



HAL
open science

Du nomen christianum aux iusti : le droit à être chrétien, de Tertullien à Lactance

Blandine Colot

► **To cite this version:**

Blandine Colot. Du nomen christianum aux iusti : le droit à être chrétien, de Tertullien à Lactance. Françoise Daviet-Taylor, Laurent Gourmelen. La personne et son nom, Presses universitaires d'Angers, pp.57-74, 2009, 978-2-915751-24-6. hal-03377507

HAL Id: hal-03377507

<https://univ-angers.hal.science/hal-03377507>

Submitted on 14 Oct 2021

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.

DU NOMEN CHRISTIANUM AUX IUSTI : LE DROIT A ETRE CHRETIEN, DE TERTULLIEN A LACTANCE

Un siècle à peu près sépare Tertullien et Lactance, deux auteurs latins considérés ici en tant qu'apologistes¹ : ils ont produit des ouvrages destinés à défendre les chrétiens des attaques et des poursuites dont ils étaient l'objet de la part des païens lors de ce que l'on appelle communément, indépendamment de leurs différentes modalités selon les époques, les persécutions². De l'un à l'autre, c'est l'évolution des conditions mêmes du discours apologétique que nous voudrions analyser et, à travers tel ou tel terme qui désignait les chrétiens ou qu'ils employaient pour se désigner, ce sont les progrès de l'affirmation que ceux-ci ont eue d'eux-mêmes, dans un contexte païen, que nous voudrions appréhender³.

Tertullien vécut à la fin du II^e siècle, et écrivit la première œuvre du genre en latin, trois écrits, en réalité, dont se détache de manière saillante l'*Apologétique*⁴. Catholique devenu montaniste, il est resté un auteur majeur pour la richesse de son œuvre et l'approfondissement des concepts théologiques chrétiens qu'elle propose, notamment celui des trois personnes divines⁵. Lactance, quant à lui, dont la théologie paraît à bien des égards «décallee», fut le dernier à écrire une œuvre de combat contre les païens⁶. Rhéteur à la cour de Nicomédie, son

¹ On ignore les dates exactes de naissance et de mort de Tertullien (155-225 env.) ou de celles de Lactance (250-325 env.)

² Au sein d'une très vaste bibliographie sur la question, se reporter aux monographies les plus récentes : P. Maraval, *Les persécutions des chrétiens durant les quatre premiers siècles*, Paris, 1992 et M.-F. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, 2007 (3^e partie : « Religion, droit et liberté : les chrétiens et l'Empire »). Comme cela est désormais bien établi, la religion des chrétiens fut l'objet d'une interdiction légale (senatus-consulte du I^e siècle) qui était d'application sporadique et locale jusqu'au III^e siècle mais à partir de l'empereur Dèce (249-251) le christianisme fut poursuivi par édit impérial, qui rendait l'interdiction obligatoire et générale. Voir ci-dessous p. 10.

³ Sur la distinction des termes 'apologie' et 'apologétique', voir J.-C. Fredouille, 2005 (*art. cit.* note 8), p. 40. Nous n'envisageons ici que l'apologétique chrétienne écrite à l'encontre des païens, et non pas l'apologétique judéo-hellénistique ni l'apologétique chrétienne développée contre les hérétiques. Sur le fait que les chrétiens formaient encore au début du IV^e siècle, où se situe Lactance, une faible minorité de la population de l'empire romain, voir not. R. Lane Fox, *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, trad. fr. R. Alimi, M. Montabrut, E. Pailler, Toulouse, 1997 (*Pagans and Christians*, New York, A.A. Knopf, 1986), p. 282-289.

⁴ Il s'agit de l'*Ad nationes*, l'*Apologeticum*, l'*Ad Scapulam*. Le titre générique d'*Apologeticum* n'est sans doute pas dû à l'auteur : voir J.-C. Fredouille, 1992 (*art. cit.* note 8), p. 203 et n. 4 ; *Id.*, 2005 (*art. cit.* note 8), p. 44.

⁵ R. Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1977²

⁶ R. Herzog (éd.), *Nouvelle histoire de la littérature latine*, t. 5 : *Restauration et renouveau, 284-374*, Turnhout, 1993, § 570 : « Lactance » ; voir partic. p. 432 pour les questions de doctrine ; il est souligné par ailleurs que Lactance fut appelé dans la capitale orientale de l'Empire par Dioclétien, ce signifie qu'il était encore païen à cette époque, sa conversion pouvant alors être datée alors aux environs de l'année 300.

apologie fut contemporaine de la dernière et la plus terrible des persécutions chrétiennes, celle de Dioclétien, avant que le christianisme soit finalement reconnu comme *religio licita* en 313, à Milan, par Constantin⁷.

Une apologie est une défense (gr. *apologia*, lat. *defensio*), un discours qui relève d'un contexte essentiellement judiciaire mais c'est une défense écrite, un plaidoyer fictif, donc, dont il est toujours difficile d'évaluer le degré de fidélité à une réalité vécue, même si l'on s'accorde à penser que la confrontation qu'une apologie met en œuvre, voire met en scène, témoigne à sa manière d'une situation réelle, historiquement déterminée⁸. Genre «polymorphe», car motivé par des événements différents et adapté à des circonstances précises, selon des époques différentes, il conduit l'analyse sur un versant pragmatique, où les questions se posent en termes d'enjeu(x), d'intention(s) mais aussi d'efficacité. C'est d'ailleurs à Lactance que revient d'avoir dégagé cette exigence de type fonctionnel, lorsqu'au début du livre V des *Institutions divines* -apologie et véritable somme de théologie morale à la fois⁹-, il a mené la première réflexion en la matière, en jugeant des qualités mais aussi, sur le plan de l'efficacité, des défauts de ses prédécesseurs, -dont Tertullien faisait partie¹⁰. Dans le

⁷ En réalité, la reconnaissance du christianisme comme *religio licita* fut décidée conjointement par Licinius (Orient) et Constantin (Occident) qui elle-même confirmait et précisait la décision prise deux ans plus tôt, en 311, par l'édit de Galère. Mais étant donné l'importance prise ensuite par le personnage puis, sur le long terme, sa légende, c'est Constantin seul auquel on se réfère généralement pour situer cet événement dans l'Histoire : il s'était lui-même converti en 312, il prit des mesures favorables à l'Eglise dès les débuts de son règne, il régna seul, enfin, à partir de 324, selon une pratique du pouvoir que l'on rattacha idéologiquement à la monarchie divine. Voir not., J.-M. Mayeur (dir.), *Histoire du christianisme*, vol. 2 : *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, partic. II^e partie : « Constantin et l'inflexion chrétienne de l'Empire » ; P. Maraval, *La théologie de l'empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaeterikos)*, Eusèbe de Césarée, Paris (Cerf « sagesses chrétiennes »), 2001.

⁸ Voir J.-C. Fredouille, « L'apologétique chrétienne antique : naissance d'un genre littéraire », *Revue des Etudes Augustiniennes*, XXXVIII, 1992, p. 219-234 ; *Id.*, « L'apologétique chrétienne antique : métamorphose d'un genre polymorphe », *Revue des Etudes Augustiniennes*, XLI, 1995, p. 201-216 ; *Id.*, « L'apologétique latine pré-constantiniennne (Tertullien, Minucius Felix, Cyprien). Essai de typologie », dans A. Wlosok *et alii* (dir.), *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne, Vandœuvres-Genève, 13-17 septembre 2004 : sept exposés suivis de discussions*, Genève-Vandœuvres : Fondation Hardt, 2005, p. 39-60 ; discussion p. 61-67. Sur le caractère néanmoins quelque peu restreint de la définition de l'apologie comme *defensio*, voir note suivante et J.-C. Fredouille, *art. cit.*, 2005, p. 43.

⁹ Une apologie comporte toujours de manière plus ou moins marquée, plus ou moins équilibrée, plus ou moins mêlée, une partie négative, réfutative et une partie positive, démonstrative. Les *Institutions divines* comportent au total sept livres organisés selon une composition complexe et que l'on peut dire multiple : voir, à cet égard, avec référence à la bibliographie, les dernières considérations de E. Heck, « *Defendere-instituere. Zum Selbstverständnis des Apologeten Lactanz* », dans A. Wlosok *et alii* (dir.), *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne, Vandœuvres-Genève, 13-17 septembre 2004 : sept exposés suivis de discussions*, Genève-Vandœuvres : Fondation Hardt, 2005, p. 205-240 ; discussion, p. 241-248, part. p. 244-245. Qu'on nous permette d'ajouter que nous avons mis en lumière, en outre, le diptyque que forment ensemble les livres V et VI, dans « *Pietas*, argument et expression d'un nouveau lien socio-religieux dans le christianisme romain de Lactance », *Studia Patristica*, vol. XXXIV, Louvain, 2001, p. 23-32, p. 27.

¹⁰ Comme les études de J.-C. Fredouille le soulignent à plusieurs reprises (voir *art. cit.* note 8), il n'y a pas de *lex generis* de l'apologie et Lactance n'est pas l'inventeur de cette catégorisation mais il est un fait qu'il offre le premier une réflexion se rapportant au genre que l'on peut distinguer sous cette étiquette. Cf. *Inst.*, V, 1, 22-28, où l'apologiste juge successivement Minucius Felix, Tertullien et Cyprien (chronologiquement, Tertullien

métadiscours de Lactance, il faut certes déceler un esprit de défi mais inséparable aussi d'une conscience historique de sa part. Il s'agissait pour lui de mettre en valeur sa propre entreprise, car les temps avaient changé, pensait-il, changeaient et allaient changer encore, où son œuvre pouvait maintenant dépasser les limites du passé. Ainsi, Tertullien puis Lactance eurent chacun à revendiquer le droit pour les chrétiens d'exercer leur religion ; et ils savaient chacun, en ces circonstances, le pouvoir qu'un nom pouvait recéler, de stigmatisation ou au contraire de capacité identitaire. A travers l'analyse de quelques choix lexicaux se rapportant aux chrétiens, et particuliers à chacun de ces deux auteurs, on cherchera à se représenter comment leur conscience de chrétien aux prises avec l'histoire de leur religion dans son rapport avec le pouvoir romain traduit en quelque manière l'écart historique qui sépare l'époque de Tertullien de celle de Lactance.

précède Minucius Felix, mais l'ordre adopté par Lactance suit ce qu'il considère comme un progrès dans l'affirmation du genre apologétique).

Tertullien, lui qui plus que les autres Pères de l'Église a fait le « procès des procès » intentés aux chrétiens, commence par camper son *Apologétique* par une apostrophe directe aux magistrats de l'Empire romain (*Romani imperii antistes*) responsables de persécutions¹¹. Tout l'exorde de son *Apologétique* (chap. I-III) se veut ainsi une mise en cause de la *peruersitas* des procédures suivies dans les procès conduits contre les chrétiens et, à cet égard, l'apologiste est un témoin de premier plan. Il dénonce avec force et mordant, dans le style qui le caractérise, le fait qu'on les poursuivait sans posséder de véritables griefs à leur encontre puisque seul l'aveu que l'on était chrétien constituait leur crime. De fait, la loi de proscription était dirigée contre le nom chrétien, *nomen christianum* : les chrétiens étaient soumis à la procédure juridique de la *coercicio*, par laquelle ils devaient renoncer, sous peine de condamnation, à leur nom de chrétien, autrement dit à leur appartenance à un groupe considéré comme sectaire¹².

Selon le droit romain en matière religieuse, rappelons-le, une *religio* était poursuivie comme *illicita* dès lors qu'un culte nouveau, étranger, qui n'avait pas été introduit dans les cultes publics et devait de ce fait rester dans la sphère privée – et comme tel fut donc perçu le christianisme pendant les premiers siècles-, empiétait néanmoins sur le domaine public. Cela se produisait soit parce la pratique de ce culte limitait, entravait en quelque façon la participation du fidèle aux cultes publics, soit, inversement, parce que le fidèle se distinguait dans la collectivité par des comportements particuliers¹³.

Ainsi, en témoin de la situation juridique des chrétiens de son temps, Tertullien consacre un développement appuyé à cette question de procédure judiciaire, où l'on peut remarquer que les occurrences de *nomen*, de l'adjectif ou du substantivé *christianum/s* qui lui correspondent abondent. Mais c'est en même temps une situation sociale vivante qui est restituée, où l'on voit s'exprimer des comportements précis et à travers eux s'affronter des personnes. Autrement dit, sous la question du nom, ce sont des individus compris dans la mesure même de leur place dans une représentation collective, de leur rôle dans une collectivité donnée, tel que le terme de personne se définit lui-même et tel qu'il convient seulement d'envisager l'homme antique, qui sont représentés¹⁴. Or c'est une réalité à double entrée, en quelque sorte, que Tertullien nous permet d'appréhender. Aussi, derrière le point

¹¹ *Apol.*, I, 1. Je reprends l'expression à J.-C. Fredouille.

¹² Sur la question du sectarisme des chrétiens, voir notre développement ci-dessous, p. 7-9.

¹³ Voir Scheid J., *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985, p. 32-36, 129-131, 137-140.

¹⁴ M. Meslin, *L'homme romain. Des origines au I^{er} siècle de notre ère*, Paris, 1978, chapitre 10 : « L'homme romain est-il une personne ? »

de vue de l'apologiste, nous paraît-il important de chercher à restituer la problématique qu'une telle « mise en scène » contient également sans que l'on y réfléchisse peut-être toujours suffisamment.

Ainsi, dénonçant l'absurdité et l'iniquité d'un comportement défini en l'occurrence par la loi, Tertullien commence avant tout par déplorer le fait que les juges ne prenaient pas la peine d'informer sur les crimes que ce nom était censé impliquer, ce qui revenait, corrélativement, à cautionner toutes les calomnies dont ils étaient l'objet. Il met directement en cause la position de boucs émissaires occupée par les chrétiens et approfondit sa réflexion sur le terrain juridique en discutant le principe de justice qui, selon lui, définit une loi, et le déni qui en est alors fait dans les conditions qu'il observe. L'interprétation a pour nous quelque chose d'obvie. C'est pourtant ici, nous semble-t-il, qu'il faut se rendre compte que l'apologiste, ce faisant, éludait le problème de fond que posait la remise en cause de la loi comme principe et expression de l'ordre civique, la croyance chrétienne se revendiquant à cet égard comme un droit personnel en fonction d'une représentation collective autre que celle de la cité. Il faut souligner à cet égard qu'un païen aurait défini son identité¹⁵, lui, en déclarant «*Romanus sum*» («je suis Romain»), son appartenance civique impliquant un univers de croyance et des pratiques religieuses, tandis que l'identité d'un chrétien, on le comprend en la circonstance, se définissait par une identification spécifique, distincte de son appartenance civique. «Un homme crie : 'je suis chrétien'. Il dit ce qu'il est, et toi, tu veux entendre ce qui n'est pas !», tel est le reniement de soi qu'un juge attendait de ces procès, s'indigne Tertullien¹⁶. Mais cette attente ne trouve pas son explication ailleurs que dans le fait que la conscience personnelle d'un chrétien ne se revendiquait absolument pas là où les juges concevaient eux-mêmes qu'elle pût s'exprimer : deux modes de représentation de soi étaient en présence alors.

Le point important pour l'apologiste, en tout cas, était de mettre en lumière, en fonction de cette «logique» personnelle du chrétien, la logique de son propre raisonnement, et de développer celle-ci jusqu'à pouvoir enfermer l'autre, l'adversaire dans ces procès, dans le constat de son absurdité. Et de souligner pour cela, avec une pointe évidente de provocation et d'ironie, le fait que la loi de proscription contre le nom chrétien avait fait de ce nom une sorte de synonyme de criminel :

¹⁵ L'identité se définit en rapport avec l'altérité : mais là où, de nos jours, nous faisons primer dans la notion la différence avec autrui, le latin *identitas* faisait primer le fait d'être «*idem*» à autrui, en formant ainsi un groupe, une communauté.

¹⁶ *Apol.*, II, 13 : *Vociferatur homo : «Christianus sum». Quod est, dicit ; tu uis audire quod non est.*

Car enfin, pourquoi, quand vous lisez votre arrêt sur la tablette, qualifiez-vous untel de « chrétien » ? Pourquoi ne l'appellez-vous pas aussi « homicide », si un chrétien est un homicide ? pourquoi pas aussi « incestueux » ? [...] Pour nous seuls, rougissez-vous ou dédaignez-vous donc, en prononçant l'arrêt, de nommer les crimes ? Si le nom de « chrétien » n'est le nom d'aucun crime, c'est le comble de l'absurdité de faire un crime de ce nom¹⁷.

Mais quelques exclamations ou propos fictivement rapportés par l'auteur nous permettent encore de mesurer ce que la religion du chrétien, en entrant dans la définition qu'il avait de lui-même, comportait de rédhibitoire pour les règles et les repères de la société d'alors. Ainsi, rapporte Tertullien :

[...] la plupart ont voué à ce nom de chrétien une haine si aveugle, qu'ils ne peuvent rendre à un chrétien un témoignage favorable, sans y mêler le reproche de porter ce nom. « C'est un honnête homme, dit l'un, que Gaius Seius ; quel dommage que ce soit un chrétien ! »¹⁸.

Préjugés profonds, d'un côté, expérience nouvelle que l'on désirait faire comprendre et admettre légalement, de l'autre. L'on constate que la distance était grande encore, à l'époque de Tertullien, entre le fait et son droit, entre la reconnaissance de la qualité propre d'une personne et son droit à être reconnue dans la position particulière en matière religieuse qu'elle revendiquait pour elle-même. L'attention que l'apologiste porte d'autre part au nom de *christianus* le montre encore.

Le terme, rappelons-le, est attesté pour la première fois en grec dans les *Actes des Apôtres*, où les « partisans du Christ » reçoivent ce nom (et adjectif) à Antioche. Attesté en latin chez Suétone et Tacite, où déjà les gens ainsi désignés se trouvaient stigmatisés, il devient courant dès le début du II^e siècle, à la mesure du nombre et de la visibilité accrus des chrétiens dans la population de l'empire¹⁹. De maniement néanmoins approximatif, signe sans doute qu'il avait sa place en tant que xénisme dans la langue, fautif en l'occurrence lorsque, comme le relève Tertullien, il est prononcé « de travers » *Chrestianus*²⁰, Tertullien considère en tout cas son emploi comme tout à fait superficiel, dès lors que, affirme-t-il, il s'avère qu'on ne connaît ni la « secte » qui porte ainsi le nom de son fondateur, ni le fondateur qui a donné son nom à la « secte » :

¹⁷ *Apol.*, II, 20 : *Denique quid de tabella recitatis illum «Christianum ?» cur non et «homicidam», si homicida Chistianus ? cur non et « incestum » ? [...] In nobis solis pudet aut piget ipsis nominibus scelerum pronuntiare ? «Christianus» si nullius criminis nomen est, ualde ineptum, si solius nominis crimen est.*

¹⁸ *Apol.*, III, 1 : [...] *plerique clausis oculis in odium eius impingunt, ut bonum alicui testimonium ferentes admisceant nominis exprobrationem ? «Bonus uir Gaius Seius, tantum quod Christianus».*

¹⁹ *Act.*, XI, 26 ; XVIII, 2 ; Suétone, *Cl.*, 25, 4 ; Suétone, *Nér.*, 16, 2 ; Tacite, *Annales*, 15, 44.

²⁰ *Apol.*, III, 5 : adv. «perperam».

Mais ici on néglige de s'enquérir de l'un et de l'autre, de les connaître, et on accuse le nom, on persécute le nom, et un mot seul suffit pour condamner d'avance une secte inconnue, un auteur inconnu, parce qu'ils portent tel nom, et non pas parce qu'ils sont convaincus²¹.

Prenons d'abord garde au fait que le terme de « secte » employé par Tertullien ne doit pas s'entendre selon notre acception. Equivalent approximatif du grec *hairesis*, qui désignait une « tendance », une « école » (de médecine, de philosophie, de grammaire), avant de s'entendre en notre sens, comme « hérésie », le latin *secta* s'emploie dans les mêmes sens de départ et ne contient pas avant une époque tardive l'idée de séparation²². Et c'est selon cette acception que Tertullien s'emploie à comparer le terme de *christianus* avec ceux de *Platonici*, *Epicurei*, *Pythagorici*, pour faire valoir que, dans ces cas, « personne ne se sent choqué de ce que ceux-là professent un nom transmis par le maître avec la doctrine²³. » Pourtant, l'on fera remarquer qu'une différence fondamentale existait entre les « sectes » philosophiques ici désignées, et la « secte » chrétienne, en ce sens que les options personnelles, en quelque sorte, que représentaient les premières n'entraînaient pas de la part du citoyen concerné qu'il s'abstraie de son appartenance à la collectivité civique *et* religieuse qui était la sienne.

Afin de récapituler l'analyse menée jusque-là autour de la question centrale du *nomen christianum* et dégager clairement la problématique qu'à notre sens elle renferme, qu'il nous soit permis de citer ici Marie-Françoise Baslez, qui conclut un chapitre de son ouvrage en ces termes si lumineux pour notre observation :

Pendant cette période, la procédure utilisée par les autorités vise encore à dissoudre la secte puis à réintégrer le citoyen déviant. On lui demande d'abord de maudire le Christ, c'est à dire de renier le fondateur de sa secte. C'est bien la preuve qu'on prend surtout en compte le caractère supposé sectaire du mouvement et l'engagement personnel qui est spécifiquement celui du chrétien. La condamnation repose sur ce test identitaire et sur l'aveu de l'appartenance chrétienne²⁴.

Prenons garde, une nouvelle fois, au piège que les mots parfois nous tendent. Car, dans son contexte d'étude, le terme de « secte » employé par l'historienne, correspond peu ou prou au latin *secta* que nous venons de définir. Mais qu'en est-il de l'adjectif « sectaire », qui renferme pour sa part cette notion de séparation prégnante dans notre langue, et qu'en est-il alors de ce comportement « *supposé* sectaire », comme il est dit dans l'extrait cité, qui motivait la répression des autorités politiques romaines²⁵ ? Il y a là une véritable problématique à

²¹ *Apol.*, III, 8 : *At nunc utriusque inquisitione et agnitione neglecta nomen detinetur, nomen expugnat, et ignotam sectam, ignotum et auctorem uox sola praedamnat, quia nominantur, non quia reuincuntur.*

²² Voir A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque*, II^e-III^e siècles, Paris, 1985 ; R. Schilling, « Le mot *secta* est-il frappé d'une ambiguïté originelle ? », *Hommage à René Braun*, Tome 1 *De la préhistoire à Virgile. Philologie, littérature et histoire anciennes*, Nice, 1990, p. 245-251.

²³ *Apol.*, III, 7 : *Nec tamen quemquam offendit professio nominis cum institutione transmissi ab institutore.*

²⁴ M.-F. Baslez, *op. cit.* note 2, p. 295.

²⁵ C'est nous qui soulignons.

clarifier, avons-nous dit, afin d'éviter, avant d'aller plus loin, de répéter une distorsion de point de vue dans l'analyse que nous qualifierions, dans les sens étymologique et courant du mot, de « coutumière ».

C'est Tertullien, le premier, et Lactance après lui, rappelons-le, qui a opposé à la brutalité des persécutions chrétiennes, la liberté de conscience en matière religieuse²⁶. Là est peut-être une invention du christianisme, une affirmation, en tout cas, dont il faut se rendre compte qu'elle est devenue pour nous un principe évident et intangible alors qu'elle n'est, en définitive, qu'un acquis de culture²⁷. Or, il nous semble que c'est indépendamment de cet acquis qu'il convient de se représenter l'époque que vit et décrit Tertullien, et que c'est obéir à une exigence d'historien que de chercher à comprendre sur quoi l'attitude des autorités païennes, que l'on qualifie trop rapidement d'intolérantes vis-à-vis de chrétiens dont le sectarisme ne serait qu'hypothèse, était fondée.

Ainsi, dans un autre passage de l'*Apologétique* qu'il convient ici d'évoquer, Tertullien avertit :

Prenez garde, en effet, que ce ne soit déjà un crime d'irreligion que d'ôter aux hommes la liberté de la religion et de leur interdire le choix de la divinité, c'est-à-dire de ne pas me permettre d'honorer qui je ne veux pas honorer ! Il n'est personne qui veuille des hommages forcés, pas même un homme²⁸.

Et de déplorer alors l'interdiction faite aux chrétiens d'avoir *leur* religion, ainsi que le rejet dont ils font l'objet au sein de la société romaine : « Nous sommes les seuls à qui on refuse le droit de posséder une religion à nous²⁹. » Or cette plainte est aussi l'occasion pour l'apologiste, de façon implicite ici, mais explicite ailleurs, dans le respect le plus strict du principe évangélique qui veut que l'on rende à Dieu ce qui appartient à Dieu et à César ce qui appartient à César, d'assurer les autorités de la loyauté des chrétiens envers le pouvoir romain³⁰. Et ainsi, il soutient, mi-victime et mi-provocateur :

Nous offensoons les Romains et nous ne sommes pas regardés comme des Romains parce que nous n'honorons pas un dieu des Romains. Heureusement qu'il est le Dieu de tous les hommes, à qui, bon gré, mal gré, nous appartenons tous. Mais chez vous il est permis d'adorer tout, hors le vrai Dieu [...]³¹.

²⁶ Lactance reprendra ce thème en l'approfondissant et le systématisant : voir ci-dessous p. 13.

²⁷ P. Garnsey, « Religious Toleration in Classical Antiquity », dans W.J. Sheila (éd.), *Persecution and Toleration, Studies in Church History* 21, Oxford, 1984, p. 1-27, partic. p. 14-16

²⁸ *Apol.*, XXIV, 6 : *Videte enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optione diuinitatis, ut non liceat mihi colere quem uelim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab inuito coli uolet, ne homo quidem.*

²⁹ *Apol.*, XXIV, 9 : *Sed nos soli arcemur a religionis proprietate !* Les seuls par opposition aux peuples polythéistes, tels les Egyptiens à qui il était permis d'avoir leurs propres cultes et dont il donne l'exemple tout en raillant également leur « superstition ».

³⁰ Cf. *Apol.*, XXVIII-XXXIII.

³¹ *Apol.*, XXIV, 9-10 (suite de l'extrait cité note 29) : *Laedimus Romanos nec Romani habemur quia nec Romanorum deum colimus. Bene quod omnium Deus est cuius, uelimus ac nolimus, omnes sumus. Sed apud uos quoduis colere ius est praeter Deum uerum [...].*

Victimes des persécutions, les chrétiens étaient soumis à la force du pouvoir romain jusque dans sa plus extrême cruauté. C'est établi. Mais que pouvons-nous comprendre d'un tel passage, si ce n'est que le *nom* de Romain était lui-même, comme nous l'avons déjà laissé entendre plus haut, investi d'une charge identitaire fondamentale, et dont la dimension sociale était intrinsèquement inséparable de sa dimension religieuse ? De fait, les autorités romaines elles-mêmes, en conduisant les persécutions, traduisaient le fait du pouvoir dans son lien intrinsèque aux dieux du paganisme. C'était alors le seul ordre politique possible, et il s'imposait encore, en fonction d'un rapport de force où les chrétiens, en raison de leur faible nombre et de leur non-engagement dans le devenir terrestre, comme on va le voir, n'avaient encore aucun poids. Au temps de Tertullien, et dès lors que l'on part de ce point de vue païen qui s'impose, selon nous, sur le plan heuristique, il apparaît clairement qu'il y avait incompatibilité fondamentale entre le christianisme et l'entité *politico-religieuse* qu'était et représentait Rome.

Si l'on peut admettre que les chrétiens aient été sectaires, c'est donc au sens où, en n'honorant pas les dieux des Romains, ils séparaient leur vie religieuse de leur vie civique et reniaient, au jugement de leur époque, quelque chose de l'identité romaine elle-même. De fait, dans la représentation holiste du monde antique, où les *res humanae* et les *res divinae* étaient ordonnées les unes aux autres, même lorsque les chrétiens parlaient, comme Tertullien, de leur dieu comme « Dieu de tous les hommes », ils instaurent une forme de substitution dans l'ordre général du monde alors inconcevable encore dans l'Histoire. Au demeurant, du point de vue chrétien il y avait là aussi quelque chose d'inconcevable : le chrétien, en effet, s'identifiait lui-même en fonction d'une communauté de religion autre que la communauté civique et sociale à laquelle il appartenait. Plus même, en fonction d'une communauté de religion qui était «étrangère » à elle. Car les chrétiens du temps de Tertullien avaient beau protester de leur loyauté, en raison de leur attente eschatologique, il est un fait qu'ils s'extrayaient du monde dans lequel ils vivaient *hic* et *nunc*, et qu'ils voyaient aller à sa perte dans des temps imminents. Ainsi, dans un passage remarquable de son exorde, où la « vérité » s'entend au sens propre de la vérité chrétienne mais aussi métonymiquement pour «les chrétiens», et où coïncident alors perspective eschatologique et perspective historique, l'on peut entendre l'apologiste déclarer :

La vérité ne demande point grâce pour elle, parce qu'aussi bien elle ne s'étonne pas de sa condition. Elle sait qu'elle vit dans ce monde en étrangère ; que, parmi les étrangers, elle trouve facilement des ennemis,

mais qu'elle a sa famille, sa demeure, son espérance, son crédit et sa gloire dans les cieux. En attendant, elle n'a qu'un désir, c'est de ne pas être condamnée sans être connue³².

*

La problématique mise au jour a permis, nous semble-t-il, de montrer que des représentations identitaires fondamentales se jouent dans le nom des personnes, qui permettent d'expliquer une part de la violence dont témoigne à sa manière et en son temps Tertullien. Cependant, ayons à l'esprit, comme l'a bien établi Marie-Françoise Baslez que «<l>'obligation de participer à un rituel du culte civique ou impérial reste secondaire et accessoire jusqu'au III^e siècle. [Alors, seulement,] le christianisme apparaît [...] comme un élément et un enjeu importants dans les nouvelles politiques religieuses ébauchées successivement par les empereurs [...], qui engagent cette fois directement l'appareil de l'Etat³³.»

Autrement dit, pour le siècle qui est celui de Tertullien, si la validité de la problématique dégagée depuis son témoignage ne peut et ne doit pas être remise en question, il faut néanmoins convenir qu'à son époque, celle-ci s'applique à un phénomène encore circonscrit et ponctuel, et qu'elle ne doit être considérée sur un plan général que rapporté au siècle suivant. Alors seulement la question de l'entretien du lien entre politique et religion, communauté civique et religieuse, est véritablement entrée dans les préoccupations et sous le contrôle des empereurs. C'est que dans l'Empire romain, après 212, l'identité religieuse est devenue la seule composante de l'identité politique que partageaient tous les habitants de l'Empire auxquels la Constitution antonine (ou Edit de Caracalla) avait accordé la citoyenneté romaine. Comme le dit fort justement Hervé Inglebert, «<l>es autres éléments identitaires ayant été écartés, la *religio* devint en 212 le seul fondement *officiel* de l'identité romaine civique³⁴.» Dans les limites de notre étude, nous ne saurions entrer dans toutes les considérations qu'il y aurait lieu de faire sur le nouveau contexte ainsi créé et la pratique généralisée des persécutions³⁵. La question qui compte ici est de nous demander, en fonction de la problématique mise en lumière à la lecture de Tertullien, comment la dimension

³² *Apol.*, I, 2 : *Nihil de causa sua deprecatur, quia nec de condicione miratur. Scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos inuenire, ceterum genus, sedem, spem, gratiam, dignitatem in caelis habere. Vnum gemit interdum, ne ignorata damnetur.* Cf. encore sur ce thème : *Apol.*, 41, 5 ; *De spect.*, 28, 5 ; *Ad uxor.* I, 5, 1 ; *De pat.* 9, 5 ; *De oratione* 5, 4.

³³ M.-F. Baslez, *op. cit.* note 2, p. 295 & p. 297.

³⁴ H. Inglebert, « Citoyenneté romaine, romanités et identités romaines sous l'Empire », dans *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain*, H. Inglebert (éd.), Paris, 2002, p. 241-260, p. 244. C'est nous qui soulignons.

³⁵ Pour un état de la question nuancé, cf. M.-F. Baslez, *op. cit.* note 2, p. 300-301.

politique de Rome, inséparable par nature de sa religion, c'est-à-dire des cultes païens, a pu un jour être conçue comme *compatible* avec le christianisme.

Remarquons que c'est une question rarement posée, comme si la réponse allait de soi, rapportée en somme à la force brute ou transcendante des événements, et affranchie de toute considération sur les possibilités de représentation contenue dans la réalité d'une époque. Elle reste pourtant largement ouverte. A cet égard, le dernier ouvrage de Paul Veyne, qui s'est essayé à expliquer comment «notre monde est devenu chrétien», détaille de façon fort intéressante et convaincante, pensons-nous, la manière dont on peut concevoir que Constantin se fût lui-même converti au christianisme³⁶. Une conversion toute personnelle, qui ne pouvait s'imposer au niveau des institutions politiques, insiste aussi l'historien, des attermolements et plusieurs générations devant encore intervenir à cet égard, mais *devenue* concevable, en tout cas, pour un personnage comme lui, parti à la conquête puis parvenu à la tête de rien de moins que du pouvoir politique romain³⁷. Or, selon l'angle d'approche choisi pour cette étude, où nous nous en tenons à l'apologétique qui met en présence frontale païens et chrétiens, il nous semble que nous avons un moyen de comprendre comment les problèmes de politique et de religion mêlées ont pu à la fois s'exacerber, mais réclamer du même coup, sur un plan épistémologique, de nouvelles solutions. Et c'est Lactance, né au milieu du III^e siècle et dont l'œuvre chrétienne inaugure en quelque sorte le IV^e siècle, qu'il convient pour cela d'aborder.

Contemporain et proche de l'empereur Constantin qui, lui-même converti donc, reconnut en 313 le christianisme comme *religio licita*³⁸, l'on peut sans doute considérer que Lactance eut l'espoir et même l'intuition qu'il vivait le début d'une ère nouvelle. Comme nous l'avons indiqué au début de cette étude, il composa son apologie des *Institutions divines* durant la persécution déclenchée par Dioclétien et Galère (303-311/13). Mais il est vrai aussi qu'il put voir celle-ci interrompue dès 306 par Constance Chlore, le père de Constantin, dans la partie Occidentale de l'Empire, et se rendre compte qu'elle était en Orient aussi terrible qu'inefficace à anéantir un mouvement religieux, certes minoritaire, mais désormais largement étendu et solidement implanté dans l'Empire. Nous éviterons, ici, d'entrer dans la question toujours problématique relative aux influences exercées mutuellement entre Lactance et Constantin³⁹. Mais nous voudrions montrer que la geste constantinienne a pu représenter

³⁶ P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, 2007.

³⁷ Voir *Ibid.*, chapitres 4 et 5.

³⁸ Voir ci-dessus, note 7.

³⁹ Voir not. T. D. Barnes, «Lactantius and Constantine», *Journal of Roman Studies*, 63, 1973, p. 29-46 ; E. Digeser De Palma, *The making of a Christian Empire : Lactantius and Rome*, Ithaca et Londres, 2000 ; B. Rochette, « De la Rome païenne à l'Empire chrétien. La traduction grecque de la Quatrième Eglogue dans le *Discours à l'assemblée des saints* attribué à Constantin », P. Defosse (éd.), *Hommages à Carl Deroux*, t. V

pour les chrétiens, ou du moins pour un chrétien tel que Lactance nous en donne témoignage, la preuve qu'un changement s'opérait qui modifiait profondément leur horizon. Et cela, relativement à eux-mêmes, bien sûr, mais corrélativement aussi aux païens qu'ils avaient en face d'eux.

Une donnée majeure du problème, à notre sens, vient de ce que les chrétiens s'entendaient comme nouvelle universalité, en tant que peuple de Dieu, et que l'Empire, selon l'idéologie politico-religieuse de Rome qui était prégnante dans sa relation première au paganisme, était vécu lui-même, redevable à cet égard de la philosophie stoïcienne, comme la représentation de l'universalité sur terre. Or, à ce moment de l'histoire que Lactance représente à sa manière, il semble que la réalité désormais irrévocable de l'inscription terrestre des chrétiens pouvait les amener à la conscience nouvelle que c'était en fonction d'eux désormais, dans des conditions nouvelles d'exercice du pouvoir à Rome, que s'ordonnait ou devait s'ordonner l'espace universel que représentait l'Empire. Avec Lactance, on peut se surprendre à penser que l'idéologie politico-religieuse de Rome était en quelque sorte *convertible*.

A la différence de la génération de Cyprien, au milieu du III^e siècle, pour qui cette perspective était encore attendue comme imminente, il apparaît en effet qu'au début du IV^e siècle, dans l'exaltation du succès militaire qui avait assuré le pouvoir à Constantin, sous le signe et la puissance du Dieu chrétien, au pont Milvius, l'on put se mettre à penser que la Parousie pouvait bénéficier maintenant, en quelque sorte, d'un délai⁴⁰. Bénéficiaire, disons-nous, car dans la perspective eschatologique, il semblait qu'un temps supplémentaire était donné aux hommes, c'est-à-dire aux païens que Lactance avaient pour interlocuteurs, pour qu'ils se convertissent et connaissent ainsi la promesse de l'immortalité.

Si donc l'action de Constantin est un témoignage de réalité absolument éminent sur le plan de l'histoire, il nous semble que Lactance peut aussi témoigner, à sa manière, du fait qu'à présent, à la différence de ce que nous avons vu dans la problématique dégagée à la lecture de Tertullien, l'on pouvait penser Rome et christianisme autrement que dans les termes d'une incompatibilité fondamentale. Et c'est la façon dont l'apologiste désigne les chrétiens qu'il

Christianisme et Moyen-Age, Néo-latin et survivance de la latinité, Tournai, Bruxelles, 2003, p. 217-232 ; R. Lane Fox, *op. cit.* note 3, p. 681-683, 703-704. C'est par ailleurs la tâche des historiens que de définir l'action politique et religieuse de Constantin et son impact dans l'histoire du christianisme, par conséquent dans l'Histoire : cf not. P. Veyne, *op. cit.* note 36 ; K. M. Girardet, *Die konstantinische Wende : Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Darmstadt, 2006 ; H. A. Drake, *Constantine and the Bishops: the Politics of Intolerance*, Baltimore, 2000.

⁴⁰ Sur l'ascension militaro-politique de Constantin, voir ci-dessus note 7. Sur cette représentation de la fin imminente des temps, cf Cyprien, *A Démétrien*, éd. J.-C. Fredouille, Paris (*Sources Chrétiennes* n° 467), 2003, partic. chapitres III-V.

défend dans les *Institutiones divines* contre les persécuteurs, qui peut nous expliquer quel horizon nouveau, exempt des anciens antagonismes entre païens et chrétiens, il était en mesure de concevoir.

Pour procéder d'abord à quelques comparaisons instructives entre Tertullien et Lactance, l'on peut remarquer que parmi les occurrences extrêmement nombreuses du terme *nomen* qui figure dans les *Institutiones divines*, et dont le nombre s'explique notamment parce que l'auteur s'est voulu aussi un linguiste chrétien de la langue latine, il apparaît en tout cas que le syntagme de *nomen christianum* que nous avons analysé chez Tertullien est totalement absent du texte lactancien. Il utilise une fois celui, proche, de *nomen christianorum*, mais de manière occasionnelle et pour s'en prendre en l'occurrence à l'adversaire païen incarné par un philosophe, dont il dénonce avec violence l'offensive, menée à travers un livre rédigé contre les chrétiens et leur religion⁴¹. L'apologiste, d'autre part, s'emploie aussi à critiquer les pratiques judiciaires des persécuteurs, mais ce n'est pas tant les procédures que la cruauté des persécutions qu'il met en cause. En même temps, il lui importe comme à Tertullien, de façon plus systématique même, de revendiquer la liberté de conscience et de religion⁴². Mais là où Lactance marque nettement sa différence, c'est en tant que théoricien du genre apologétique, oserait-on dire, lorsqu'il critique ses prédécesseurs et qu'il programme avec une ambition marquée son apologie en tant qu'œuvre totalisante, une somme qui contiendra l'ensemble de la doctrine chrétienne, dit-il, et dont le titre d'*Institutiones divines* indique bien la portée pédagogique mais aussi, comme il le souligne lui-même, juridique⁴³. C'est là une indication essentielle qui va nous guider ensuite.

Avant cela, il convient de nous intéresser aux emplois que Lactance fait de l'appellation de *christianus* ou plus souvent, au pluriel, *christiani*, par lesquelles il désigne ses coreligionnaires et qui serait normalement attendue pour que soient disposées, en quelque sorte, les forces en présence. Car il est pour le moins remarquable de constater que les occurrences du terme, au contraire, au sein d'une œuvre si imposante, étendue sur sept livres, se limitent à moins d'une dizaine. Ainsi, deux occurrences figurent, occasionnellement là

⁴¹ *Inst.*, V, 2, 4.

⁴² Cf. *Inst.*, V, 13, 8 ; V, 19, 11 ; V, 20, 7-10.

⁴³ *Inst.*, V, 4, 3 : «Certes, Tertullien a plaidé parfaitement la même cause dans son livre intitulé *Apologétique* : cependant autre chose est de répondre aux accusations, ce qui consiste uniquement à se défendre et à nier, autre chose est d'écrire des *Institutiones* - c'est ce que nous faisons- dans lesquelles il faut nécessairement faire entrer la substance entière de la doctrine...» (trad. éd. P. Monat, Sources Chrétiennes n° 204) *Quamquam Tertullianus eamdem causam plene perorauerit in eo libro cui Apologeticum nomen est, tamen quoniam aliud est accusantibus respondere, quod in defensione aut negatione sola positum est, aliud instituere, quod nos facimus, in quo necesse est doctrinae totius substantiam contineri...* Cf néanmoins, sur le caractère partial de ce jugement, notes 8 & 9 ci-dessus.

aussi, dans le contexte de l'attaque retournée contre l'adversaire païen évoqué à l'instant, où l'on voit bien, au fond, que c'est la restitution d'un antagonisme qui explique l'emploi du terme spécifique de *christianus*⁴⁴. Sinon, c'est dans un autre contexte que le terme se trouve employé, où l'on comprend qu'il est également motivé par la prise en compte d'un antagonisme, et la nécessité, donc, d'introduire une spécification dans laquelle les *christiani* ont alors besoin d'être appelés par ...leur nom. Comme on va le voir, il ne s'agit plus en ce cas, ainsi que précédemment chez Tertullien, d'emploi prédicatif à travers lequel le chrétien avait à cœur de dire quelle personne il était et quelle conscience il avait de son être, mais d'un moyen qu'utilise Lactance pour classer différentes catégories sous le chef de désignations distinctes, -et où le rôle accordé au nom dans la révélation de la personne n'en apparaît pas moins.

Signalons d'abord que les deux occurrences de *christiani* en question se regroupent au livre IV des *Institutiones divines*, un livre assez particulier dans la mesure où, pour les besoins de l'exposé christologique qui en fait la matière, l'apologiste cite abondamment les Ecritures, à la différence des autres livres pour lesquels il préfère, par souci proclamé d'efficacité, argumenter en s'appuyant sur le témoignage des auteurs païens, philosophes et poètes⁴⁵. Il n'y a alors qu'un seul contexte où Lactance choisit d'utiliser ce terme : c'est lorsqu'il s'attache à considérer le cadre spirituel et institutionnel de l'Eglise d'où il s'impose d'exclure les mouvements hérétiques⁴⁶. Ainsi, avant d'annoncer, à la fin de ce livre, le projet d'écrire un ouvrage pour dénoncer les hérésies (qu'il n'a finalement pas réalisé), Lactance s'emploie à les distinguer de l'unique Eglise catholique et, ce faisant, à les nommer :

Certains autres [...] se sont écartés du droit chemin et ont corrompu les textes sacrés pour se composer une doctrine nouvelle sans aucune racine ni aucun fondement. Un certain nombre de gens, pris par les oracles de ces faux prophètes [...] s'écartèrent de la doctrine divine et abandonnèrent la vraie tradition. Mais tous ceux-là, [...] ont abandonné à cause de leur incompetence le nom et le culte divins. En effet, dès lors qu'ils sont appelés Phrygiens, Novatiens, Valentiniens, Marcionites, Anthropiens, ou de quelque façon que ce soit, ils ont cessé d'être Chrétiens, eux qui, ayant rejeté le nom du Christ, se sont revêtus d'épithètes humaines et extérieures⁴⁷.

Ce passage suffit à lui-même, nous semble-t-il, pour montrer dans quelles conditions le terme de *christiani* se justifie aux yeux de Lactance et dès lors dans son texte. C'est le nom du

⁴⁴ *Inst.*, V, 2, 13, où figurent deux occurrences du terme.

⁴⁵ Cf. *Inst.*, I, 5, 1-2.

⁴⁶ Cf. *Inst.*, IV, 30, 13 : Lactance y définit l' Eglise catholique comme le lieu où s'exercent les sacrements de confession et de pénitence.

⁴⁷ *Inst.*, IV, 30, 6 & 8-10 : *Quidam uero [...] deprauati sunt ab itinere recto et caelestes litteras corruerunt, ut nouam sibi doctrinam sine ulla radice ac stabilitate componerent. Nonnulli autem falsorum prophetarum uaticinio illecti [...] exciderunt a doctrina Dei et traditionem ueram reliquerunt. Sed illi omnes [...] diuinum nomen et cultum per imprudentiam perdiderunt. Cum enim Phryges aut Nouatiani aut Valentiniiani aut Marcionitae aut Anthrophia ni seu quilibet alii nominantur, Christiani esse desierunt, qui Christi nomine amisso humana et externa uocabula induerunt.*

Christ, l'oint de Dieu et Dieu fait homme, comme Lactance l'a explicité et expliqué auparavant dans le même livre IV, qui crée, nous dit-il, au contraire de toutes les autres épithètes, celle *intérieure* et *divine* de *christianus*. C'est tout à la fois la dimension personnelle et spirituelle du croyant qui est ainsi, souligne-t-il, révélée par son nom. A cet égard, on peut relever qu'une certaine distance sépare encore Lactance de Tertullien, puisque le premier mettait sur le même plan, dans son argumentation, les noms des « sectes » philosophiques tirés du nom de leur fondateur et celui des chrétiens tandis que Lactance défend de manière radicale ce qui fait la spécificité du nom *christiani* par rapport aux autres noms⁴⁸. Seulement, comme nous l'avons dit d'emblée, pour surprenant que cela soit, les occurrences du terme s'avèrent extrêmement rares dans l'apologie lactancienne. En revanche, il en est un que Lactance privilégie entre tous pour désigner les chrétiens par différenciation d'avec les païens, c'est celui de *iusti*.

Caractéristique des conditions mêmes d'émergence du genre apologétique, il convient de souligner d'abord que la dimension polémique du propos s'exerce de manière relativement appuyée chez l'auteur. C'est ainsi que nous avons fait allusion au fait que Lactance s'en prend violemment, au début du livre V, à un philosophe mais aussi à un gouverneur parce que d'après lui, tous deux, à travers leurs écrits, ont contribué à ce que soit décidée la dernière vague des persécutions anti-chrétiennes⁴⁹. Les passages sont trop nombreux pour être relevés ici, où l'on rencontre en tout cas, parce que les chrétiens se présentent comme les victimes de persécuteurs cruels, de calomnieurs, ou parce que l'apologiste invalide les cultes païens eux-mêmes pour la cruauté de leurs pratiques sacrificielles, le motif inverse des païens entendus comme *iniusti*. L'on peut néanmoins alléguer tel passage où Lactance affirme qu'« il n'est pas difficile d'expliquer pourquoi les adorateurs des dieux ne peuvent être bons et justes⁵⁰ » tandis qu'il déclare que les « justes < sont > les adorateurs de Dieu »⁵¹, et « la justice n'est rien d'autre que le culte pieux qui nous rattache au Dieu unique »⁵². De même, l'auteur des *Institutions divines* qui, en expliquant le titre donné à son œuvre, a mis en valeur, dès le prologue, l'ambition qui est la sienne d'écrire tout autre chose qu'un traité de droit appliqué aux problèmes « d'écoulement des eaux » et autres de ce genre⁵³, remet-il radicalement en

⁴⁸ Cf ci-dessus p. 7.

⁴⁹ Cf. *Inst.*, V, 2 & 3.

⁵⁰ *Inst.*, V, 10, 15 : *Nec est difficile docere cur deorum cultores boni et iusti esse non possint.*

⁵¹ *Inst.*, II, 15, 3 : *Iustos autem, id est cultores Dei...*

⁵² *Inst.*, V, 7, 2 : *iustitia est, quae nihil aliud est quam di unici pia et religiosa cultura.*

⁵³ Cf. *Inst.*, I, 1, 12 : « e » si certains prud'hommes et certains arbitres d'équité, écrit-il, ont composé et édité des *Institutions de Droit civil* pour arranger les procès et les conflits des citoyens en désaccord, combien faisons-nous œuvre meilleure et plus droite en écrivant un traité d'*Institutions divines*, dans lequel nous parlerons non

question le fait que puissent un jour être «justes» ceux qui «réservent leur respect aux institutions humaines»⁵⁴.

D'un autre côté, parce que l'apologiste a voulu renfermer « toute la substance de la doctrine » chrétienne, nous l'avons dit, il est important de considérer les *Institutiones divines* dans toute l'ampleur de leur mouvement, qui correspond au dessein de l'œuvre, et donc être attentif à ce qu'elle énonce aussi de manière positive. En l'occurrence, il s'agit être attentif à la dimension protreptique qu'elle comporte également, comme toute apologie, autrement dit au fait qu'elle est une invitation à la conversion⁵⁵. Et à ce point de nos observations, c'est bien en fonction de cette finalité, pensons-nous, qu'il reste à interpréter la dernière des très rares occurrences du terme *christiani* que nous nous avons pris soin d'observer plus haut, et que l'on rencontre au livre VII et dernier livre de cette somme apologétique. Du fait de sa rareté, cet emploi n'est pas neutre, il est donc pertinent de nous demander ce qui justifie que Lactance l'ait employé ici. Or l'on peut sans risque considérer que, dans la mesure où il couronne son œuvre en ouvrant la perspective eschatologique du christianisme, il s'impose à l'apologiste d'affirmer le caractère doctrinal de son message religieux, dont il souligne à ce moment qu'il n'a pas encore été révélé à tous :

C'est la doctrine des saints prophètes, que nous suivons, chrétiens ; elle est notre sagesse, que dénigrent comme une vanité stupide ceux qui honorent des objets fragiles ou pratiquent une vaine philosophie [...] Et il faut que le mystère soit tout particulièrement et très fidèlement maintenu réservé et caché par nous qui portons le nom de la foi⁵⁶.

En dehors de cet emploi très spécifique de *christiani* au livre VII, c'est bien toute l'histoire du salut jusqu'à la promesse chrétienne de l'immortalité qui est déroulée par Lactance dans ses *Institutiones divines* et donc, à travers l'appellation des chrétiens comme *iusti* tout au long de l'œuvre, l'invitation faite aux *iniusti* d'entrer dans cette histoire. En dehors de la dimension polémique que servent les noms antagonistes de *iusti* et *iniusti*, il y a un usage positif des termes qu'il est donc également important d'appréhender.

pas de gouttières, d'écoulement des eaux, ou de revendication de propriété, mais d'espoir, de vie, de salut, d'immortalité, de Dieu, cela pour apaiser l'effet des superstitions porteuses de mort et des erreurs les plus avilissantes. *Et si quidam prudentes et arbitri aequitatis Institutiones ciuilibus compositas ediderunt, quibus ciuiliu[m] dissidentiu[m] lites contentionesque sopirent, quanto melius nos et rectius Diuinas Institutiones litteris persequemur, in quibus non de stillicidiis aut aquis arcendis aut de manu conserenda, sed de spe, de uita, de salute, de immortalitate, de Deo loquemur, ut superstitiones mortiferas erroresque turpissimos sopiamus.*

⁵⁴ *Inst.*, VI, 9, 6 : *num idcirco iusti erunt, quia parent institutis hominum...* C'est nous qui soulignons.

⁵⁵ Cf. not. A. Van den Hoek, «Apologetic and Protreptic Discourse in Clement of Alexandria», dans A. Wlosok *et alii* (dir.), *op. cit.* note 8, p. 69-93 ; discussion p. 94-102.

⁵⁶ *Inst.*, VII, 26, 8-9 : *Haec est doctrina sanctorum prophetarum, quam Christiani sequimur, haec nostra sapientia, quam isti qui uel fragilia colunt, uel inanem philosophiam tumentur, tamquam stultitiam uanitatemque derident [...] Abscondi enim tegique mysterium quam fidelissime oportet, maxime a nobis, qui nomen fidei gerimus.*

Il faut revenir pour cela aux conditions historiques du discours de Lactance, à l'horizon d'attente nouveau qu'il nous a semblé devoir imaginer nous-mêmes pour un chrétien en ce début du IV^e siècle. Le point crucial, on l'a dit, est celui de l'inscription terrestre du christianisme aux dimensions de l'espace politico-religieux de Rome et son empire, espace idéologique d'universalité, avons-nous souligné, prégnant dans sa relation première au paganisme, mais dont la relation au christianisme se trouve alors en jeu et l'objet d'une nouvelle conceptualisation pour que l'on puisse penser chrétiennement l'universalité humaine terrestre d'avant la Parousie. Or il y a lieu de souligner, à cet égard, que le thème de la justice appartenait lui-même à l'idéologie politico-religieuse romaine évoquée plus haut, et qui, pour avoir été initialement conçue par Cicéron, sur le plan philosophique, et Auguste, sur le plan institutionnel, avait justifié l'impérialisme de Rome comme agent de la justice universelle sur terre⁵⁷.

Sans pouvoir approfondir ici cette difficile et vaste question, il nous semble avéré, en tout cas, qu'à ce point de rencontre possible avec son interlocuteur païen, et peut-être aussi en fonction d'un atavisme qui lui était aussi propre, l'apologiste a voulu exploiter et a exploité de manière fondamentale l'enseignement des Ecritures selon lesquelles l'histoire du salut est elle-même celle de l'exercice de la justice de Dieu⁵⁸. Et c'est en raison de l'importance du thème, sans doute, que on peut comprendre la permanence du motif dans les *Institutiones divines* : c'est déjà le titre, avons-nous souligné, qui l'illustre ; c'est le Christ, au livre IV, qui est présenté par Lactance comme le *doctor iustitiae*, le *magister iustitiae*, venu sur terre pour former les hommes à la justice⁵⁹ ; c'est enfin le livre V, intitulé *De iustitia*, qui traite du fondement divin de la loi du monde et dont la représentation sociale est développée dans le deuxième volet du livre VI, *De uero cultu*, qui forme diptyque avec lui⁶⁰.

⁵⁷ Voir J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Rome (Ecole française de Rome), 1988 ; B. Colot, « La 'Victoire' du christianisme : un transfert politico-religieux d'après la pensée de Lactance », *Interférences Ars Scribendi*, (revue en ligne) numéro 4, 2006.

⁵⁸ Nous parlons de son propre « atavisme », parce que Lactance ne se convertit au christianisme qu'à un âge avancé, à une cinquantaine d'années seulement, et que la mentalité de son interlocuteur peut tout simplement avoir été la sienne durant une grande partie de sa vie. Soulignons d'autre part que nous n'avons aucunement fait intervenir dans notre étude l'élément judaïque qui appartient pourtant au propos de Lactance, introduit à la fois par ses considérations sur les Ecritures et sur le peuple juif, alors que le thème de la justice est à n'en pas douter un thème commun dans le débat que Lactance entretient avec ses interlocuteurs juifs placés en arrière-plan.

⁵⁹ Ainsi *Inst.*, IV, 25, 2 : *iustitia... nulla esset in terra, doctorem misit quasi uiuam legem, ut nomen ac templum nouum conderet, ut uerum ac pium cultum per omnem...* Cf *Inst.*, IV, 16, 4 : *ipse uirtus et ipse iustitia est descendit ut eam doceret hominemque formaret.*

⁶⁰ *Inst.*, VI, 12, 16 : *iustorum opus est alere pauperes.* Sur le thème de la justice à pratiquer ici-bas, cf. not. *Is.*, LVI, 1 ; *Mt.*, V, 6, 10 ; Jérôme, *Commentarium in euangelium Matthei*, XXVI, 34 : *ut sub hoc exemplo numquam nos satis iustos, sed semper esurire iustitiae opera intelligamus.* Sur la construction en diptyque des livres V et VI, voir ci-dessus note 9.

De ce fait, même si le livre VII porte une caractérisation doctrinale affirmée, comme le terme de *christiani* la fournit, et intangible, comme l'orientation de toutes les *Institutiones divines* l'indique, qui s'achèvent sur la perspective eschatologique de l'immortalité chrétienne⁶¹, le remarquable est que Lactance continue de décliner à l'attention de ses interlocuteurs païens le motif récurrent de la justice, où les chrétiens sont non seulement appelés *iusti* mais finissent même par être représentés comme le *iustus populus*. Sous le terme général et symboliquement partagé de *iusti*, Lactance se voyait ainsi en mesure d'effacer les antagonismes :

[...] parce que le peuple de Dieu, qui rassemble toutes les langues, séjourne dans tous les pays et subit leur domination, il est nécessaire que toutes les nations, c'est-à-dire toute la terre, <qui est gouvernée par Rome>, soient frappées par les fléaux célestes pour que soit libéré le peuple juste et fidèle de Dieu⁶².

De Tertullien à Lactance, les conditions historiques dans lesquelles chacun a conçu et élaboré son apologie ont significativement changé. Un chrétien de la fin du II^e siècle ou encore du siècle suivant, lorsqu'il clamait « *christianus sum* » vivait sa spiritualité sur le mode de l'extranéité, affirmant certes son entière loyauté vis-à-vis du pouvoir politique mais dans la mesure aussi où ce pouvoir était considéré comme simple péripétie terrestre. Au début du IV^e siècle, et avant qu'à son tour, dans le cadre historique nouveau instauré alors, l'évêque Augustin prenne soin de redéfinir ce qui relevait des péripéties de l'histoire et ce qui relevait de la temporalité de Dieu, un chrétien comme Lactance s'est employé, pour sa part, à penser à la fois Rome et le christianisme. Autrement dit, à ce qu'on puisse se dire *romanus*, en se disant *christianus*, plus ou, du moins, aussi légitimement qu'un païen lui-même – pour qui cela apparaissait incompatible. Dans cette entreprise de conquête pour ainsi dire parallèle à la conquête du pouvoir entreprise par l'empereur converti Constantin, rendue nécessaire du fait de la perception nouvelle de la durée du christianisme dans le monde, de l'impasse à laquelle aboutissait à cet égard la pratique politique des persécutions et de la prégnance de l'idéologie

⁶¹ Cf. Ch. Ingreneau, « Lactance et la justice : du livre V au livre VI des *Institutiones divines* », *Autour de Lactance, Hommages à Pierre Monat*, Besançon, 2003, p. 43-52, laquelle reprend notre idée de diptyque mais pour ne s'attacher qu'à la dimension spirituelle et eschatologique du thème de la justice. Or déjà A. L. Fisher, « Lactantius'ideas relating christian truth and christian society », *Journal of the History of Ideas*, 43, 1982, p. 355-377, en analysant le thème de l'Age d'or qui apparaît chez l'apologiste comme symbole d'un âge de justice, insistait sur la valeur sociologique que lui donne Lactance au livre V avant sa valeur eschatologique au livre VII.

⁶² *Inst.*, VII, 15, 5 [...] *quia populus dei ex omnibus linguis congregatus apud omnes gentes commoratur et ab his dominantibus premitur, necesse est uniuersas nationes id est orbem totum caelestibus plagis uerberari, ut iustus et cultor dei populus liberetur*. L'incidente que nous avons introduite dans l'extrait provient d'un passage juste postérieur (*Inst.*, VII, 15, 11) qui permet d'éclairer de façon plus complète la pensée réelle de Lactance ; voir à ce sujet, O. Nicholson, « *Ciuitas que adhuc sustentat omnia : Lactantius and the city of Rome* », dans W.E. Klingshirn, M. Vessey (éd.), *The limits of ancient Christianity. Essays on late antique thought and culture in honor of R.A. Markus*, Ann Arbor, 1999, p. 7-25.

politico-religieuse de Rome pour se représenter l'universalité terrestre et son règne de justice, c'est le thème de la justice, d'inspiration divine, qui traverse continûment le propos de l'apologiste. Des questions d'ordre judiciaire et juridique que Tertullien traitait, mettant en lumière la manière quelque peu marginale selon laquelle les chrétiens occupaient leur place dans la collectivité politique et sociale du fait de leur engagement personnel dans leur communauté de foi, Lactance passe à un travail de philosophie juridique pour lequel, mieux que leur nom propre, c'est celui de *iusti* qui lui semble le mieux pouvoir « parler » des chrétiens et du christianisme aux païens. Il s'agissait, désormais, d'entrer dans la représentation d'un monde concevable autrement dans sa réalité universelle et terrestre, et qui fût à même d'être ordonné au seul devenir de l'eschatologie chrétienne.

Blandine Colot
CERIEC
EA 922