aussi de sacrifier aux dieux. Du point de vue chrétien, œuvrer pour le bien commun revient à servir tous ses frères et sœurs, sans distinction d'âge, de sexe, de classe sociale ou même d'origine. Or, pour un Romain, se placer au même niveau que celui qu'il nomme *servus* ou *barbarus* est une aberration et la porte ouverte à toutes les calamités par la rupture ainsi occasionnée dans l'ordre du monde.

La *gravitas* relève, quant à elle, du respect de la tradition et de la bonne conduite du Romain. Par conséquent, au regard de ce que nous avons développé, nous pouvons aisément comprendre que ceux qui se convertissent au christianisme soient des opposants à la romanité de fait. Pline l'évoque très bien. Mieux encore, il met en lumière la difficulté de qualifier juridiquement l'affaire lorsqu'un chrétien est arrêté : « est-ce le seul nom qu'on punit, en l'absence d'actes délictueux, ou les actes délictueux associés au nom ? » (*op. cit.*, X, 96, 2). Il va plus loin encore, envisageant l'éventualité qu'une fois la conversion effective, même en cas d'abjuration, un chrétien reste toujours chrétien ou, pour le dire autrement, que pour un Romain, le mal est fait. Et ce ne sont pas des interrogations mineures car ce sont elles, entre autres, qui le conduisent à s'adresser à Trajan et qui le plongent « dans la plus grande perplexité » (*Ibid.*). Par ailleurs, en tant que nouvelle religion, le christianisme est considéré, à tort, comme un culte sans racines, sans socle anciennement éprouvé, par conséquent sans tradition. Quant à son caractère missionnaire, il achève de le rendre suspect et inquiétant au regard de l'expansion que cela suppose. Ajoutons qu'à ces présupposés erronés se mêle le fantasme, dont les traces sont visibles dans l'écriture de Pline. Lorsqu'au paragraphe 7 il emploie *innoxium* (« innocente ») pour désigner la nourriture du repas fraternel, il tente d'extirper des esprits les déviances que l'on prêtait aux chrétiens et que les auteurs postérieurs comme Tertullien (*Ad Nationes*, I) auront grand mal à effacer des esprits : des accusations d'inceste en raison de l'appellation « frère » et « sœur » et d'anthropophagie en référence à l'eucharistie. En outre, il n'est pas à exclure que Pline conservait à l'esprit le traumatisme collectif occasionné par l'épisode du culte des Bacchantes en 186 avant J.-C., et dont la répression est abondamment relatée par Tite-Live dans les chapitres 8 à 19 du livre 39 de son *Histoire romaine*. Certains spécialistes évoquent même l'éventualité que, dans son enquête, il se soit inspiré du récit de l'historien. Selon Adalberto Giovannini, « la similitude apparente entre les rites des chrétiens et les pratiques des bacchants est effectivement d'une très grande importance » dans la perception que les Romains ont pu avoir des rituels observés par les disciples du Christ. Le scandale suscité par les débordements passés avait visiblement marqué durablement les esprits. Mais si « dans le cas des Bacchantes, le récit de Tite-Live donne à penser que les accusations portées contre eux étaient fondées, [...] dans le cas des chrétiens nous pouvons être certains qu'elles ne l'étaient pas » (Giovannini, p. 134).

Nous pourrions nous dire alors que la *frugalitas*, en ce qu'elle est assimilable à la retenue et à la simplicité, ou encore à ce que Cicéron appelle « tantôt tempérance, tantôt modération » (Cicéron, *Tusculanes*, III, VIII), puisse trouver un écho favorable ou quelque correspondance

avec les préceptes chrétiens. Rien n'est moins sûr, car si elle « renferme toutes les vertus » et par-dessus tout « le titre d'honnête homme » (*Ibid.*) et de sage, elle n'en demeure pas moins un idéal ancien, porté aux nues, incarné collectivement par de rares figures historico-légendaires, et brille par son absence aux premiers siècles de notre ère. En outre, il convient de replacer les propos cicéroniens dans leur contexte et de rappeler que le livre III, précisément celui dans lequel le philosophe approfondit la notion de *frugalitas*, s'inscrit dans une période de deuil – celui de sa fille Tullia – où il cherche à répondre à la question du pouvoir consolant de la sagesse sur la douleur de l'âme : « L'honnête homme donc », dit-il, « l'homme tempérant et modéré, doit être constant. Qui dit constant, dit tranquille. Qui dit tranquille, dit libre de toutes passions, et par conséquent de chagrin. Or le sage possède toutes ces qualités. Il est donc exempt de chagrin » (*Ibid.*). Au stoïcien qui répond à cette question existentielle par l'exercice d'une vertu morale, le chrétien préfère le Christ ressuscité qui promet aux hommes de bonne volonté : « Venez à moi, vous tous qui peinez sous le poids du fardeau, et moi, je vous procurerai le repos [...], devenez mes disciples [...] et vous trouverez le repos pour votre âme » (Mt 11, 28-29), ou encore le dernier livre de la Bible, l'Apocalypse, où mention est faite que Dieu « essuiera toute larme de leurs yeux, et la mort ne sera plus, et il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni douleur » (Ap 21, 4). A une solution humaine se substitue donc une promesse divine, ouvrant ainsi la perspective sur d'autres plans. Si Cicéron a abondamment développé la notion de *frugalitas*, il n'est cependant pas le seul à y recourir. Ainsi, Pline lui-même emploie volontiers le terme pour désigner le comportement exemplaire de son épouse Calpurnia, incarnation, nous dit-il, de la modestie et de la simplicité de goût. Quoiqu'il en soit et bien qu'il convienne de mentionner que l'épistolier n'était pas étranger à cette vertu, nous ne développerons pas ce fait plus avant. Cela relève en effet de la sphère privée et, notre sujet d'étude demeurant, à ce stade, l'examen de deux systèmes dans une perspective comparatiste, nous nous en éloignerions.

Intéressons-nous donc plutôt à la dernière des sept valeurs romaines traditionnelles, la *constantia*. Souvent assimilée à la persévérance, à l'égalité d'humeur et à la constance dans ses décisions, l'on pourrait imaginer que le christianisme, sur ce point précis, entre en résonance avec l'une des vertus romaines. Et de fait, Pline souligne que les chrétiens persévèrent dans l'affirmation de leur identité et que beaucoup demeurent inébranlables. Si elle peut paraître *a priori* séduisante, cette interprétation se heurte cependant à deux écueils : tout d'abord, si l'on approfondit la recherche quant au sens de la notion, on se rend compte qu'à l'idée de constance vient s'adjoindre celle de concordance et de conformité. Or, les préceptes chrétiens – nous l'avons abondamment souligné – sont incompatibles avec la romanité et leur sont même

antinomiques. D'autre part, « l'entêtement et l'obstination » dont parle Pline – il emploie les termes *pertinaciam* et *inflexibilem obstinationem* – classent la pratique chrétienne dans la catégorie de la déraison, de l'irrationalité et, disons-le, de la folie – souvenons-nous en effet des expressions *amentiae* et *superstitionem immodicam*. Pis encore, les chrétiens sont accusés d'*odium generis humani*, comprenons de détestation du genre humain. Ce sera d'ailleurs un grief récurrent. Celse par exemple leur reprochera nombre de dérives, telles que chercher à saper l'ordre social en créant un État dans l'État soumis à ses propres lois, ou encore à nuire à la santé publique en détournant les fidèles de la médecine en raison de promesses de guérison illusoires. Ses positions nous sont rapportées par Origène dans le *Contre Celse*, un traité certes polémique et donc à charge, mais d'autres plumes romaines relaieront des reproches semblables, cherchant à démontrer que les chrétiens œuvrent contre le bien public. Or, le Romain est avant tout un citoyen.

On voit bien que cet ensemble de principes hérités, ce système de vertus morales et sociales, de valeurs ancestrales qu'est le *mos majorum* voit sa négation dans et par le christianisme. Car quels que soient les points de contacts, les fondements romains sont rejetés ou, pis encore, remplacés par une autre vision du monde. Ainsi, aux dieux pluriels spécialisés et dédiés à la cité, se substitue un Dieu unique, omniprésent, omnipotent et qui propose une relation personnelle à celui qui Le choisit. A l'esprit de conquête répond une doctrine du Salut. A la finitude de la cité, répond le Ciel et son éternité. L'adresse de Pline à Trajan en témoigne : il emploie le terme *domine*, celui-là même que les chrétiens choisissent pour s'adresser au Christ. On change donc de perspective car à un seigneur humain, se substitue un Seigneur divin. On n'est plus dans une conception du monde à deux dimensions, mais trois.

Lorsque Lucien de Samosate écrit quelques années plus tard son opuscule satirique, *La Mort de Pérégrinos*, il relate ce à quoi les Romains assistent et qui ne peut manquer de les interpeler : « Ces pauvres chrétiens se croient immortels et s'imaginent que l'éternité les attend. Ils se moquent pas mal des supplices et se jettent avec courage dans les bras de la mort » (P. Renault, par. 13). Alors on peut aisément comprendre que les aspirations spirituelles d'un peuple, même pétri de valeurs romaines, aient conduit un peuple à ouvrir sa porte au Christ et trouver un attrait au christianisme.

Cela ne se fera pas sans mal et nous savons que la répression sera d'une violence sans nom, car même si les persécutions ne se généralisent qu'à partir du III^e siècle⁶, des souvenirs terribles hantent encore les mémoires. Nous songeons en l'espèce à la vague de persécutions néroniennes à propos desquelles Tacite écrit :

On fit de leurs supplices un divertissement : les uns [...] périssaient dévorés par des chiens ; d'autres mouraient sur des croix, ou bien ils étaient enduits de matières inflammables, et, quand le jour cessait de luire, on les brûlait en place de flambeaux. Néron prêtait ses jardins pour ce spectacle, et donnait en même temps des jeux au Cirque [...]. [Mais] quoique ces hommes fussent coupables et eussent mérité les dernières rigueurs, les cœurs s'ouvraient à la compassion, en pensant que ce n'était pas au bien public, mais à la cruauté d'un seul, qu'ils étaient immolés » (*Annales*, XV, 44).

Notons que c'est un patricien dont l'exécration des chrétiens est historiquement avérée qui s'exprime.

Même chez Pline, qui pourtant n'affiche pas la même détestation et fait preuve de la pondération du magistrat, on observe, à la fin de sa lettre, des propos qui semblent disproportionnés, en particulier lorsqu'il recourt au registre de la salubrité. Des termes qui appartiennent au champ lexical de la maladie sont suivis de ceux que l'on réserve aux mesures sanitaires : ainsi écrit-il que « l'épidémie qui s'est répandue » (*contagio pervagata*) « semble pouvoir être enrayée et guérie » (*videtur sisti et corrigi posse*) (*Op. cit.*, X, 96, 9). Cependant, personne n'est dupe, l'intention étant ici de montrer que les événements sont maîtrisés. D'ailleurs, le dernier paragraphe, où le légat annonce que les temples sont de nouveau fréquentés, présente une situation totalement irréaliste.

3. Vers une antilogie ?

Parvenus au terme de cette approche comparative des deux visions du monde, une réalité semble s'esquisser : le christianisme se présente comme un sérieux concurrent de la romanité. Pour autant, est-ce une antilogie ? Si nous nous en tenons au sens envisagé initialement, à savoir qu'à « toute proposition est opposable [...] une autre proposition n'ayant ni plus ni moins de valeur » (*CNRTL*), alors nous ne faisons rien de plus qu'appliquer le principe même du

⁶ Les persécutions de Dèce, vers 250, de Valérien, en 257, ou de Dioclétien, entre 299 et 304, s'inscrivent dans un contexte de crise générale de l'Empire romain. Le refus des chrétiens de sacrifier aux dieux pour le salut et la préservation de l'empereur est perçu comme un acte de déloyauté politique et le christianisme comme un agent de corruption de l'Etat. Il faudra attendre l'Edit de Milan de Constantin, en 313, pour que soit instaurée la liberté de culte pour les chrétiens et que chacun puisse « adorer à sa manière la divinité qui se trouve dans le ciel ». Dès lors, la religion devient une question privée et non plus une affaire d'Etat.

scepticisme antique. Sextus Empiricus l'énonçait déjà fort bien à son époque : « Quant au principe par excellence de la construction sceptique, c'est qu'à tout argument s'oppose un argument égal » (*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 6). Mais surtout, nous devons nous rendre à l'évidence : nous ne progressons pas dans la question qui nous occupe. Pis encore, l'histoire nous démontre l'inverse. En effet, le système politico-religieux romain n'a pas durablement coexisté avec le christianisme.

Si, en revanche, l'on considère l'antilogie du point de vue de la logique, c'est-à-dire comme une contradiction entre deux idées existant dans un même énoncé, ou une incompatibilité entre deux principes présents dans un même système, alors la réponse est autre. En s'apercevant, par sa nature même, les fondements d'un système fragilisé et annonçant sa caducité à venir, le christianisme se présente bien comme une antinomie de la romanité, leurs raisons d'être respectives s'excluant par essence ; car si l'on s'en tient au fait que, dans sa dimension exclusivement citoyenne, la romanité voit sa finitude dans la cité et trouve son aboutissement dans ce principe même, le christianisme, par la Révélation, propose de prendre part à l'action de Dieu dans le monde et ouvre ainsi le champ en s'inscrivant dans une transcendance constitutive. Finalement, la vraie question est celle-ci : est-il sage de chercher à placer sur le même plan transcendance et immanence ? Nous sommes de ceux qui pensent que ce serait déraisonnable et même une folie, car ce faisant l'homme se poserait en égal de Dieu. Or, n'est-ce pas ce que les Grecs nommaient *hybris* et les Romains *superbia* ?

Si le christianisme apparaît donc comme une antilogie de la romanité, il convient cependant de ne pas se méprendre. Malgré la contradiction première qu'il constitue et apporte, tout autre est sa finalité. Certes, nous lisons dans l'évangile de Luc, lors de la prophétie du vieux Siméon à Marie à propos de l'enfant Jésus qu'« il sera un signe de contradiction » (σημεῖον ἀντιλεγόμενον) (Lc 2, 34). En outre, le Christ lui-même annonce dans l'évangile de Matthieu : « Je suis venu séparer » (ἦλθον γὰρ διχάσαι) (Mt 10, 35). Les détracteurs du christianisme y ont d'ailleurs vu une antilogie au sens théologique, c'est-à-dire une contradiction interne à la Bible. Mais si cela peut être tentant pour ces opposants, cela n'en constitue pas moins une erreur de compréhension manifeste, et même un contresens. En effet, par l'unité qu'il porte en lui et vers laquelle il tend, le christianisme propose à tous les hommes, de quelque origine ou confession qu'ils soient, d'œuvrer à l'avènement d'un monde nouveau fondé sur la fraternité, et par conséquent de ne pas demeurer dans une approche dualiste. Il invite, au contraire, à dépasser la binarité première par la contraction d'une nouvelle alliance entre Dieu et les hommes, celle-là même qu'annoncent les évangiles. Cependant, dans sa proposition salvatrice

universelle, il demande aussi de faire un choix. Or choisir une proposition c'est opter pour elle, c'est-à-dire l'adopter au détriment d'une autre que l'on décide d'exclure. « Nul ne peut servir deux maîtres » (Οὐδεις δύναται δυσὶν κυρίοις δουλεύειν) (Mt 6, 24) énonçait en effet le Christ. En rappelant ainsi le caractère exclusif de cette nouvelle religion, il n'en promettait pas moins que la récompense serait grande à ceux qui décideraient de le suivre quels qu'aient été leurs antécédents : « Je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde » (οὐ γὰρ ἦλθον ἵνα κρίνω τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σώσω τὸν κόσμον) (Jn 12, 47). Une exclusivité par fidélité à un seul Dieu trinitaire, pour le Salut des âmes et la vie éternelle. Voilà donc le cœur des préceptes chrétiens fondés sur l'amour. Voilà aussi, résumé en quelques mots, son caractère antilogique qui a suscité chez Pline, en son temps, et plus largement chez les Romains des premiers siècles, incompréhension, perplexité et rejet.

4. Vertus cardinales et théologiques : héritage gréco-romain et spécificités chrétiennes

Bien que le christianisme se soit progressivement substitué à la romanité, cela ne signifie pas pour autant qu'il n'a pas, à son tour, été influencé. En effet, si l'on tient compte de la forte imprégnation culturelle dont les sociétés ont été l'objet lors de la romanisation, et du fait que la culture romaine elle-même était imprégnée de grécité, il serait illusoire d'imaginer qu'un transfert n'ait pas eu lieu vers le christianisme, dans une logique d'échanges mutuels. Bien plus, il est difficile de ne pas songer à des correspondances entre les deux sphères lorsque l'on considère le septénaire des vertus chrétiennes. Qu'elles soient nommées cardinales ou théologiques, elles ont, pour une partie d'entre elles, une ascendance gréco-romaine indiscutable. Afin de clarifier ces aspects, nous considérerons donc successivement les deux ensembles. Cela nous permettra d'établir une filiation lorsque cela sera pertinent.

Commençons par rappeler l'étymologie du mot « vertu ». Issu du latin *virtus* et renvoyant de ce fait à des qualités « qui font la valeur de l'homme » (*Gaffiot*), moralement le plus souvent, le terme participe très vite à l'élaboration d'une ligne de conduite exigeante, invitant l'individu à se distinguer par ses mérites. Partant donc du principe qu'il s'agit de qualités morales personnelles, qu'il convient de mettre en œuvre et de cultiver, nous pourrions affirmer, sans risque de surinterprétation, que la vertu est caractérisée, en l'espèce, par une intention claire de la personne à faire le bien et une ferme disposition à éviter ce qui est mal.

Si l'on considère les quatre vertus cardinales – Prudence, Force, Tempérance et Justice – qui entrent dans la composition de l'édifice moral chrétien, force est de constater qu'elles apparaissent bien comme des « pivots »⁷ autour desquels s'articule la ligne de conduite de l'homme vertueux ou des « points capitaux » en fonction desquels s'organise sa vie. Le lecteur sera peut-être tenté d'y déceler des échos gréco-romains, à juste titre puisque les vertus cardinales sont effectivement les héritières de la philosophie grecque antique. Elles ont ainsi été célébrées très tôt, que ce soit par les philosophes présocratiques, par Platon lui-même, dans *La République* (IV, 427^e), ou encore plus tard par son disciple Aristote, dans *l'Éthique à Nicomaque* (II, 6). Par conséquent, elles ont nécessairement transité par la culture romaine qui se les est appropriées en fonction de ses propres spécificités. Nombreux sont les auteurs romains qui se sont saisis de l'une ou de l'autre. Pline le Jeune lui-même a su en faire son miel dans sa correspondance, à tel point que Zehnacker dira de lui qu'il fut le « porte-parole d'une morale personnelle autant que sociale adaptée au règne de Trajan et, au-delà, à tout l'âge d'or de la dynastie des Antonins » (*op. cit.*, p. 53).

Parallèlement à ces quatre vertus morales qui trouvent leur source dans la nature humaine et qu'il importe au chrétien de parfaire en les faisant croître, l'Église en a introduit trois autres qui s'enracinent dans les quatre premières et qu'elle qualifie de théologiques en raison de leur nature : la Foi, l'Espérance et la Charité. En effet, d'essence divine et non plus humaines, elles sont des dons que Dieu octroie aux fidèles en vue de leur sanctification. « Aucune de ces vertus ne peut exister sans les deux autres et c'est avec le concours des trois que le chrétien peut envisager de s'accomplir » (Cosnet, p. 22). Leur importance est telle que Saint Augustin y consacra un manuel dès le début du V^e siècle, *l'Enchiridion ad Laurentium*, et comme lui d'autres pères de l'Église n'auront de cesse d'y revenir et de développer le sujet. C'est cependant saint Paul qui les mentionne le premier, dans l'une de ses lettres aux Corinthiens : « Ce qui demeure aujourd'hui, c'est la foi, l'espérance et la charité ; mais la plus grande des trois, c'est la charité. » (1Cor 13, 13)

Alors, à la suite du disciple, nous pouvons nous aussi nous interroger : Que reste-t-il deux mille ans après la venue du Christ ? Comment se manifeste son héritage ? Nous prendrons trois exemples qui constitueront, nous l'espérons, trois ouvertures susceptibles de nourrir la réflexion.

⁷ Etymologie latine : *Cardo*, -inis, nom masculin : le pivot, le gond, le point capital ; *cardinalis*, -e, adj. : qui concerne les gonds, principal, cf. *Dictionnaire latin-français*, F. Gaffiot (ed.), Paris, Hachette, 1934.

Le premier s'adresse plus spécifiquement aux femmes et s'appuie sur un article de l'historienne Elisabeth Dufourq, dont voici un court extrait :

Le respect que, voici deux mille ans, le Christ témoigna aux femmes a marqué l'anthropologie des pays touchés directement ou indirectement par le christianisme. Nous sommes si accoutumés à cette singularité que nous risquons de l'oublier. Il faut pourtant le rappeler : ce n'est pas dans les pays marqués prioritairement par le christianisme que les démographes constataient, en l'an 2000, un déficit de femmes de plus de 196 millions [...]. Ce n'est pas non plus dans les pays d'origine chrétienne que les femmes elles-mêmes manifestaient pour que subsistent les coutumes du voile intégral, des mariages impubères ou de l'infibulation (p. 785).

Le second exemple est tiré des *Lettres, notes et carnets* du Général de Gaulle :

Nous sommes dans un pays chrétien, c'est un fait. Il se trouve que nous avons été plus ou moins, et plutôt plus que moins, façonnés par cette source-là. Eh bien, nous n'avons pas besoin de nous méconnaître et cette flamme chrétienne, en ce qu'elle a d'humain, en ce qu'elle a de moral, elle est aussi la nôtre. (Allocution à Saint-Maurice, le 11 février 1950, p. 405-406)

Enfin, nous achèverons notre propos avec la conception de la démocratie de Robert Schuman :

La démocratie doit son existence au christianisme. Elle est née le jour où l'homme a été appelé à réaliser dans sa vie temporelle la dignité de la personne humaine, dans la liberté individuelle, dans le respect des droits de chacun et par la pratique de l'amour fraternel à l'égard de tous. Jamais avant le Christ pareilles idées n'avaient été formulées. La démocratie est ainsi liée au christianisme, doctrinalement et chronologiquement (p. 45).

Certes, il s'agit d'un idéal de valeurs élevé. Certes, nous n'y sommes pas encore parvenus. Mais y a-t-il véritablement une autre option sensée ?

Bibliographie

ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

La Bible, traduction officielle liturgique, Paris, MAME, 2013.

La Bible, Le Nouveau Testament, édition bilingue grec-français, traduction Louis Bonnet, ThéoTeX, 2012, en ligne : https://theotex.org/ntgf/matthieu/matthieu_1_gf.html, consulté le 1^{er} mai 2020.

BLOMBERG Craig, *The Historical Reliability of the Gospels*, 2e édition, Westmont (Illinois), Inter-Varsity Press, 2007 [1987].

CICERON, *De Legibus, Œuvres complètes de Cicéron*, tome IV, traduction M. Nisard, Paris, Firmin Didot Frères, Fils et Cie, Libraires, 1864.

CICERON, *De Natura Deorum*, texte établi, traduit et commenté par Clara Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

CICERON, *Tusculanes*, tome 2, Livres III-IV, traduction J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres, 1931.

CNRTL (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales), UMR ATILF (CNRS et Université de Nancy) : <https://www.cnrtl.fr/>, consulté le 2 mai 2020.

COSNET Bertrand, *Sous le regard des Vertus*, Tours, Presses Universitaires François-Rabelais ; Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2015.

DUFOURQ Elisabeth, « Les chrétiennes, apôtres des apôtres et miroir de l'Eglise », *Etudes*, 2010/6, tome 412, p. 785-796, DOI : <https://doi.org/10.3917/etu.4126.0785>, consulté le 25 novembre 2019.

GAFFIOT Félix (ed.), *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 1934.

DE GAULLE Charles, *Lettres, notes et carnets*, Paris, Plon, 1980-1984.

GIOVANNINI Adalberto, « L'interdit contre les chrétiens : raison d'état ou mesure de police ? », *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 7, 1996, p. 103-134.

HAMMAN Adalbert (ed.), *L'Empire et la croix*, Coll. Littératures chrétiennes, Paris, Editions de Paris, 1957.

LUCIEN DE SAMOSATE, *La Mort de Pérégrinos*, trad. Ph. Renault (2005), Bibliotheca Classica Selecta, Université Catholique de Louvain : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/LUCIEN/Mort.html>, consulté le 30 avril 2020.

MANIET Andrée, « Pline le Jeune et Calpurnia », *L'Antiquité classique*, tome 35, fascicule 1, p. 149-185, DOI : <https://doi.org/10.3406/antiq.1966.1465>, consulté le 15 avril 2020.

METHY Nicole, *Les Lettres de Pline le Jeune. Une représentation de l'homme*, Paris, PUPS, 2007.

PLATON, *Œuvres complètes, VI-VII. La République*, trad. E. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1959.

PLINE LE JEUNE, *Lettres*, tome IV, Livre X, texte établi, traduit et commenté par H. Zehnacker et N. Méthy, Paris, Les Belles Lettres, 2017.

SACHOT Maurice, « *Religio/superstitio*. Historique d'une subversion et d'un retournement », *Revue de l'histoire des religions*, tome 208, n°4, 1991, p. 355-394. DOI : <https://doi.org/10.3406/rhr.1991.1649>, consulté le 07 avril 2020.

SCHEID John, « Politique et religion dans la Rome antique. Quelle place pour la liberté de culte dans une religion d'État ? », *La Vie des idées*, 28 juin 2011. ISSN : 2105-3030. URL : <http://www.laviedesidees.fr/Politique-et-religion-dans-la-Rome.html>, consulté le 1^{er} mai 2020.

SCHUMAN Robert, *Pour l'Europe*, Paris, Editions Nagel, 1963.

SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, traduction Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997.

TACITE, *Annales*, Livre XV, traduction J.-L. Burnouf (1859), *Bibliotheca Classica Selecta*, Université Catholique de Louvain : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/TAC/AnnXV.html#44>, consulté le 2 mai 2020.

TERTULLIEN, *Ad Nationes*, Livre I, introduction, traduction et commentaires A. Schneider, *Bibliotheca Helvetica Romana*, IX, Institut suisse de Rome, Neuchâtel, Paul Attinger, 1968.

TERTULLIEN, *Apologétique*, traduction J.-P. Waltzing, Paris, Les Belles Lettres, 2002 [1929].

TITE-LIVE, *Histoire romaine*, Livre 39, traduction M. Nisard (1864), *Bibliotheca Classica Selecta*, Université Catholique de Louvain : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/LIV/XXXIX.html>, consulté le 2 mai 2020.

TURCAN Robert, *Religion romaine*, tome 2, *Le Culte*, Leiden, E. J. Brill, 1988.

WILKEN Robert L., *The Christians as the Romans saw them*, New Haven, London, Yale University Press, 1984.

ZEHNACKER Hubert, « Les Lettres de Pline le Jeune, ou l'idéalisation du quotidien », *Vita Latina*, n° 168, 2003, p. 47-56.