

## Une question de conscience ? *Tertullien et la défense de la liberté religieuse*



David  
Vopřada

La question de la liberté religieuse – qu’il s’agisse de pouvoir professer sa foi dans la vie quotidienne, de célébrer la liturgie ou de mener une vie chrétienne en accord avec sa conscience – reste pertinente aujourd’hui, en particulier dans les pays où elle a été supprimée pendant des décennies par des régimes totalitaires, notamment par le communisme. Bien que certains d’entre nous ne l’aient – heureusement – pas vécue directement, la violation de la liberté religieuse – et de la liberté en général – reste encore une question sensible. Bien que je n’aie moi-même été baptisé qu’en 1993, après la chute du rideau de fer, je suis néanmoins conscient d’avoir fait partie de l’Église en Tchéquie, qui a connu une persécution beaucoup plus marquée que dans les pays voisins comme la Pologne ou la Hongrie. En outre, je suis convaincu que l’Église sur le continent européen n’a, au cours de son histoire, probablement jamais joui d’autant de liberté que maintenant, et cela grâce notamment à son indépendance face au souverain ou au gouvernement. En effet, d’une part, l’Église est libre de choisir ses dirigeants et, d’autre part, les chrétiens peuvent célébrer la liturgie et diffuser publiquement leurs opinions sans danger, en participant notamment à des débats publics portant sur de nombreuses questions morales. Il en résulte que l’Église n’est pas persécutée en Europe et que, en même temps, nous pouvons considérer comme bénéfique le fait que toute la vie de la société ne soit pas régie par des attitudes morales et des dogmes chrétiens. Nous nous trouvons alors dans un espace de liberté que l’Église est appelée à défendre pour elle-même et pour les autres : la défense des libertés dans la société est aussi une des formes du double commandement de l’amour de Jésus.

L’Église primitive reste un lieu à partir duquel les chrétiens peuvent chercher à comprendre les réalités de la vie humaine et chrétienne afin d’inspirer à l’Église de futures orientations, que ce soit pour ses membres particuliers ou ses différentes communautés. En effet, les premiers chrétiens ont parfois connu la

persécution à un degré qui les a mis durement à l'épreuve. Eux aussi ont dû tester les limites de la liberté religieuse et rechercher comment vivre comme Dieu le veut et faire de leur vie un témoignage (ce que nous appelons le martyre) ; et de quelle manière ils doivent faire face à la persécution et au risque de la mort du fait de leur foi et de leur comportement religieux. Cependant les chrétiens d'Europe centrale qui ont survécu à la persécution communiste se souviennent de la difficulté à trouver les limites des relations, parfois ambiguës, entre l'Église et le régime : de la collaboration ouverte et motivée positivement ou négativement avec le gouvernement communiste aux divers compromis de la vie quotidienne, en passant par des prises de position radicales telles que « Dis non au diable<sup>1</sup> ! ». Dans un contexte différent, chez les premières générations de chrétiens qui ont embrassé une religion considérée par les autorités romaines comme une « superstition » illégitime, nous retrouvons la même quête : saisir la juste position de l'Église. À ses débuts, le christianisme a dû faire face à une situation dans laquelle la société, par ses dirigeants politiques, a tenté de diriger et de limiter la vie et les actions des chrétiens afin que ces derniers pratiquent leur culte de manière non ostensible et ne se distinguent pas du reste de la société. Lorsqu'avec des étudiants en théologie et en histoire nous lisons des textes chrétiens et païens des premiers siècles, les étudiants se sentent en terrain familier et s'écrient : « Ainsi, c'était déjà à l'époque comme aujourd'hui ! » Ils manifestent une sympathie évidente à l'égard des chrétiens et s'enthousiasment pour ces lectures : les textes des apologistes chrétiens – et parmi eux surtout Tertullien – ainsi que le récit des Actes et des Passions des premiers martyrs. Ces textes révèlent aux lecteurs d'aujourd'hui leur propre vision de la vie et leur permettent de les actualiser en y incorporant leurs propres expériences, désirs et espoirs.

Mais la culture antique et les manifestations de la vie des premiers chrétiens sont très éloignées de nous. Notre société fonctionne tout à fait différemment, comme en témoignent les relations qu'elle entretient avec ses différentes composantes, et les fonctions des différentes institutions ont également changé. Il existe, par exemple, une grande différence entre la perception de la famille dans l'Antiquité et la compréhension actuelle de la famille

1 Cette phrase a eu du retentissement surtout dans l'œuvre du prêcheur et chanteur dissident tchèque Svatopluk Karásek

qui est l'auteur de la chanson du même titre.

nucléaire. Durant l'Antiquité, la famille est caractérisée par les relations étroites qu'elle instaure à différents niveaux : relation avec la figure du père de famille, entre ses différents membres ; et relation entre elle dans son ensemble et le reste de la communauté et de la société ; alors que, à notre époque, la famille connaît une transformation sans précédent, et sa place dans la vie humaine et dans la société est plus individualiste que jamais.

Se raccrocher à la religion, embrasser le credo chrétien avait, pour les Romains, une signification très différente de celle d'aujourd'hui. Si dorénavant il s'agit d'un acte libre et décisif d'une personne qui est appelée en toute conscience à déclarer ses convictions religieuses, cependant l'homme de l'Antiquité – et il en aurait certainement été de même dans la culture européenne jusqu'au début de la période moderne – participait aux rituels religieux de sa communauté, lesquels étaient destinés à assurer la prospérité et la paix grâce à l'intervention des divinités protectrices à ses côtés. Perturber ces rituels par la non-participation ou par le désintérêt constituait une menace pour toute la communauté et il n'était pas du tout naturel – et parfois même impossible – qu'un individu change simplement de religion, car rejeter la religion de la communauté ou de sa propre famille revenait à les mettre en danger et à devenir un solitaire vulnérable et indéfendable. La liberté de religion – ou la possibilité d'agir à tout moment en accord avec sa propre conscience – n'était pour la majorité de la population de l'Empire romain que très relative, non seulement dans le cas des esclaves, mais aussi des affranchis ou des membres d'une famille dont le père n'acceptait pas telle appartenance religieuse.

*David  
Vopřada*

Dans cet article, nous examinerons successivement comment les Romains comprenaient la religion, pourquoi ils accusaient les chrétiens d'impiété et comment les chrétiens, notamment Tertulien, ont répondu à ces accusations.

## **Qu'est-ce que la religion pour un Romain ?**

De même qu'ils ne disposaient d'aucun contrôle sur les aléas de leur naissance (famille d'origine, lieu de naissance), les Romains ne pouvaient choisir ni leurs idoles domestiques, ni les dieux de leur village ou de l'Empire, ni les rituels qui leur étaient consacrés. Ils ne possédaient donc pas véritablement de religion personnelle, puisque seuls ceux qui n'étaient pas esclaves jouissaient de la liberté

et exerçaient leurs droits dans un Empire dont les citoyens étaient libres. En fait, seuls les philosophes pouvaient considérer la liberté comme un état intérieur, comme une condition qui libère l'homme de l'erreur, lui permettant de ne pas craindre les hommes ou les dieux<sup>2</sup>. En tout état de cause, la liberté d'un Romain libre de choisir sa propre religion avait ses limites. S'il était possible de se faire initier à divers cultes à mystères, cela était laissé à la décision personnelle de chacun, comme dans le cas d'Apulée et de son « âne d'or » Lucius qui furent initiés à plusieurs mystères<sup>3</sup>.

Cette perception collective de la religion en tant que révérence pour des dieux communs s'accompagnait d'une croyance à l'échelle de la société : l'Empire romain ne se considérait comme prospère que sous la protection des dieux. Dans l'Antiquité, les individus croyaient que le sort des nations était entre les mains des dieux, et les Romains se rangeaient eux-mêmes du côté des dieux ; Virgile a écrit que les Romains avaient reçu des dieux la mission de gouverner les nations, d'épargner les vaincus et de supprimer les orgueilleux. Il s'ensuit que ceux qui s'opposaient à l'Empire et aux valeurs gréco-romaines s'opposaient aussi aux dieux. Mais, pour les Romains, la religion signifiait avant tout le sacrifice : en cela seulement, ils se distinguaient des chrétiens. La religion romaine ne s'intéressait pas à la théologie, mais seulement à la pratique de rituels selon les coutumes ancestrales (*mos maiorum*). Comme les chrétiens ne pratiquaient pas de cultes similaires, ils n'étaient pas vraiment considérés comme observant une religion<sup>4</sup>. L'attitude romaine à l'égard de la pratique de ce *mos maiorum* se retrouve, par exemple, à l'époque de Marc-Aurèle chez Celse qui plaide pour le « passé » dans son pamphlet anti-chrétien<sup>5</sup>. Le problème pour Celse n'était pas les juifs, qui adoraient leur Dieu national par des sacrifices, mais les chrétiens, qui n'avaient pas réellement de religion parce qu'elle ne contenait pas de cultes<sup>6</sup>.

Il convient de rappeler que le droit romain ne connaissait pas d'infraction en matière d'appartenance religieuse, du moins jusqu'à la persécution de Valérien en 257, car même celle de Dèce

2 Voir SÉNÈQUE, *Ep.* 75, 18.

3 Voir APULÉE, *Met.* III 15 ; 4 ; XI 21, 8 ; 22, 5 ; 29, 4 ; *Apol.* 55, 8 ; Robert TURCAN, *L'« édit » de Milan (313) et la liberté religieuse dans l'Antiquité*, in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, 1 (2014), pp. 140-141.

4 Voir CICÉRON, *De nat. deorum* III 2, 5.

5 Voir ORIGÈNE, *Contra Celsum* I 14, 27.

6 Voir CICÉRON, *De nat. deorum* I 42, 117 ; II 3, 8 ; TURCAN, *L'« édit » de Milan*, 139.

en 249–251 ne visait pas directement les chrétiens, mais cherchait plutôt à unir religieusement la population de l'Empire par le sacrifice de tous les citoyens, et ce afin que la paix avec les dieux (*pax deorum*) puisse être restaurée<sup>7</sup>. À partir de l'empereur Auguste, l'empereur lui-même devient le grand prêtre et, en vertu de ce titre, le chef de la religion civile romaine. L'objectif de cette religion civile consistait à promouvoir la loyauté envers l'ordre politique romain, représenté par son chef souverain, l'empereur. Le culte impérial étant associé à l'empereur en tant qu'autorité souveraine, s'abstenir de participer à certains aspects du culte pouvait remettre en question la loyauté envers la souveraineté romaine. La « souveraineté » ou « domination » romaine (*maiestas*) était une valeur politique fondamentale qui était soutenue à l'époque de Tertullien par une série de lois et de décrets émis durant près de deux siècles. La loi de la souveraineté (*lex maiestatis*), qui a vu le jour sous la République romaine comme moyen de protéger la « souveraineté » du peuple romain en interdisant la trahison, a été étendue sous l'Empire pour criminaliser tous les discours et actes jugés hostiles à l'égard de l'empereur romain<sup>8</sup>.

En conséquence, il est difficile d'imaginer un lien plus étroit entre la religion et la politique. En définitive, pour les Romains, la religion chrétienne constituait une expression individuelle et neutre de la piété et de la volonté personnelle de distinguer clairement le sacré du profane. Cependant cette distinction n'existait pas pour les Romains ; la religion était normative, publique et politiquement contraignante : il s'agissait de la pratique correcte par toute la communauté du culte envers les divinités, qui garantissait la *pax deorum*. Tout ce qui n'entrait pas dans le cadre de cette notion de « religion publique » était défini juridiquement comme une *superstitio* qui était illégale précisément parce qu'elle interférait avec la pratique religieuse appropriée de la communauté humaine, sa *pietas* et sa *religio*. Le christianisme en tant que *superstitio* ne possédait donc pas une connotation neutre, mais négative<sup>9</sup>.

7 Voir Robert TURCAN, « Lois romaines, dieux étrangers et "religion d'État" », dans Ouranopolis. La vocation universaliste de Rome, Paris 2011, 147-159. Marta SORDI, *I rapporti fra il cristianesimo e l'impero dai Severi a Gallieno*, in ANRW II, 23, 1, Berlin-New York 1979, 340-374.

8 Jed W. ATKINS, « Tertullian on "the freedom of religion" », dans Polis 37 (2020), 170.

9 CICÉRON, *De nat. deorum* et *De legibus*, ouvrages auxquels l'*Apologeticum* se réfère fréquemment.

## L'impiété chrétienne

À la *religio* ou « religion dûment reconnue » s'oppose la « superstition » (*superstitio*) qui est étrangère à la tradition et aux coutumes ancestrales (*mos maiorum*) et qui menace toujours de faire fuir les esprits favorables aux Romains. En effet, Marc-Aurèle a jugé nécessaire de légiférer contre ceux qui terrorisent les hommes par des superstitions et le juriste Paulus s'en est pris aux « religions inconnues » qui troublent l'esprit. Il s'agit évidemment de superstitions, puisqu'elles sont « nouvelles », c'est-à-dire contraires à « l'usage et la raison<sup>10</sup> ».

Pour les Romains, la *superstitio* est souvent attribuée à des « fous locaux » et est considérée comme une croyance irrationnelle. Dans la compréhension romaine de la *religio* et de la *superstitio*, la « superstition » peut être vue comme prise dans une antithèse entre l'ordre et le chaos, ce dernier apportant la maladie psychique<sup>11</sup>. La *superstitio*, selon les auteurs romains de l'âge d'or, donne lieu à des idées délirantes « bonnes seulement pour les vieilles femmes » et outrage les dieux<sup>12</sup>. Selon Tite-Live, par exemple, elle entraîne presque toujours une importante crise morale de la communauté, qui conduit à son désastre sous la forme de maladies physiques et mentales contagieuses : il donne l'exemple des Bacchanales de 186 av. J.-C., qui s'écartaient du *mos maiorum* en se dégradant en transgressions qui offensaient également le dieu Bacchus ou Dionysos<sup>13</sup>.

Les chrétiens ont choisi une moralité impie (*asebeia*) et se sont battus contre les dieux, si bien qu'il était juste de punir les fidèles<sup>14</sup>. Pline le Jeune décrit les chrétiens de Bithynie comme pratiquant une superstition pervertie (*pravam*) qui ne connaît pas la paix et qui n'a pas les caractéristiques de la religion au sens où les anciens l'entendaient ; or, l'adjectif *prava* qui caractérise la *superstitio* des chrétiens de Bithynie est également associé au nom *religio*,

10 Dig. XLVIII 19, 30 ; Sent. V 21, 2.

11 Voir CICÉRON, *De nat. deorum* I 17, 45 ; 42, 117 ; II 28, 71-72 ; *De divinatione* II 39, 81 ; 60, 125 ; 72, 148-149 ; HORACE, *Sat.* II 3, 79-80.

12 Voir CICÉRON, *De nat. deorum* II 28, 70 ; Sénèque, *De clementia* II 3.

13 TITE-LIVE, *Ab Urbe condita* IV 30, 9 ; VI 5, 6 ; VII 2, 3 ; Turcan, *L'« édit » de Milan*, pp. 138-139.

14 Voir EUSÈBE, *Praep. evang.* I 2 ; Markus MERTANIEMI, "From Superstitio to Religio Christiana", dans *The Faces of the Other: Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the Later Roman World*, éd. M. Kahlos et al., Turnhout 2011, p. 141.

expression que Tite-Live utilisait à propos des Bacchanales en 186 av. J.-C., assimilant ainsi les méfaits des chrétiens aux actions déjà condamnées des anciennes Bacchantes. Pline le Jeune qualifie aussi les chrétiens de « fous », la folie (*amentia*) étant étroitement associée à la *superstitio*<sup>15</sup>. Nous retrouvons la même idée chez Suétone : les chrétiens pratiquent « une *superstitio* inhabituelle et pernicieuse<sup>16</sup> », ce à quoi Tacite ajoute que le christianisme est une *exitiabilis superstitia*, c'est-à-dire une « superstition mortelle » responsable de la catastrophe (*flagitia*) qui s'est abattue sur Rome<sup>17</sup>.

Le plus ancien récit de la mort d'un chrétien, la *Passion de Polycarpe*, donne une idée de la façon dont l'Empire romain considérait la « perversité » des chrétiens. Dans ce texte, le proconsul demande au vieux Polycarpe de crier en direction des chrétiens : « À mort les impies ! », c'est-à-dire ceux qui n'adorent pas les dieux communs. Polycarpe, cependant, renvoie immédiatement cette accusation aux païens : « Alors Polycarpe jeta un œil sombre sur cette populace de païens massée dans le stade, et pointa sa main vers elle. Puis il soupira et, les yeux levés au ciel, il dit : "À bas les impies !" »<sup>18</sup>. Le lecteur d'aujourd'hui est alors frappé par l'ironie presque humoristique avec laquelle le même mot « impiété » est appliqué à des populations opposées.

David  
Vopřada

## Tertullien et la défense du christianisme au nom de la liberté

La liberté de religion n'a donc pas la même signification pour les anciens et pour les peuples modernes. Les deux mondes politiques et religieux sont assez nettement séparés : dans l'Antiquité, la religion était liée à la politique dans la mesure où les hommes politiques étaient les représentants officiels du culte. Le problème n'était pas d'adorer d'autres dieux que ceux recommandés par le culte de l'État ou de la cité – bien qu'il ait existé là aussi des restrictions claires –, mais précisément de ne pas adorer ces divinités de l'État ou de la cité et d'éviter leurs cultes. Il était inconcevable pour l'homme antique de laisser les citoyens croire en ce qu'ils voulaient : ou plutôt cela était concevable, mais il fallait que les bons rites soient exécutés correctement et, pour cela, la religion des citoyens était très importante.

15 PLINE, *Ep.* X 96, 4 et 8.

16 SUÉTONE, *Nero* 16, 3.

17 TACITE, *Ann.* XV 44, 5.

18 *Martyrium Polycarpi* 9, 2.

La conception romaine de la liberté exige qu'une personne ne soit pas soumise à la volonté arbitraire d'une autre. Puisque ce « seigneur » (*dominus*) peut à tout moment forcer ses sujets à agir selon son bon vouloir – aussi bien intentionné soit-il –, ceux-ci restent dans un état de dépendance à son égard et ne sont donc pas libres<sup>19</sup>. Dans ce sens, le concept de « liberté » est enraciné dans les traditions républicaines romaines, valorisant l'État de droit et le bien du peuple<sup>20</sup>, mais impliquant l'exigence de l'égalité de ses membres devant la loi, les droits civils et l'assurance que l'autorité politique converge vers le bien commun<sup>21</sup>. En plus de ses conquêtes, l'Empire romain était également fier d'avoir admis dans son panthéon un certain nombre de dieux vénérés par les peuples conquis. L'adoption de ces dieux étrangers devait à son tour devenir un symbole de la puissance romaine et une expression cosmopolite de l'Empire<sup>22</sup>.

Or c'est à ce propos que Tertullien conteste les lois injustes qui interdisent aux chrétiens d'adorer et d'honorer leur Dieu : « Nous sommes les seuls, dit-il, à qui l'on refuse le droit de posséder une religion à nous. [...] chez vous [Romains], il est permis d'adorer tout, hors le vrai Dieu, comme s'il n'était pas plutôt le Dieu de tous, celui à qui nous appartenons tous<sup>23</sup>. » Tertullien a ainsi formé, à la fin du deuxième siècle, le tout premier concept qui allait devenir crucial pour l'histoire ultérieure du christianisme et de la société européenne dans son ensemble, celui de « liberté de religion<sup>24</sup> » :

Que l'un soit libre d'adorer Dieu et l'autre Jupiter ; que l'un puisse lever ses mains suppliantes vers le ciel, et l'autre vers l'autel de la Bonne Foi ; qu'il soit permis à l'un de compter les nuages en priant (si vous croyez qu'il le fait), et à l'autre les panneaux des lambris ; que l'un puisse vouer à son Dieu sa propre âme, l'autre la vie d'un bouc ! Prenez garde, en effet, que ce ne soit déjà un crime d'irrégion 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

19 Jed W. ATKINS, « Non-Domination and the libera res publica in Cicero's Republicanism », in *History of European Ideas* 44 (2018), pp. 756-73.

20 Q. SKINNER, « A Third Concept of Liberty », dans *Proceedings of the British Academy* 117 (2002), pp. 237-68.

21 Jed W. ATKINS, *Roman Political Thought*, Cambridge 2018, p. 57.

22 Voir TERTULLIEN, *Apol.* 24, 7 – 25, 17.

23 TERTULLIEN, *Apol.* 24, 9-10 ; Rodrigue BÉLANGER, « Le plaidoyer de Tertullien pour la liberté religieuse », dans *Sciences Religieuses* 14 (1985), p. 288.

24 P. GARNSEY, *Religious Toleration in Classical Antiquity*, dans *Persecution and Toleration*, éd. W. J. Sheils, Oxford 1984, pp. 1-27.

d'honorer qui je veux honorer, pour me forcer d'honorer qui je ne veux pas honorer ! Il n'est personne qui veuille des hommages forcés, pas même un homme<sup>25</sup>.

Mais qu'entend Tertullien par cette expression qu'il utilise pour défendre les chrétiens du tournant et du début du troisième siècle ? Tertullien avertit les Romains que, en privant les chrétiens de leur liberté religieuse, ils risquent de pécher contre la religion. Forcer la religion est donc pour lui une transgression contre la religion elle-même, puisque le sacrifice nécessite le consentement du cœur, qu'un chrétien contraint de sacrifier aux idoles ou à un empereur déifié ne peut donner<sup>26</sup>. Mais il n'est pas opposé au règne de l'empereur lui-même ; sur la base des écrits néotestamentaires, il est convaincu que l'autorité de l'empereur découle de Dieu, le Seigneur suprême (*dominus*)<sup>27</sup>. Pour Tertullien, le problème de la liberté ne se pose que lorsque l'empereur abuse de l'autorité que lui confère Dieu. L'exercice du pouvoir fait la différence entre un régime civil (*dominatio civilis*), dans lequel le dirigeant et l'appareil d'État font bon usage de leur autorité, et un régime tyrannique (*dominatio tyrannica*), où l'exercice de cette autorité est moralement mauvais<sup>28</sup>.

David  
Vopřada

## La défense des chrétiens par Tertullien

La défense par Tertullien de la conscience des chrétiens repose donc sur le principe romain traditionnel de la protection des droits civils contre un gouvernement tyrannique. Il soutient que les citoyens ont le droit d'être libérés de l'ingérence arbitraire des magistrats parce qu'ils suivent les impératifs de leur conscience concernant leur relation et leurs obligations envers le divin. Forcer quelqu'un à agir contre sa volonté est incompatible avec le respect de la liberté de la personne : un chrétien est une personne libre aux yeux de l'empereur<sup>29</sup> et contraindre un homme libre à sacrifier serait injuste :

Mais, si l'on pressait des hommes libres d'offrir un sacrifice malgré eux, cela passerait facilement pour inique, car, ailleurs aussi, on prescrit la bonne volonté pour une cérémonie de culte ; et, assurément, on trouverait ridicule qu'un homme fût contraint par un

25 TERTULLIEN, *Apol.* 24, 5-6.

28 ATKINS, *Tertullian*, p. 149.

26 TURCAN, *L'« édit » de Milan*, p. 141.

29 TERTULLIEN, *Apol.* 34, 1.

27 Voir TERTULLIEN, *Apol.* 33, 1-2.

autre d'honorer des dieux qu'il devrait, par intérêt, apaiser de lui-même, car cet homme n'aurait plus le droit de dire au nom de la liberté : « Je ne veux pas, moi, que Jupiter me soit propice ! De quoi te mêles-tu<sup>30</sup> ? »

Les différentes communautés religieuses possèdent, concernant la manière de servir leur divinité, des théories et des pratiques différentes, lesquelles façonnent et forment ensuite la conscience des individus de ces communautés de différentes manières. De même, la conscience des chrétiens et non-chrétiens était aussi formée de manière différente. Un exemple notable de différence entre les chrétiens et les non-chrétiens concerne le traitement des personnes considérées comme handicapées : la pratique romaine consistait à exposer, aux yeux de tous, les enfants handicapés ou à les tuer, ce envers quoi les Romains, selon les sources littéraires, exprimaient de la peine et non de la honte ou de la culpabilité ; tandis que les chrétiens considéraient cette pratique comme un « meurtre illégal<sup>31</sup> ». En outre, Tertullien soutient que les chrétiens en tant que communauté rejettent les jeux publics parce que ceux-ci partagent l'idée que de tels jeux sont une forme de culte païen idolâtre<sup>32</sup>.

Et c'est cette contradiction que Tertullien cherche à résoudre : comment les juges romains doivent-ils procéder pour préserver la justice générale lorsque les membres de différentes communautés sont liés par leur conscience à des désaccords sur ce qui est bon et juste ? Dans ce cas, comment les décisions des juges peuvent-elle contraindre<sup>33</sup> ? Tertullien part de l'accusation selon laquelle les chrétiens sont impies parce qu'ils refusent de participer aux rituels païens et au culte impérial. Mais il accuse immédiatement les magistrats romains d'agir illégalement non seulement en privant les chrétiens de leur liberté, mais aussi en imposant leur « pouvoir » et leur « domination injuste<sup>34</sup> ». Par cette attitude envers les chrétiens, les magistrats romains deviennent des tyrans qui ne respectent pas leur propre conception de la liberté civile<sup>35</sup>. Tertullien expose alors aux magistrats romains leurs propres auteurs classiques – Cicéron, Salluste et Tacite – qui pensent que les

30 TERTULLIEN, *Apol.* 28, 1.

31 TERTULLIEN, *Apol.* 9, 6. Pour l'exposition des enfants handicapés, voir W. V. HARRIS, « Child Exposure in the Roman Empire », dans *Journal of Roman Studies* 84 (1994), pp. 1-22.

32 TERTULLIEN, *Apol.* 38, 4.

33 ATKINS, *Tertullian*, p. 164.

34 ATKINS, *Tertullian*, pp. 150 s.

35 TERTULLIEN, *Apol.* 4, 4.

## Thème

citoyens perdent leur liberté à partir du moment où un tiers commence à les contrôler arbitrairement en devenant leur tyran<sup>36</sup>.

Dans son argumentation, Tertullien relève l'incohérence du comportement des Romains à l'égard des chrétiens afin de rejeter sur les magistrats l'arbitraire de leur accusation, qui est la marque d'un régime tyrannique. En l'absence d'une loi juste et universellement applicable, les chrétiens étaient à la merci de l'empereur ou de l'administrateur local<sup>37</sup>. Tertullien cite la correspondance de Pline le Jeune, gouverneur de Bithynie, avec l'empereur Trajan, dans laquelle il est question de la manière de traiter les chrétiens. Dans son rescrit, Trajan ordonne que les chrétiens ne soient pas activement persécutés, mais qu'ils soient accusés, qu'ils avouent être des chrétiens et qu'ils soient punis pour leur appartenance au christianisme<sup>38</sup>. Tertullien estime que ce décret est confus et contradictoire : « Oh ! l'étrange sentence, illogique par nécessité ! Elle dit qu'il ne faut pas les rechercher, comme s'ils étaient innocents, et elle prescrit de les punir, comme s'ils étaient criminels ! ». Ce comportement des Romains vis-à-vis des chrétiens souligne le caractère arbitraire des lois de l'empereur : « Si tu les condamnes, que ne les recherches-tu pas aussi ? Si tu ne les recherches pas, pourquoi ne les absous-tu pas aussi<sup>39</sup> ? ». Tertullien considère également comme relevant de l'arbitraire procédural le fait de contraindre les chrétiens arrêtés à avouer, lors d'interrogatoires, leur impiété<sup>40</sup>. Mais, alors que la torture était appliquée aux criminels en vue de leur faire avouer leur crime, dans le cas des chrétiens, son but était, au contraire, de leur faire nier qu'ils étaient chrétiens afin qu'ils ne soient pas condamnés. Là encore, cette divergence est liée à l'arbitraire ainsi qu'à l'absence d'égalité des citoyens devant la loi, égalité qui est caractéristique de l'État de droit<sup>41</sup>.

David  
Vopřada

## Les Romains impies

La coercition religieuse est injuste pour les personnes libres qui, dans le contexte juridique et politique romain, étaient uniquement des citoyens romains ou des affranchis, par opposition aux esclaves ; en conséquence, nous ne pouvons pas dire que Tertullien défende le droit naturel de l'homme à la liberté de religion<sup>42</sup>. Il est

36 TERTULLIEN, *Apol.* 2, 14 ; 4, 9. Voir aussi SALLUSTE, *Catil. consp.* 6, 7 ; CICÉRON, *De republica* I 44 ; III 23.

37 ATKINS, *Tertullian*, pp. 154 s.

38 Voir PLINE LE JEUNE, *Ep.* X 96-97 ; Tertullien, *Apol.* 2, 6-7.

39 TERTULLIEN, *Apol.* 2, 8.

40 TERTULLIEN, *Apol.* 2, 10.

41 TERTULLIEN, *Apol.* 2, 8.

42 *Dig.* I 5, 3.

légalement possible de restreindre les privilèges civils dans certaines circonstances, mais ceux-ci ne peuvent pas être entièrement retirés à un citoyen, car son état civil serait nié et il serait placé au même niveau que les esclaves. Ainsi, selon Tertullien, permettre à toute personne d'honorer telle divinité conformément à sa propre volonté signifie respecter ses droits et privilèges fondamentaux, sur lesquels repose son statut civil et juridique.

Mais Tertullien met à mal le mode de pensée romain lorsque, dans l'*Apologétique*, il ridiculise les magistrats qui veulent accuser les chrétiens de « mauvaise pratique » (*irreligio*) et d'impiété (*irreligiositas*), et qui, dans leur volonté de préserver la fidélité à la religion romaine, entravent la liberté de culte des chrétiens, ce qui est une manifestation de mauvaise pratique religieuse, un défaut de religion, c'est-à-dire une *irreligio*. Imposer sa propre volonté aux autres et les priver de leur liberté constitue donc non seulement une forme injuste de gouvernement mais aussi l'impiété elle-même. Puisque le concept romain de religion est intrinsèquement lié à la justice, les actions des fonctionnaires romains sont injustes et ne constituent donc pas une expression de la religion, mais plutôt de l'usage impropre de cette religion, d'irrégiosité<sup>43</sup>. Comme nous l'avons déjà vu, Polycarpe, une trentaine d'années avant Tertullien, accusait de la même manière la population de Smyrne d'impiété.

Pourtant, selon Tertullien, la liberté de professer une religion particulière n'est pas un droit naturel de l'homme, mais du citoyen ou de l'affranchi, à qui la liberté et les privilèges lui étant associés ne peuvent être arbitrairement retirés. La pratique d'un culte selon la conscience d'un homme libre fait donc partie, d'après Tertullien, de cette liberté qu'aucune autorité civile ne peut lui enlever sans violer son statut d'homme libre<sup>44</sup>. Mais, en même temps, Tertullien brouille un peu la frontière entre les citoyens et les affranchis, même si les deux populations différaient du point de vue de leur statut juridique<sup>45</sup>, et donc, même si, pour lui, la liberté religieuse n'est pas un droit naturel de l'homme, néanmoins, sa pensée s'oriente déjà vers l'universalité de la liberté religieuse pour tous les habitants de l'Empire, laquelle ne concerne pas seulement la liberté de pratiquer sa propre religion, mais aussi de ne pas participer à la religion romaine – et même de la critiquer.

43 ATKINS, *Tertullian*, pp. 166-68.

45 TERTULLIEN, *Apol.* 35, 8.

44 Voir également W. W. BUCKLAND, *The Roman Law of Slavery*, Cambridge 1970, p. 427.

## La question de la conscience

Finalement, Tertullien cherche à protéger les actions des chrétiens liées à leur conscience en invoquant le dernier mécanisme romain traditionnel important pour limiter la domination tyrannique : les droits civils<sup>46</sup>. Ce faisant, il continue d'adapter l'idée de gouvernement comme « non-domination » en affirmant que son application exige que les citoyens et les sujets loyaux aient le droit d'être libres de toute interférence arbitraire des magistrats lorsqu'ils suivent ce que leur dicte leur conscience concernant leurs devoirs envers Dieu<sup>47</sup>.

Selon Tertullien, la conscience est en définitive le terrain sur lequel chrétiens et païens peuvent se rencontrer, car elle est aussi leur « connaissance commune » (*con-scientia*). Tertullien – qui estime que les juges romains païens, parce qu'ils sont mal informés sur le christianisme, sont incapables de juger équitablement les chrétiens – décide de les instruire sur le christianisme afin qu'ils puissent juger sur la base d'une véritable « conscience » – c'est-à-dire d'une « connaissance commune » de ce qui est juste –, de façon à éviter tout soupçon d'injustice à l'égard de ceux qu'ils sont tenus de traiter avec justice<sup>48</sup>. Cette stratégie éducative apparaît dans la seconde moitié de son *Apologétique* où il traite de l'accusation de trahison des chrétiens. Tertullien cherche notamment à clarifier les fausses idées des non-chrétiens sur la nature des conventions chrétiennes<sup>49</sup> et sur les engagements des chrétiens envers une vie politique, sociale et économique commune :

Nous [chrétiens] protestons et nous en appelons de vous-mêmes [Romains] à votre conscience : que celle-là nous juge, que celle-là nous condamne, si elle peut nier que tous vos dieux étaient des hommes ! Et si elle aussi le nie, elle sera confondue par vos propres monuments de l'antiquité, de qui elle tient la connaissance des dieux : en effet, les villes où les dieux sont nés, et les pays où ils ont laissé des traces de leurs œuvres, où l'on montre même leurs tombeaux, rendent témoignage jusqu'à nos jours<sup>50</sup>.

Si Tertullien associe la conscience à un tribunal supérieur, il ne suggère pas pour autant qu'elle constitue une autorité suprême ; il

46 ATKINS, *Roman Political Thought*, pp. 48 et 67.

47 ATKINS, *Tertullian*, pp. 165-167.

48 TERTULLIEN, *Apol.* 1, 3-6.

49 TERTULLIEN, *Apol.* 39.

50 TERTULLIEN, *Apol.* 10, 3 s. ; voir aussi 31, 3 ; 32, 1 ; 42, 1-3.

ne conçoit ni qu'elle puisse fonctionner indépendamment de la vérité ni qu'elle ne nécessite aucune éducation pour se développer pleinement. Étant donné que la conscience peut être non informée ou mal informée, si les juges païens constatent que leur conscience persiste à condamner les chrétiens pour leur incrédulité à l'égard des dieux traditionnels, il convient de s'y opposer et de s'appuyer sur des preuves irréfutables. Dans ce cas, Tertullien veut éclairer la conscience de ses lecteurs à partir de sources qu'il considère comme légitimes, notamment les écrits cicéroniens qui étayaient son affirmation selon laquelle les dieux païens ne sont, dans bien des cas, que des mortels déifiés. L'opinion de Tertullien selon laquelle la conscience représente un jugement supérieur, mais faillible et non définitif, est fondée sur des écrits chrétiens, notamment la Première lettre de saint Paul à l'Église de Corinthe. À ce propos, il est à noter que Tertullien semble s'écarter ici involontairement de Paul lorsqu'il suggère que les actions des croyants peuvent être soumises au jugement de la conscience des autres. Ce thème apparaît brièvement dans *1 Corinthiens* 10, lorsque Paul reprend son argument précédent sur la liberté de conscience dans les questions moralement indifférentes (voir *1 Corinthiens* 8)<sup>51</sup>.

## Thème

### Conclusion

En 212, Tertullien réaffirme le principe de la liberté religieuse dans un pamphlet cinglant adressé au procureur Scapula, qui vient de faire arrêter un groupe de chrétiens. Il se sert alors, à titre d'avertissement, d'une éclipse totale de Soleil et le menace de la colère de Dieu, qui est plus fort que l'homme :

Chrétiens, nous ne savons ni pâlir, ni trembler devant les calamités dont nous accablent ceux qui ne nous connaissent pas. [...] Mais notre religion (*secte*, i.e. le christianisme) à nous est indestructible. Sache-le bien ! En paraissant l'immoler, tu ne fais que l'édifier davantage. Pas un homme qui, à l'aspect de cette prodigieuse patience, se sentant pressé comme d'un aiguillon à examiner ce qui est en cause, n'embrasse la vérité aussitôt qu'il la connaît<sup>52</sup>.

Galère, qui a déclenché en 303 la grande persécution des chrétiens, leur a accordé la tolérance en matière de religion par son édit de 311. Mais son édit, tel qu'il survit dans Lactance, ne fait pas encore référence à la liberté religieuse ; la tolérance n'est qu'une

« indulgence ». L'empereur, qui se soucie de la santé de l'Empire, oblige les chrétiens à prier pour celui-ci ; leur culte est toléré précisément parce qu'il est dans l'intérêt du monde romain<sup>53</sup>. Seul l'« édit » milanais de 313, également conservé par Lactance, énonce la liberté de chacun de choisir sa propre religion et restitue aux chrétiens les lieux de culte nécessaires à la pratique de leur religion. Si l'objectif de l'édit est d'assurer la tranquillité publique, Constantin et Licinius expriment également leur espoir de jouir de la faveur divine qui profitera à Rome. Cependant, dans l'édit de Milan, les empereurs de 313 ont « accordé » de façon prudentielle ou opportuniste<sup>54</sup> aux chrétiens la liberté de religion<sup>55</sup>, qui doit être comprise comme une concession (*concesse*) ou une grâce (*indultum*) leur étant octroyée, et non comme un droit absolu de liberté de religion comme l'invoque Tertullien dans l'*Apologétique*.

En tout état de cause, la notion ancienne de « liberté religieuse » diffère de celle contemporaine d'un « État laïc » telle qu'elle est exprimée, par exemple, dans la loi française de 1905 de séparation des Églises et de l'État. Constantin, en tant que grand pontife (*pontifex maximus*), n'abdique pas la responsabilité du « sacré » pour tout le peuple romain, mais reste le juge des « affaires humaines et divines<sup>56</sup> ». L'édit de Milan ne conçoit pas non plus la liberté de religion en termes absolus, mais il porte en lui les germes d'une évolution qui conduit à restreindre progressivement la liberté religieuse au cours des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles et qui se manifeste par l'interdiction croissante des rites païens et par l'octroi d'un statut privilégié au christianisme dans le décret *Cunctos populos de* Théodose en 380, lequel limite sévèrement les religions autres que la forme de christianisme professée par Pierre, évêque d'Alexandrie, et par l'évêque de Rome<sup>57</sup>. Et pourtant, au même moment, naît la première grande controverse dans laquelle Ambroise va défendre devant le pouvoir impérial sa liberté de décider des questions propres à sa religion et la liberté de l'Église. De toute façon, les anciens n'entendaient pas le sens du concept de « laïcité » comme aujourd'hui, ou plutôt le concept de la « laïcité » moderne aurait été une absurdité à leurs yeux, puisque

David  
Vopřada

53 LACTANCE, *De mort. pers.* 34, 4 ; Paolo Siniscalco, *L'editto di Galerio del 311. Qualche osservazione storica alla luce della terminologia*, dans *Atti Accademia Romanistica Costantiniana X*, Napoli 1995, pp. 41-53.

54 TURCAN, *L'« édit » de Milan*, pp. 145 s.

55 LACTANCE, *De mort. pers.* 48.

56 CIL VI 930.

57 *CTh XVI 1, 2.*

l'existence même du pouvoir civil dans l'Antiquité reposait sur la religion. Il faut garder cela à l'esprit lorsque l'on aborde la question de la liberté religieuse et de la liberté de conscience dans les écrits chrétiens anciens : les arguments qui y sont avancés sont difficilement transposables à la relation entre l'Église et l'État dans la culture occidentale moderne<sup>58</sup>. Et pourtant, l'ancienne quête chrétienne de liberté religieuse reste aujourd'hui une source d'inspiration pour l'Église dans ses efforts de préservation de la liberté religieuse non seulement pour elle-même, mais aussi pour tous ceux qui cherchent la vérité d'un cœur sincère<sup>59</sup>.

*David Vopřada (né en 1978) est prêtre du diocèse de Hradec Králové (République Tchèque), et chanoine du Chapitre royal de S. Pierre et Paul à Prague-Vyšehrad. Il enseigne la patrologie et l'histoire de l'Église ancienne à la Faculté de théologie catholique de l'Université Charles à Prague.*

*Rédacteur en chef de la rédaction tchèque de la revue Communio, il a publié La mistagogia del Commento al Salmo 118 di sant' Ambrogio, Istituto Patristico Augustinianum, 2016 et Quodvultdeus : a Bishop Forming Christians in Vandal Africa, Brill, 2019*

*Thème*

58 Turcan, *L'« édit » de Milan*, pp. 147-149.

59 Article publié avec le soutien de la Fondation pour la Science de la

République tchèque, projet GAČR 21-11 977S « La réception des principes de l'exégèse alexandrine entre l'Est et l'Ouest ».