

LE RESCRIT DE TRAJAN ET LA POLITIQUE DES ANTONINS

L'avènement de Nerva et de Trajan ouvre cette période heureuse qu'on a coutume d'appeler « l'empire des Antonins »¹³⁰ : une période de prospérité, fruit des conquêtes militaires de Trajan, et de paix, notamment dans sa phase centrale sous les règnes d'Hadrien et d'Antonin le Pieux. Une période où l'expansion citadine à son apogée procure à l'empire cette vitalité dont sa vie-même dépend. Il est alors ressenti comme une confédération de cités libres. L'idéologie impériale, qui trouve ses panégyristes et ses porte-parole parmi les rhéteurs grecs, de Dion Chrysostome à Aelius Aristide, et chez le latin Pline, exalte le caractère libéral et illuminé de la monarchie, ainsi que le caractère civil de la principauté. Elle trouve son expression la plus haute dans la théorie du « choix du meilleur » ; la succession n'est plus dynastique, elle n'est plus le fruit de tumultueuses délibérations militaires, mais est réglée par le principe de l'adoption, fondée sur le consensus et l'approbation du sénat.

Après avoir été persécutée par Néron et les Flaviens, et notamment par Domitien, pour son opposition au culte impérial et à l'autocratie, la philosophie stoïcienne, qui avait toujours inspiré *naturaliter* l'âme romaine et la mentalité sénatoriale redevient de nouveau l'idéologie du régime ; elle accédait même au trône avec Marc Aurèle. Jamais la philosophie et la raison n'avaient reçu autant d'honneurs que sous l'époque illuminée des Antonins, qui eux-mêmes portaient le titre de philosophes avec fierté. Et pourtant, rarement comme en cette période on aura vu un retour aussi vigoureux de l'irrationnel. On assiste à l'invasion des cultes orientaux et de la magie ; à la recherche du prodige et du miracle, qui déchaînent le fanatisme religieux des foules. La piété religieuse, ancrée à la vieille tradition grecque et romaine, mais nourrie des ferments nouveaux provenant des mystères égyptiens et des oracles chaldéens, envahit les écrits des intellectuels. Elle renforce la conviction que la stabilité de l'empire ne repose que sur la *pax deorum*, idée que le rationalisme et le scepticisme dominant des derniers temps de la république et du premier siècle de l'empire avaient reléguée à l'arrière-plan.

Le culte de l'empereur vivant est officiellement rejeté mais la sacralité de l'empire est un fait désormais acquis pour tous. Contrairement à ce qui s'était passé au I^{er} siècle, la classe dirigeante parvient désormais à concilier les manifestations du culte impérial avec sa formation stoïcienne. La différence entre l'attitude de Quinte-Curce et celle d'Arrien vis-à-vis de la figure d'Alexandre, dont l'*imitatio*

¹³⁰ En réalité, le premier Antonin est Antonin le Pieux, à qui Marc Aurèle emprunte son nom (*Imp. Caesar M. Aurelius Antoninus Augustus*). Par le truchement d'une adoption fictive Septime Sévère emprunte à son tour ce nom à Marc Aurèle et à Commode, et le transmet à ses fils. C'est Alexandre Sévère qui le refuse le premier, étant désormais discrédité par Héliogabale.

revêt une importance inédite dans l'idéologie romaine du pouvoir, est un symptôme éloquent de cette mutation des esprits pendant l'époque antonine. Quinte-Curce, qui écrit au I^{er} siècle, sous les Julio-Claudiens pour les uns, sous les Flaviens pour les autres, condamne sans rémission la prétention d'Alexandre aux honneurs divins, en laquelle il voit la marque de la corruption de l'Orient et d'un orgueil tyrannique et sacrilège. Arrien, qui écrit sous les Antonins, justifie la requête d'Alexandre, retenant que ces honneurs sont le signe de la sacralité du pouvoir et de son efficace incarnation. Les empereurs n'exigent pas le culte pour leur personne et tentent même de le limiter, mais les foules et même les intellectuels s'empressent d'accorder à l'empereur et à sa famille les honneurs divins. Le titre de *dominus*, dont l'adoption avait scandalisé du temps de Domitien, devient d'usage courant, même s'il est officiellement refusé. Sous l'effet d'une pression de nature principalement culturelle, qui influence jusqu'aux empereurs, on assiste à une véritable transformation silencieuse de l'empire : le Dominat est en train de naître du Principat. Par ailleurs, derrière les apparences de prospérité et de sécurité apparaissent déjà les premiers symptômes de la crise qui ébranlera le III^e siècle ; elle fait d'ailleurs irruption dans toute sa puissance dès Marc Aurèle. Dans la société urbaine, apparemment prospère, émergent les premières difficultés financières rendant nécessaires des interventions du pouvoir central. Les barbares désormais en mouvement forcent les frontières et pour la première fois depuis Marius, des envahisseurs pénètrent en Italie et atteignent Aquilée. Des séismes, des famines et des épidémies de peste dévastent l'Asie et provoquent une panique religieuse chez les païens à la recherche de boucs émissaires. La principauté civile commence à révéler publiquement la nature militaire de ses fondations, la mentionnant pour la première fois dans son titre de proconsulat : depuis Auguste, il donnait à l'empereur, avec l'*imperium maius et infinitum*, le commandement de toutes les armées. Quant au principe de l'adoption, il se révèle transitoire, et se retrouve remisé par le premier empereur ayant engendré ses propres fils.

La transformation de la principauté civile en une dynastie militaire dont le fondement et la stabilité résident dans le consensus des armées plus que dans celui du sénat, est désormais consommée avec Marc Aurèle. Sous son règne, l'empire est contraint de reprendre une politique d'expansion militaire, tandis que son épouse est la première à revêtir officiellement le titre de *mater castrorum*.

Dans ce nouveau climat culturel et religieux, l'hostilité qui déjà au I^{er} siècle avait animé les foules païennes contre les chrétiens se trouve renforcée. On demande à l'État d'intervenir avec décision contre ceux qui, par leur refus des cultes tradition-

nels et par leur athéisme, rompent la *pax deorum* et attirent sur l'empire la malédiction divine. Cette hostilité finit par contaminer la culture dominante qui, avec Tacite, Pline, ou Suétone condamne la nouvelle religion en tant que *superstitio prava et immodica, nova et malefica*. Elle redécouvre avec Fronton les vieilles calomnies des *flagitia* et maudit avec Aelius Aristide l'impiété des nouveaux « athées ». Seuls les sceptiques ou les rationalistes, comme Lucien de Samosate ou Galien, les contemplent avec un détachement moqueur ou un respect tolérant, raillant leur crédulité ou critiquant leur fidéisme, mais sans manifester à leur égard une haine systématique. L'État, depuis le rescrit de Trajan, a réglé de manière ambiguë mais stable ses rapports avec les chrétiens au moyen d'une norme qui restera en vigueur jusqu'à Valérien. Il est, durant la période des Antonins, aussi éloigné de la bienveillance de certains empereurs du I^{er} siècle que des accès de persécution des autres. Il semble partagé entre la volonté de ne pas heurter l'opinion publique en opposant son veto aux accusations contre le christianisme, tout en paraissant convaincu de l'innocuité politique des chrétiens. Par conséquent, le pouvoir impérial se montre rétif à une application indiscriminée de la loi et s'interdit l'auto-saisine : la faute des chrétiens est d'ordre religieux et strictement individuelle. L'interprétation de la norme de Trajan reste fluctuante, tantôt favorable (Hadrien), tantôt plus rigoureuse (Antonin le Pieux). Sous Marc Aurèle, après une période de durcissement de la persécution, puis par un compromis, l'État en vient à opter pour une tolérance de fait, qui caractérise par la suite toute l'époque des Sévères.

Le II^e siècle est le champ de batailles idéologiques qui voit s'affronter le camp des apologistes chrétiens, de Justin à Méliton, d'Athénagoras à Tertullien, et celui des premiers polémistes païens, comme Fronton et Celse. Face à cette confrontation entre le christianisme et la culture et la mentalité dominantes, le pouvoir impérial demeure fondamentalement neutre. Il refuse de régler la question au niveau politique ; la position de l'État est de n'intervenir contre les chrétiens que sur plainte privée.

Examinons maintenant l'attitude individuelle de chacun des Antonins.

Nerva

Après la chute de Domitien en 96, Nerva rappelle les exilés¹³¹ et oppose son veto aux accusations d'athéisme et coutumes judaïsantes (*Dion*, LXVIII, 1, 1-3). Ce faisant, il manifestait pour la dernière fois son intention de ne pas intervenir contre les chrétiens. La frappe d'une monnaie pour célébrer cet acte de clémence¹³² ré-

131 Selon la tradition ecclésiastique (Eusèbe, *H.E.*, III, 23,1), on trouvait aussi parmi ceux-ci saint Jean. Tertullien, certainement à tort, attribue à Domitien lui-même ce rappel (*Apol.*, V, 4: *restitutis quos relegaverat*).

132 H. MATTINGLY, E. SYDENHAM, *Roman Imperial Coinage*, II, Londres, 1926, p. 224 nr. 53 (la légende *Fisci Iudaici calumnia sublata* est déployée autour d'un palmier dattier, emblème de la Judée). La monnaie ne met pas un terme à la perception du *fiscus iudaicus*, mais aux scandales et aux abus perpétrés contre les *improphi* lors de son prélèvement. W.H.C. FREND, *Martyrdom and persecution... op. cit.*, p. 142 et suiv.; P. KERESZTES, « Rome and

the Christian Church I: from Nero to Sereri », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 23, 1, 1979 p. 260 ; et plus récemment G. MIGLIORATI, *Cassio Dione e l'impero romano da Nerva ad Antonino Pio: alla luce dei nuovi documenti*, Milan, 2003, p. 10-11.

vèle l'importance que Nerva entendait conférer à cette mesure, et laisse supposer l'existence de pressions sur Nerva lui-même d'éléments influents de la cour favorables au christianisme. On peut penser à des familles telles que les Acilii Glabrones, que la persécution de Domitien avaient mises à genoux et à laquelle la chute du « tyran » avait restitué puissance et prestige. La protestation de Tiberius Catus Caesius Fronto, consul suffect au 1^{er} septembre 96 (*Dion, loc. cit.*), contre le veto de Nerva, néanmoins, est la première manifestation représentative de l'hostilité du sénat à ce type de clémence, et d'une manière générale de la mentalité qui y règne désormais. Et de fait, Trajan, que Nerva a associé à son pouvoir par l'adoption, et qui reste empereur unique en 98, ne renouvellera pas le veto de son père adoptif. En réalité, si l'accusation de « coutume judaïque » disparaît au cours du II^e siècle, celle d'athéisme liée au refus du culte des dieux et de l'empereur deviendra dominante. Nous verrons que l'athéisme est la seule faute que Trajan dans son rescrit considère implicite au christianisme et punissable de mort.

Le rescrit de Trajan à Pline

Le rescrit de Trajan (Pline, *Lettres*, X, 97), qui restera en vigueur jusqu'à Dèce et Valérien, touche à l'essence même de la problématique juridique relative aux fondements légaux des persécutions anti-chrétiennes. Aujourd'hui comme par le passé, les chercheurs sont partagés entre ceux qui croient en l'existence d'une loi spéciale, et ceux, désormais moins nombreux, qui pensent que le christianisme relevait de l'application de la *coercitio* ordinaire des magistrats romains. Pour ces derniers, il était puni sur la base des lois communes, notamment les lois sur les fautes religieuses, pré-existantes à l'apparition du christianisme¹³³.

L'authenticité du rescrit, et de la lettre de Pline à Trajan (Pline, *Lettres*, X, 96) qui l'engendra est universellement admise et les hypothèses d'éventuelles interpolations n'ont donné aucune suite¹³⁴ : il ne fait aucun doute qu'il s'agit du plus ancien document officiel traitant des rapports entre christianisme et État romain.

Le lieu où se sont tenus les procès dont Pline rend compte à Trajan peut être identifié sur la base de la position que la lettre occupe elle-même dans la correspondance. Elle est écrite quelque part entre Amisos (dont il est question dans la lettre 92) et Amastris (dont il parle à la lettre 98). Ces deux localités se trouvent sur la côte méridionale de la mer Noire. La date, toujours sur la base de la position dans la correspondance, peut-être fixée entre le 18 septembre et le 3 janvier de la deuxième année du gouvernement de Pline le Jeune sur la Bithynie : il s'étend entre 109 et

¹³³ Pour une bibliographie, je renvoie à l'un de mes précédents articles M. SORDI, « I rescritti di Traiano e Adriano sui cristiani », *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 14, 1960, p. 344-370 ; successivement, J. SPEIGL, *Der roemische Staat... op. cit.*, p. 45 et suiv. ; J. MOLTHAGEN, *Der roemische Staat und die Christen in zweiten und dritten Jarhundert*, Gottingen, 1970, p. 24 et suiv. ; A. WLOSOK, *Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischen Staat*, Stuttgart, 1970, p. 27 et suiv. ; P. KERESZTES, « Rome and the Christian Church... » *op. cit.*, p. 273. Pour un complément analytique, A.N. SHERWIN WHITE, *The letters of Pliny*, Oxford, 1996, appendice V, p. 772 et suiv. ; R. FREUDEN-

BERGER, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert*, Munich, 1969. Le *status quaestionis* fut aussi abordé par P. COVA, « Plinio il giovane e il problema delle persecuzioni », *Bollettino di Studi Latini*, V, 1975, p. 293-314. Je suis revenue personnellement sur le problème dans M. SORDI, « Plinio, Traiano e i cristiani », *Plinius der Jüngere und seine Zeit*, Munich-Leipzig, 2003, p. 267-277.

¹³⁴ P. KERESZTES, « Rome and the Christian Church... » *op. cit.*, p. 274 a résolu les doutes soulevés par L. HERRMANN, « Les interpolations de la lettre de Pline sur les chrétiens », *Latomus*, 13, 1954, p. 343-355.

111 selon certains, entre 111 et 113 pour d'autres. Les procès et la correspondance qui suit appartiennent donc à l'automne-hiver 110-111 ou 112-113 ¹³⁵.

Pline commence par expliquer qu'il n'avait jamais pris part à des procès contre des chrétiens (*cognitionibus de Christianis interfui nunquam*) : cela signifie que du temps de Pline, à quinze ans de l'avènement de Trajan, les procès des gouverneurs provinciaux contre les chrétiens n'étaient pas une chose nouvelle et inconnue, mais un phénomène récurrent. L'ignorance confessée par Pline (*ideo nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri*) naît de son inexpérience personnelle (il n'avait jusqu'à ce moment jamais eu l'occasion de participer à ces procès, ni en tant que gouverneur, ni en tant que membre du *concilium principis*). Il interroge l'empereur sur la question des enfants (doivent-ils être jugés différemment des adultes, dans la mesure où la foi est la même ?), sur le repentir (doit-il être accepté et le pardon concédé ?), et sur la nature criminelle en soi du *nomen*, c'est-à-dire de l'adhésion au christianisme (si aucune faute n'a été constatée chez lui, le chrétien doit-il être poursuivi pour son état ?).

Les doutes de Pline portent donc sur la *praxis* à suivre, et non sur la punissabilité légale du crime de christianisme. Sur cette dernière, et malgré l'absence d'instructions de la part de Trajan ou son inexpérience personnelle, il ne nourrit aucun doute et fait condamner à mort, comme il le rapporte, les chrétiens non-repentants (*perseverantes duci iussi*).

Pline sait donc, qu'au regard de la loi, les chrétiens non-repentants doivent être condamnés. On peut déduire le contenu de cette loi des épreuves auxquelles Pline contraint ceux qui, accusés d'être chrétiens, prétendent le contraire. Il leur est imposé de sacrifier aux dieux, d'adresser des suppliques avec encens et vin à la représentation de l'empereur, et de dire du mal du Christ. Les mesures prises par Pline valident implicitement pour le christianisme les fautes d'*impietas* (athéisme), de *superstitio illicita*, et de manque de respect à l'égard de l'empereur. Il s'agit donc de fautes religieuses, certes, mais qui, sur la question du culte impérial (par ailleurs jamais imposé ni demandé par Trajan) tendent à revêtir une dimension politique.

En revanche, Pline ne croit pas que le christianisme représente une menace pour l'empire ni qu'il implique, outre le refus de culte à l'empereur et d'adhésion à une religion interdite, la pratique d'actes obscènes ou atroces (les célèbres *flagitia*), ou de nature contraire à la morale ou à la sûreté de l'État. Il informe assez longuement Trajan des conclusions de l'interrogatoire, mené sous la torture, de deux femmes probablement diaconesses, à propos des réunions des chrétiens (X, 96, 8) : « je n'y ai trouvé rien d'autre qu'une superstition malsaine et absurde ». Cette section de

¹³⁵ Sherwin White place le gouvernement de Pline en Bithynie entre 109 et 111, Freudenberg entre 111 et 113.

la lettre de Pline s'avère d'une très haute importance puisqu'il s'agit du plus ancien témoignage païen relatif aux assemblées liturgiques des chrétiens primitifs et à l'Eucharistie¹³⁶. Elle est en outre fondamentale pour la compréhension de l'entière lettre plinienne. D'une part, Pline, qui connaît bien la méfiance de Trajan pour toute forme de vie associative en Bithynie et sa crainte des sociétés secrètes (hétairies), cherche à le tranquilliser¹³⁷. D'autre part, bien qu'il commence par employer la terminologie des *coniurationes* pour évoquer les réunions chrétiennes (X, 96, 7, avec l'allusion aux réunions avant l'aube, et au *sacramentum* (c'est-à-dire le serment qui fonde le pacte entre les conjurés), il en désamorce la teneur. Le *sacramentum* engage non pas à la réalisation de «quelque délit, mais à maintenir la parole donnée, à ne pas commettre de vol, d'extorsion, ou d'adultère, à accepter de payer ce qui est dû», ce qui souligne ainsi la volonté des chrétiens d'avoir un comportement conforme à la morale et aux lois. Pline révèle ainsi le véritable *animus* du rescrit : il justifie la suspension des procès (*ideo dilata cognitione*) et son recours à l'empereur non pas, contrairement à ce qu'il annonce en début de lettre, pour compenser son inexpérience (*ad consulendum te decucurri... res digna consultatione*), mais afin d'éviter un massacre inutile (X, 96, 9, *propter periclitantium numerum*). Ayant indirectement démontré, à travers le compte-rendu de son interrogatoire, l'innocuité des chrétiens pour l'État et leur innocence au sujet des *flagitia*, Pline revient sur ses trois questions initiales (l'âge, le repentir, la nature criminelle en soi de l'adhésion au christianisme), mais avance cette fois-ci une prudente proposition de clémence (X, 96, 10).

Contrairement à ce qui a été écrit, même récemment, je considère qu'il est faux que les apostats soient l'unique problème de Pline, même s'il s'agit du seul des trois points sur lequel Trajan répond de manière suffisamment explicite. Le point central de la problématique soumise à Trajan par Pline est celui de la punissabilité dont il convient de déterminer si elle doit concerner le *nomen* ou les «crimes attachés à ce nom» (*flagitia cohaerentia nomini*). C'est dans la recherche d'une solution à cette question que Pline envisage aussi la possibilité de concéder la *venia* à la *penitentia* des apostats. En substance, la question que pose Pline – et en ceci je suis d'accord avec Wlosok et Keresztes – consiste à savoir si le christianisme est une culpabilité de faits ou de pensée, une *culpa* ou une *error*. Posé en ces termes, le problème est caractéristique du droit romain, qui ne connaissait pas le pardon pour les auteurs repentis de crimes contre les personnes ou l'État (hormis dans le cas du célèbre procès des Bacchanales de 186 av. J.-C., où il fut accordé aux repentis qui contribuaient à l'arrestation de leurs complices). En revanche, il était admis une

¹³⁶ M. SORDI, «*Sacramentum in Plin. ap. X, 96, 7*», *Vetera Christianorum*, 19, 1982, p. 97-103; plus récemment, M. SORDI, «*Da Mysterium a Sacramentum*», *Il Mistero nella carne*, Castel Bolognese, 2003, p. 65-74.

¹³⁷ Sur l'inquiétude de Trajan quant à la vie associative en Bithynie, Pline, *Epistulae*, X, 34; 93; 117.

certaine variabilité dans la punissabilité des fautes de pensée ou de parole. Ulpien, dans le *De officio proconsulis* (VII, 1), soumet un cas au sujet des astrologues et des devins, qui consiste à déterminer si l'on punissait en eux la *scientia* ou seulement l'*exercitium* et la *professio*¹³⁸. Il est en substance parfaitement analogue au cas posé par Pline avec les chrétiens, au sujet desquels les hésitations naissaient inévitablement de la complexité des situations rencontrées, et ce malgré l'existence d'une législation établie en la matière depuis l'époque républicaine. Fallait-il punir le chrétien pour la simple adhésion au christianisme (le *nomen*) comme il fallait punir le *mathematicus* pour sa simple connaissance de l'astrologie (la *scientia*), ou bien fallait-il punir l'un et l'autre pour les éventuels délits que l'adhésion au christianisme impliquait, et pour les pratiques magiques que la connaissance de l'astrologie induisait ? Le parallèle, comme on le voit, est pertinent, et ce même si les effets respectifs engendrés par la connaissance de l'astrologie d'une part et l'adhésion au christianisme de l'autre ne peuvent être qualitativement comparés. C'est la raison pour laquelle Pline s'engage dans une ultérieure distinction entre la pratique cultuelle qu'entraîne l'adhésion au christianisme et la pratique morale, et conclut que dans les deux cas, il n'a constaté l'existence d'aucun des *flagitia* que la rumeur populaire prêtait aux chrétiens.

Et c'est précisément le constat de l'absence des *flagitia* et de la présence d'une faute de nature religieuse (*error*) qui rend perplexe Pline sur la punissabilité du simple *nomen*. D'où son intervention auprès de l'empereur afin d'obtenir une normative moins rigide, qui prenne en compte l'âge ou le sexe de l'accusé, et qui admette la possibilité de pardon aux repentants.

Le problème de la condamnation en raison du simple *nomen*, qui occupe tant de place dans les actes des martyrs et dans l'apologétique chrétienne n'est donc pas une invention de ces mêmes chrétiens, construite sur la valeur du Nom dans la tradition judaïque. Il s'agit avant tout d'un problème juridique romain. Or la condamnation pour *nomen* signifie condamnation pour christianisme, ce qui est une chose fondamentalement différente de la condamnation pour athéisme ou pour *superstitio* qui dans le cas du christianisme sont des fautes *cohaerentia nomini*. Or le fait que le christianisme soit condamnable (et que Pline questionne la légitimité de sa punissabilité en soi) suppose l'existence d'une loi spécifique, qui rende le *nomen* lui-même illégal : un *non licet esse christianos*¹³⁹.

L'analyse de la lettre de Pline nous permet donc de remonter jusqu'à une loi spécifique, assez vague dans sa formulation, et dans laquelle on refusait au christianisme le droit à l'existence. On remonte jusqu'à une loi que Néron fut le premier à

¹³⁸ *Mosaicarum et Romanarum Legum Collatio*, XV, 11, 2 : *sed fuit quaesitum utrum scientia huiusmodi hominum puniatur an exercitium et professio*.

¹³⁹ J'exclurais (m'opposant à A.N. SHERWIN WHITE, *The letters of Pliny... op. cit.*, p. 783) que la *pervicacia* (l'obstination) ait ici une valeur technique et puisse à elle seule (en l'absence d'une loi spécifique) justifier la condamnation.

appliquer, mais qui était certainement plus ancienne que lui, puisque l'*abolitio* des actes de Néron ne l'avait pas annulée. La seule mention d'une telle loi est celle relative au sénatus-consulte de 35 dont parle Tertullien.

Pour en revenir à la lettre, il convient de dire que si Pline attendait de Trajan une réponse directe à ses questions, qui lui permette de recourir à une certaine clémence en s'appuyant sur des normes précises, il a dû être déçu. La réponse de Trajan est un chef-d'œuvre d'ambiguïté qui ne répond directement à aucune des trois questions de son gouverneur et ami, pas même à celle concernant les apostats (ce qu'on continue à lire, pourtant). Trajan permet en effet l'absolution des apostats, mais en ce qu'ils sont lavés par leur abjuration d'un soupçon passé (*suspecti in praeteritum*), et non en leur qualité d'apostats. Dès lors, le soupçon demeure soupçon : il suggère à Pline de demander aux accusés de christianisme s'ils *sont actuellement chrétiens* au lieu de leur demander s'ils *ont été chrétiens*. De cette manière, Trajan rend vain l'effet psychologique de l'apostasie, sur lequel Pline comptait pour favoriser le retour des accusés à la religion de leurs pères, et montre qu'il se soucie peu de réformer les chrétiens. En outre, Trajan, après avoir félicité Pline pour son attitude dans les procès anti-chrétiens, lui suggère «entre les lignes» d'adopter pour le futur un comportement différent, en évitant non seulement toute question concernant le passé des accusés, mais en limitant aussi la preuve exigée de ceux qui nient être chrétien au seul sacrifice aux dieux de l'empire. La supplique à l'image impériale et la «malédiction» du Christ doivent être abandonnées.

Trajan se montre en revanche très clair et catégorique sur deux points : les chrétiens ne doivent pas être recherchés (*conquirendi non sunt*) et ne peuvent être poursuivis que sur dénonciation privée et non anonyme. Le dernier point, à savoir le refus de la dénonciation anonyme, correspond à la ligne générale du règne de Trajan et ne constitue pas un traitement de faveur réservé aux chrétiens. Le premier point, en revanche, relatif à l'inutilité de la recherche des chrétiens, s'avère certainement plus important dans la mesure où il est en totale contradiction avec les habitudes de Trajan pour la Bithynie. L'empereur, en effet, néglige complètement les informations que Pline lui fournit sur les aspects associatifs de la religion chrétienne. À titre de comparaison, on évoquera cette autre occasion, où Pline sollicitait le permis de fonder à Nicomédie un petit corps de pompiers (de moins de 150 hommes) placé sous sa supervision afin de lutter contre les nombreux et dévastateurs incendies (X, 33). Il s'était vu opposer un refus par Trajan, qui déclarait que les habitants de la province de Bithynie saisiraient n'importe quelle occasion de réunion pour fonder une hétéairie, c'est-à-dire une association politique subversive, et qu'il

fallait donc les en empêcher. De même, les *eranoi*, associations de secours mutuel, n'étaient tolérées que pour les Amisènes (sur la base de lois et d'accords antérieurs), mais interdites pour tous les autres, afin de ne pas les laisser « former des cabales et des assemblées illicites » (X, 94). Enfin, les grandes distributions d'argent traditionnelles à l'occasion des noces et d'autres manifestations festives sont interdites par Trajan au prétexte de l'ordre public (X, 117). À lumière de ces précédents, le silence avec lequel Trajan reçoit les informations que lui fournit Pline sur les réunions des chrétiens, la consigne de ne pas se préoccuper de leurs réunions, ni de les rechercher, l'invitation à considérer le christianisme comme une faute individuelle et de nature religieuse, et à ne le poursuivre que sur initiative privée, sont, à mon avis, extrêmement éloquentes. Tout cela démontre que Trajan, indépendamment des informations de Pline, est profondément convaincu de l'absence de tout danger politique du christianisme. Sa conviction est si ferme qu'il lève pour eux l'interdiction de vie associative qu'il a pourtant imposée à la Bithynie. Il demande explicitement à ses gouverneurs d'ignorer les réunions des chrétiens, et implicitement aux chrétiens de se montrer assez discrets pour ne pas risquer la dénonciation privée. Étant dans l'impossibilité de renouveler le veto de Nerva, désormais impopulaire non seulement auprès de l'opinion publique, mais aussi du sénat, et, pour les mêmes motifs, dans l'impossibilité de donner une reconnaissance formelle au christianisme, Trajan s'en tient délibérément au générique. Il évite les précisions qui risqueraient d'aggraver les effets de la loi anti-chrétienne ou de le priver de marges de manœuvre, tout en essayant, dans les limites du possible, de réduire au maximum les occasions de faire appliquer ladite loi. Ce que nous savons des procès d'Ignace à Antioche et de Siméon à Jérusalem confirme les intentions révélées par ce rescrit¹⁴⁰.

Tertullien (*Apologétique*, II, 7-8) a raison, à mon avis, quand il affirme que le rescrit de Trajan est une sentence confuse par nécessité (*sententiam necessitate confusam* ; le *necessitate* montre que l'apologète a une compréhension totale de cette « confusion »). De même, je considère qu'il a raison quand il déclare ouvertement que le rescrit fut une tentative d'éluder, au moins en partie, les lois anti-chrétiennes (*Apol.*, V, 7, *Quales ergo leges istae... quas Traianus ex parte frustratus est...*). En effet, le rescrit de Trajan fut une solution de compromis que les deux partis, les chrétiens d'un côté, les païens intransigeants de l'autre, cherchèrent à débloquent en leur faveur. Les premiers proposaient à travers leur apologétique dès Hadrien, puis avec Justin au temps d'Antonin le Pieux, que soit faite la distinction, déjà demandée par Pline, entre le *nomen* et les *flagitia*. Les autres sollicitaient de la part de

¹⁴⁰ Sur le martyre d'Ignace et de Siméon (Eusèbe, *H.E.*, III, 32 et suiv.), voir M. SORDI, *Il Cristianesimo e Roma...* op. cit., p. 132, 146 et suiv.

l'État son intervention directe contre les impies qui mettaient en danger la *pax deorum*. Mais comme toutes les solutions de compromis, le rescrit de Trajan accordait une certaine marge de manœuvre et était parvenu à établir un équilibre qu'il aurait été dangereux de perturber. C'est ainsi qu'il resta formellement en vigueur jusqu'à Valérien, nonobstant la variété des dispositions des différents empereurs successifs envers les chrétiens ; même Dèce, malgré son ambition de restauration religieuse, se présentera comme celui qui appliquera fidèlement et rigoureusement le rescrit de Trajan, et non comme un innovateur. Il faudra attendre 257 et Valérien pour qu'un empereur rompe avec la formulation du problème chrétien telle qu'elle est posée par le rescrit. Valérien va identifier l'Église, en tant que communauté illicite, la faute à poursuivre au-delà de l'adhésion personnelle au christianisme.

Le rescrit d'Hadrien à Minicius Fundanus

C'est sous Hadrien qu'apparaît la première tentative de résoudre en faveur des chrétiens le rescrit de Trajan, dans un nouveau rescrit adressé au proconsul d'Asie Minicius (ou Minucius) Fundanus. Ce texte est conservé dans sa version grecque avec assez peu de variations à la fin de la première Apologie de Justin (*I Apologie*, 68) et chez Eusèbe (*Histoire Ecclésiastique*, IV, 9). Le texte latin de Rufinus n'est qu'une traduction d'Eusèbe et ne dérive pas de l'original. D'après la lecture du rescrit, qui reste notre seule source pour toute cette affaire, l'évènement à l'origine de l'intervention de l'empereur fut une pétition adressée par les provinciaux d'Asie au prédécesseur de Fundanus, Licinius Granianus, réclamant des interventions plus drastiques de la part de l'État. Hadrien non seulement refuse d'accéder à ces demandes, mais réaffirme la norme trajane selon laquelle on ne peut poursuivre les chrétiens que sur dénonciation valide. En outre, sur la base des normes juridiques qu'il nous a léguées¹⁴¹, il attribue à l'accusateur, et non à l'accusé, la charge de la preuve, et incite par ailleurs le gouverneur à punir comme il convient les calomniateurs. L'*animus* qui inspire Hadrien est limpide : il se montre clairement hostile au fanatisme des foules et a décidé d'en protéger les chrétiens. Ce texte conserve une ambiguïté sur la nature de la preuve à exiger aux accusateurs de chrétiens, qui doivent démontrer – comme le dit le rescrit – « qu'ils font quelque chose qui va à l'encontre des lois ».

A l'époque moderne tout comme dans l'Antiquité, cette formule fait parmi les spécialistes l'objet d'un débat qui alimente la problématique relative à ce rescrit¹⁴². Pour les uns, qui se fondent sur le fait que le christianisme était en soi illicite, cette

¹⁴¹ *Digesta seu Pandectae*, XXII, 5, 3. Le juriste Callistrate rapporte une série de rescrits, dont cinq d'Hadrien à des gouverneurs de provinces (les numéros 1, 2, 3, 4, 6) sur la manière d'écouter les témoins dans les procès et sur la valeur à accorder à leurs témoignages. Le rescrit numéro 3 s'avère particulièrement sévère envers les accusateurs qui ne parviennent pas à prouver leurs accusations. Sur le cas d'un certain « Alexander », *Dig.*, XLVIII, 2, 7.

¹⁴² Pour une bibliographie, voir : M. SORDI, « *I rescritti di Traiano e Adriano...* » *op. cit.* ; P. KERESZTES, « *Rome and the Christian Church...* » *op. cit.*, p. 287 et suiv. ; pour une analyse plus récente du rescrit, G. JOSSA, *I Cristiani e l'Impero Romano...* *op. cit.*,

p. 112 et suiv.