

Religion et politique : autour de l'Édit de Milan et aujourd'hui

Philippe Bertaud

Paul Valéry pensait que, « la liberté des opinions et des croyances [était] toujours chose fort tardive »¹. En France effectivement, excepté l'Édit de Nantes, cette liberté ne fut partiellement reconnue qu'en 1787 par l'Édit de Versailles, et ne sera pleinement instituée qu'en 1789 par l'article 10 de la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » ; lequel article stipulera que « nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ». Toutefois, comme le chantait Georges Brassens, « déférence gardée envers Paul Valéry », de quand daterait, chers confrères, le texte suivant : « Nous avons cru devoir [...] donner aux chrétiens, comme à tous, la liberté et la possibilité de suivre la religion de leur choix » ?

Ce texte date de l'an 313 ! Il est extrait d'une circulaire des empereurs Constantin et Licinius, connue sous le nom d'« Édit de Milan », lequel confirmait un autre édit promulgué deux ans plus tôt et connu sous le nom d'« Édit de Sardique », par lequel l'empereur Galère permettait « l'exercice de la religion chrétienne et la tenue de leurs assemblées, pourvu qu'il ne s'y passe rien contre les lois »². Nous dirions en termes modernes, que ces deux édits instituaient la « liberté religieuse » et que, de ce fait, ils consacraient une forme de « séparation » entre le « politique » et le « religieux », quoique celui-ci restât légalisé par celui-là.

Nous vous proposons donc d'étudier quelles furent, autour de cet Édit de Milan, les relations entre le politique et le religieux. Mais auparavant, considérons, l'un après l'autre, d'abord le politique et plus longuement le religieux.

Sociologie : le politique et le religieux

Le politique

D'abord le politique.

Dans une précédente communication, il est apparu avec Aristote que « l'homme (était) par nature un animal politique » et qu'entre, d'un côté, l'autonomie de chaque individu qui serait impossible, et de l'autre, un empire global qui serait invivable, il y avait un niveau moyen, celui de la *πολις*, ou de la cité, dont l'autarcie était, selon Aristote, « une fin et un très grand bien »³. La *πολις* et son organisation, autrement dit « le politique », est alors apparu comme une heureuse nécessité.

Il est aussi apparu que les travaux des hommes étaient par nature divisés, et que selon Alain, « toute manœuvre à plusieurs veut un chef »⁴. Dès lors, selon Paul Ricœur, une distinction pouvait être faite, au sein du politique, entre un « rapport horizontal de coordination et de coopération », et un « rapport vertical de subordination » ; entre deux « rapports » également nécessaires ; entre ce que nous appelons aujourd'hui « le social » au sens large et « le politique » au sens strict.

Mais il apparût aussitôt que le pouvoir de ce « chef politique » ait pu être perçu comme extérieur et supérieur par ses subordonnés ; comme « transcendant », « hétéronome », « séparé », « sacré » ; en un mot, que nous allons maintenant considérer, comme « religieux ».

¹ VALÉRY, *Variété*, La Pléiade, I, p. 734.

² LACTANCE, *De Mortibus Persecutorum*, Site internet Remacle.

³ ARISTOTE, *Politique*, Livre I, Chapitre 9, 1252a et 1253a, Les Belles Lettres, Traduction de Jean Aubonnet.

⁴ ALAIN, *Politique*, 1952, in Julien FREUND, *L'essence du politique*, 1965, Dalloz, 2012, p. 132.

Le religieux ou la religion

Le « religieux » donc, ou la « religion », qu'est-ce à dire ? Quelle en est tout d'abord l'étymologie ?

Selon *l'Encyclopædia Universalis* « l'étymologie du terme « religion » reste incertaine ; elle est controversée depuis l'Antiquité. À la suite de Lactance et de Tertullien, les auteurs chrétiens se plaisent à expliquer le latin *religio* par le verbe [...] *religare*, [...] « relier ». Mais « une autre origine [...] est signalée par Cicéron et appuyée de son autorité » : « Le terme de « religion » dériverait de *relegere* », mot qui signifie « relire attentivement », mais aussi « élire » ou « réélire » ; Cicéron précisant qu'« on retrouve dans [ce] mot, l'idée d'un choix, *legendi* »⁵. L'étymologie proposerait donc « relier » ou « relire », voire « choisir ».

Quant à sa définition, qu'en disent les dictionnaires ? Le Gaffiot traduit *religio*, non par « religion », mais par « scrupule, délicatesse, conscience ». Quant au Larousse, il définit la « religion » comme un « ensemble déterminé de croyances et de dogmes définissant le rapport de l'homme avec le sacré ». Mais qu'est-ce que le « sacré » ? Ce serait, toujours selon le Larousse, ce « qui appartient au domaine séparé, intangible et inviolable du religieux ». Ainsi, comme souvent, ces définitions s'avèrent tautologiques, voire ici anachroniques.

Émile Durkheim définit quant à lui la « religion » comme « un système solidaire de croyances et de pratiques, relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites ; croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale [...] tous ceux qui y adhèrent »⁶. Or, pour définir la « religion », Durkheim emploie les mots de « solidarité », d'« union » ou de « communauté », des mots qui concernent aussi le « social ». Quant à ce mystérieux « ailleurs » qui serait l'objet de la religion, quant à ces « choses sacrées, séparées, interdites », ne concernent-elles pas aussi le pouvoir politique ?

Analyse de la religion : ses trois liens

L'étymologie du mot « religion » s'avère donc incertaine et sa définition ambiguë. Pour tenter de l'éclaircir, faisons écho à l'une de ses étymologies et considérons que la « religion » se caractériserait par trois « liens » : l'un personnel, le lien de chaque homme avec cet « ailleurs » ; le second politique, le lien de l'homme avec la société ; et le troisième, le lien avec la nature. Analysons successivement ces trois « liens ».

Le premier lien serait d'ordre personnel. Dans son *Léviathan*, Hobbes considère en effet l'homme qui « a le cœur rongé tout le jour par crainte de la mort, de la pauvreté ou de quelque autre malheur »⁷, et Hobbes pense alors, avec Stace⁸ « que les dieux ont d'abord été créés par la crainte humaine ». Marcel Gauchet juge cette idée « absurde »⁹. De telles préoccupations sont toutefois bien réelles ; et leurs réponses peuvent être personnelles ; elles s'emploient à « relier » chaque homme avec cet « ailleurs », avec le « divin » ; il s'agirait de chercher, éventuellement de prier, accessoirement de croire ; chacun pouvant, selon ses qualités ou ses dispositions, se révéler poète ou athée, prophète ou philosophe, mystique ou superstitieux ; chacun pouvant, comme il est dit familièrement, « se faire sa religion ».

Mais, à l'instar du politique, ces réponses peuvent être aussi collectives ; nul homme en effet ne vit seul ; les hommes doivent vivre et travailler, mais aussi réfléchir et officier en communauté. Ainsi seraient nés, non seulement les différentes cités, leurs mœurs et leurs langues, mais aussi les mythes, les rites et les religions lesquelles « reliaient les hommes entre eux, constituant ainsi un lien

⁵ Article *Religion*, vol. 19, p. 752. Cf. CICÉRON, *De la Nature des dieux*, 2, 28, 72 ; LACTANCE, *Institutions divines*, IV, 28, 3-16 ; AUGUSTIN, *Rétractations*, I, 13, 9 ; THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIa IIae, Q. 81.

⁶ ÉMILE DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF Quadrige, 2003, p. 65.

⁷ HOBBS, *Léviathan*, Editions Sirey, 1971, Première partie, chapitre XII, *De l'homme*, p. 105.

⁸ STACE, *Thébaïde*, III, 661 : *Primus in orbe deos fecit timor*.

⁹ LUC FERRY et MARCEL GAUCHET, *Le religieux après la religion*, Grasset, 2004, p. 59.

social à nul autre pareil »¹⁰. Il s'agissait certes encore de chercher, de prier ou de croire, mais aussi de « faire », et, ce faisant, de survivre, voire de mieux vivre, et dans ce but, de le faire en commun, de « faire société ».

Enfin, le troisième lien que le religieux partagerait sur le plan théorique avec la philosophie et sur le plan pratique avec l'économie, serait le lien avec la nature : une nature qui apparut à l'homme à la fois proche et mystérieuse, immanente et transcendante ; une nature qui « développe en [elle] un sentiment d'appartenance à une dimension qui l'englobe et le dépasse »¹¹ ; une nature que nos ancêtres eurent donc tendance à « sacraliser », tant la vie, mystérieuse, y surgissait ; tant la mort, inquiétante, en faisait tout disparaître ; tant des forces, surhumaines, s'y manifestaient : *Deus sive natura*, « Dieu, c'est à dire la nature » dirent ainsi Descartes et Spinoza¹².

Pour nous prémunir contre tout anachronisme, observons que ces trois « liens », personnel, social, et naturel, recourent assez fidèlement la tripartition de la théologie faite par Varron, un érudit romain du I^{er} siècle avant J.-C. Celui-ci distinguait : la théologie « mythique », qui serait celle d'Hésiode et des poètes ; la théologie « civile », qui serait celle de Solon et des législateurs ; et la théologie « physique » ou « naturelle », qui serait celle de Platon et des philosophes¹³. Assez fidèlement, mais pas parfaitement, car cette tripartition ignorait la théologie personnelle, encore implicite dans l'Antiquité, mais qui s'affirmera pleinement avec la Modernité.

Histoire : les relations du politique et du religieux lors de l'Antiquité

Cette analyse sommaire du religieux étant faite, qu'en fut-il lors de l'Antiquité de ses relations avec le social, et donc avec le politique ; d'abord en général ; puis en particulier, avec la religion romaine ?

En général : une coïncidence « nationale » entre le social et le religieux

Dans son article sur la « Religion », l'*Encyclopaedia Universalis* observe qu'en employant ce mot, « les langues occidentales [auraient] distingué l'appareil des croyances et des rites des autres institutions sociales. Or – précise-t-elle – c'est là une initiative de rupture, qui tend à penser séparément ce qui ne l'avait jamais été » ; en effet, « les sociétés archaïques sont tellement pénétrées de surnaturel qu'il n'est pas question d'isoler la « sacralité » de la « socialité » elle-même. C'est leur constitution du social qui est intrinsèquement religieuse. » Durkheim observe également qu'« à l'origine, [...] tout ce qui est social est religieux ; les deux mots sont synonymes. Puis, peu à peu, les fonctions politiques, économiques, scientifiques s'affranchissent de la fonction religieuse. »¹⁴ D'où viendrait donc, « à l'origine », cet aspect nécessairement religieux de la société ?

Nous pouvons supposer que les hommes ont alors observé que c'était la terre, et non leur travail, qui faisait pousser l'herbe¹⁵ ; que c'était le vent qui gonflait les voiles ; le vin qui enivrait ; le soleil qui éclairait ; ou la foudre qui les terrorisait. Les hommes auraient alors pensé que ces « forces », naturelles, mystérieuses, nécessaires, extérieures à eux, « séparées » d'eux, étaient la source de la vie et du mouvement ; qu'elles étaient aussi la source de leurs malheurs et de leurs craintes. Il convenait donc de nommer ces forces ; puis de les mettre en scène, notamment par des mythes. Il convenait aussi de se concilier leur bienveillance, notamment par des rites.

¹⁰ *Encyclopaedia Universalis*, article « Religion », vol. 19, p. 752.

¹¹ Philippe GRANAROLO, *Encyclopaedia Universalis*, article « Religion » notions de base.

¹² René DESCARTES, *Méditation Sixième* ; Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique et Ethique*.

¹³ TERTULLIEN, *Ad nationes*, II, I, 8-11.

¹⁴ Emile DURKHEIM, *De la division du travail social*, 1893, in *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF Quadrige, 2003, Introduction p. IX.

¹⁵ *Genèse* 1, 12 ; Marc 4, 28.

Dès lors, de même que les travaux des hommes étaient divisés et morcelés, Gaston Boissier, un académicien français du XIX^e siècle, note que chaque « peuple, incapable de saisir dans son ensemble le Dieu qui anime la nature entière, l'a divisé et morcelé [en] mille divinités »¹⁶ auxquelles il a donné des noms, tels que Demeter, Eole, Dionysos, Apollon ou Zeus. Des poètes ont ensuite composé des chants et publié des mythes. Des prophètes, des oracles ou des prêtres, ont prétendu parler en leur nom. Enfin des philosophes, grecs notamment, y ont réfléchi.

Dans le même temps, chaque peuple étant, ou se voulant, politiquement indépendant et économiquement autarcique, a honoré, parmi ces « mille divinités », un « chef » particulier. Cette divinité locale ou nationale fut souvent le « Dieu de l'orage » ou le « Seigneur des armées » : ainsi Assour, Mardouk, Baal ou Zeus. Cette divinité fut parfois « unique », אהד, sans être pour autant « universelle », עולם : ainsi Kamosh chez les Moabites, ou Adonaï, יהוה, chez les Hébreux.

Enfin, puisque chaque peuple devait avoir un chef politique auquel les hommes devaient obéissance, et puisque son pouvoir pouvait être ressenti comme hétéronome, et donc comme transcendant, ce chef, ou ce pouvoir, fût-il celui d'un roi, d'un pharaon ou d'un empereur, dut être, lui aussi, ressenti comme divin, ou d'origine divine.

Il importait peu alors, selon la question de Paul Veyne, que les anciens ou « les Grecs » aient ou non « "cru" à leurs mythes »¹⁷ ; aucune autorité, en effet, ne s'en inquiétait. Mais il importait d'être « pieux », c'est-à-dire de respecter, selon les rites prescrits par la coutume ou les lois, les dieux de la cité et l'autorité de leur chef ; des rites ou des lois propres à chaque cité, mais communs à toute leur société. Dans les sociétés anciennes, le politique et le religieux s'avéraient ainsi indissociables, et l'Antiquité appliquait, avant la lettre, le principe *Cujus regio, ejus religio*. « Chaque cité a sa religion » observait Cicéron¹⁸. Qu'en fut-il, dans ce contexte, de la religion romaine ?

En particulier : la religion romaine

En fait cette religion tenait « tout entière dans sa pratique » ; elle tenait « dans l'observance "scrupuleuse" des formes du culte »¹⁹ ; un culte qui fera longtemps la fierté de Rome ; Cicéron écrit ainsi que, « si l'on compare le peuple romain aux autres nations, on verra qu'elles l'égalent ou même le dépassent dans tout le reste ; mais il vaut mieux qu'elles par le culte qu'il rend aux dieux »²⁰.

En effet, comme tous les autres cultes, ce culte était « national » ; il était régi par la loi, elle aussi, par définition, « nationale ». Gaston Boissier observe ainsi que « la religion romaine a été soumise à l'État, ou plutôt s'est confondue avec lui », et que c'est « la loi [qui] a établi la manière dont on [devait] s'acquitter envers les dieux »²¹.

Or la loi romaine s'avérait pointilleuse ; tout était fixé ou réglementé par elle : les sacrifices, les augures, le calendrier, les rites, le feu continu du temple de Vesta, les dieux Lares qui occupaient tous les lieux où les romains se sentaient chez eux, les Feralia où une liaison s'établissait entre les vivants et les morts. À Rome, chaque dieu avait son temple, chaque prêtre avait sa compétence, chaque collège sacerdotal avait sa hiérarchie : les pontifes, avec le *pontifex maximus*, et les Vestales, avec la *virgo maxima* ; selon Gaston Boissier, « la religion [romaine] se réduis[ait] au culte, mais ce culte [était] encombré de menus détails, et aucun d'eux ne [pouvait] être omis »²².

¹⁶ Gaston BOISSIER, *Étude sur la vie et les ouvrages de Varron*, 1861.

¹⁷ Paul VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes*, Points Essais, Seuil, 1983.

¹⁸ CICÉRON, *Pro Flacco*, 28, 70.

¹⁹ *Encyclopédie des religions, La religion romaine*, Le Livre de poche, p. 664.

²⁰ CICÉRON, *De natura deorum*, II, 2.

²¹ Gaston BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 1909, p. 18 et 19.

²² Gaston BOISSIER, *Ibid.*, p. 19.

C'était toutefois « une faute d'aller au-delà de ses prescriptions. Cette faute, on l'appelait *superstitio*, c'est-à-dire ce qui dépasse la règle établie »²³. Le dictionnaire Gaffiot traduit effectivement ce mot par « observation trop scrupuleuse ». Pour les romains, la *superstitio* se distinguait ainsi de la *religio* ; selon Cicéron, « le premier de ces mots désigne une faiblesse, le second un mérite »²⁴.

Mais cette loi, quoique pointilleuse, « ne réglait que les actions ; elle ne pouvait atteindre les pensées ». Gaston Boissier observe que « la religion romaine a tenu aux pratiques plus qu'aux croyances », elle « n'avait point de dogmes »²⁵, elle ignorait le prosélytisme, elle méconnaissait l'intolérance. Le citoyen romain pouvait donc être incrédule, mais il était toujours pratiquant, rarement athée. Pline raillait ainsi « César, qui faisait profession publique d'incrédulité », mais qui « ne montait jamais dans un char sans prononcer une formule magique, qui devait le préserver de tout accident »²⁶.

En définitive, selon Marie-Françoise Baslez, la religion romaine « était une religion du “faire” ; le “croire” restant de l'ordre du for intérieur »²⁷. Selon Ramsey MacMullen : « Cette religion n'avait pas de centre unique, pas de porte-parole, de chef ou de définition d'elle-même ; par conséquent aucun point vulnérable. Chacun était libre de choisir son propre credo »²⁸.

Telle était donc la religion romaine : un culte national et pointilleux, régi par la loi, mais sans credo. Quelle fut, dans ces conditions, la politique religieuse de Rome sous l'Empire ?

La politique religieuse de l'empire romain

Le Haut Empire

Au début de notre ère, en effet, du fait de ses conquêtes militaires, la cité de Rome devenait la capitale d'un empire de plus en plus vaste. Certes, à l'instar de l'empire perse, l'empire romain n'avait pas imposé d'unité religieuse en son sein, chacune des cités qui le composaient conservait sa religion. En outre, la religion romaine, polythéiste et dépourvue de mythes propres, était par nature et par tradition relativement accueillante envers les dieux et les mythes étrangers, grecs d'abord, orientaux ensuite. Néanmoins, la religion romaine s'avérait exclusive, notamment en son sein, quant aux rites, qui étaient une partie intégrante de la vie collective de la cité. C'est pourquoi, accueillante quant aux mythes, mais exclusive quant aux rites, la politique religieuse de Rome s'avéra relativement ambiguë.

Ainsi, selon Suétone, César « fit dissoudre toutes les communautés, sauf celles dont l'institution était antique »²⁹, notamment les « communautés » orientales. Auguste eut également une attitude bienveillante envers ces « communautés », notamment envers les juifs. Tibère, en revanche, pratiqua une politique plus hostile ; selon Suétone, « il interdit les cérémonies des cultes étrangers, les rites égyptiens et judaïques »³⁰. Il fit également crucifier les prêtres d'Isis, ruiner son temple et jeter sa statue dans le Tibre. Mais, Caligula restaura ce temple, où Vespasien et Titus passeront la nuit précédant leur triomphe sur les juifs. Quant aux chrétiens, longtemps confondus avec les juifs, jusqu'au milieu du III^e siècle leurs « persécutions » furent assez sporadiques et ne furent guère funestes ; ainsi, selon Jean-Paul Thuillier, « la persécution de Néron [aurait] fait moins de 300 morts »³¹.

²³ Gaston BOISSIER, *Ibid.*, p. 23.

²⁴ CICÉRON, *De Natura Deorum*, I, XXVIII.

²⁵ Gaston BOISSIER, *Ibid.*, p. 19 et 31.

²⁶ PLINÉ, XXVIII, 2 (4).

²⁷ Marie-Françoise BASLEZ, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Editions CLD, 2008, p. 11.

²⁸ Ramsey MACMULLEN, *Christianisme et paganisme*, 1996, Perrin, 2011, p. 57.

²⁹ SUÉTONE, *Vie des Douze Césars*, César, XLII. *Cuncta collegia praefer antiquitus constituta distraxit.*

³⁰ SUÉTONE, *Vie des douze Césars*, Tibère, XXXVI ; Tacite, *Annales*, II, 85 ; Sénèque, *Lettres*, CVIII.

³¹ Jean-Paul THUILLIER (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité grecque et romaine*, Hachette, 2002, art. « Persécutions ».

En fait, Les préoccupations de paix au sein de l'empire n'étaient pas étrangères à cette politique assez erratique ; on estime en effet qu'au début de notre ère, les populations égyptienne et juive représentaient environ 2/12^{es} et 1/12^e de la population totale de l'empire. C'est pourquoi les mesures prises, en droit, par le pouvoir impérial apparaissaient plus, en fait, comme des mesures de police, variables selon les circonstances, que comme des lois permanentes.

Que se passe-t-il alors en 313 ?

Le IIIe siècle

Pour tenter de le comprendre, il nous faut revenir 101 ans auparavant, en 212, lorsque l'empereur Caracalla octroya la citoyenneté romaine à tous les sujets libres de l'Empire. Jusqu'alors, l'Empire n'était qu'une association de cités, et donc de religions, juxtaposées. Or, en 212, note Marie-Françoise Baslez, « l'Empire réalise l'universalisme politique [...] un seul peuple : le peuple romain ; un seul État : l'Empire ; – et donc – une seule religion ? Mais – se demande-t-elle – laquelle ? »³². Il semble en effet que « les préoccupations religieuses n'étaient pas absentes » de cet édit, qui s'exprime approximativement en ces termes : « Voilà pourquoi j'estime pouvoir accomplir de manière si [magnifique et si digne des dieux] un acte qui convienne à leur majesté, en ralliant [à leur culte, comme Romains], [autant de fois de dizaines de milliers de fidèles] qu'il en viendra chaque fois se joindre à mes hommes »³³. Certes, il s'agissait ici encore de culte et non de croyance ; néanmoins, par cet édit les empereurs se plaçaient devant une alternative : soit respecter, comme auparavant, un certain « libéralisme » religieux ; mais alors pourquoi cet édit, ou plutôt pourquoi cette motivation ? ; soit instituer « une politique culturelle directive », et donc « répressive »³⁴.

L'empereur Dèce opta en 250 pour la seconde solution, ce qui entraîna des persécutions, et pas uniquement envers les chrétiens. Des persécutions certes terribles par leur châtement, mais souvent modérées par les contraintes imposées : « brûler quelques grains d'encens » et « invoquer le dieu qui est dans les cieux » ; ce que néanmoins de nombreux chrétiens refusèrent³⁵. Face à de tels refus, intransigeants, Dèce dut abandonner sa politique dès 251. Les persécutions reprirent en 257 sous Valérien et en 303 sous Dioclétien. Mais ces persécutions échouèrent elles aussi, ce qui conduisit Galère, puis Constantin et Licinius, à promulguer en 311 et 313 les édits de Sardique et de Milan, que nous allons maintenant considérer.

L'Édit de Milan

Tous les historiens reconnaissent l'importance de l'Édit de Milan et l'influence de Constantin. Mais, quelles furent la portée et la motivation réelles de cet édit ? Auparavant quelques précisions.

Quelques précisions

D'abord, contrairement à une idée reçue, ces édits n'instituaient pas le « christianisme » comme religion de l'Empire ; en effet, les chrétiens ne représentaient alors qu'un vingtième de sa population, et le paganisme ne sera interdit qu'en 380 par l'édit de Thessalonique. Ensuite, l'Édit de Milan ne fut qu'un édit parmi d'autres. En effet, décrété par Constantin, et par Licinius, il ne faisait que confirmer l'édit de Sardique, décrété par Galère, qui ne faisait lui-même que reprendre l'édit de Gallien décrété en 260, qui institua la « petite paix de l'Eglise ».

³² Marie-Françoise BASLEZ, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Editions CLD, 2008, p. 156.

³³ Papyrus de Giessen, traduction de Joseph MELEZE, in Girard & Senn, *Les Lois des Romains*, Naples, 1977, p. 478-490, n° 21.

³⁴ Marie-Françoise BASLEZ, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Editions CLD, 2008, p. 158.

³⁵ Marie-Françoise BASLEZ, *Ibid.*, p. 159.

Toutefois, l'édit de Gallien n'était encore qu'un « édit de tolérance », tandis que les édits de Sardique et de Milan rendaient le christianisme, et les autres religions, officiellement « licites » ; ces deux édits instituaient ainsi, au sein d'une même entité politique, un pluralisme de religions ; un pluralisme inédit, mais un pluralisme instable, sur lequel nous reviendrons. Surtout, l'édit de Milan instituait une liberté personnelle de choix de sa religion. Certes la formulation de l'édit était collective, il s'agissait des « chrétiens » et de « tous » ; mais la « liberté » et la « volonté » qu'il stipulait étaient celles de « chacun » : *quisque. [Ut daremus et christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque uoluisset]*. Littéralement, « Ainsi, nous donnons, et aux chrétiens et à tous, le libre pouvoir de suivre la religion que chacun veut ».

La liberté religieuse

Un « libre pouvoir de chacun » ; une liberté personnelle donc ! Or jusqu'ici la religion était une institution collective, propre à chaque cité.

Certes l'idée de « choix » décelée par Cicéron dans le mot *religio* était effectivement personnelle, et en 212, le chrétien Tertullien revendiquait déjà cette liberté de choix : « Il relève – écrivait-il – de la loi humaine et du droit naturel que chacun adore ce qu'il croit (.) Une religion doit être embrassée par conviction et non par force »³⁶. De même en 384 le polythéiste Symmaque écrivait à l'empereur Valentinien II : « Qu'importe le moyen par lequel chacun de nous atteint la vérité. On ne peut parvenir par une seule voie à un si grand mystère »³⁷. Et de fait, entre 313 et 380, les citoyens ont usé de cette liberté ; ainsi Grégoire de Nysse observait que sur le marché de Constantinople, « si tu demandes au changeur le cours de la monnaie, il te fait de la philosophie sur l'engendré et l'inengendré »³⁸.

Mais au fait, d'où venait une telle aspiration à la liberté ?

L'enseignement de Jésus n'y serait pas étranger. Pour lui, en effet, le mal ne vient pas seulement de la nature, mais aussi du cœur de l'homme ; sa guérison est donc particulière ; le salut est singulier ; la foi est intime ; le jugement dernier, personnel ; Dieu n'est plus un chef ni un roi ; il est « notre Père » ; la prière qu'on lui adresse doit donc être secrète et directe³⁹. Selon Karl Jaspers, « l'essence de cette foi, c'est la liberté »⁴⁰ ; non pas une indépendance politique ou une autarcie économique, l'une et l'autre collectives, mais une liberté personnelle. Jésus distingue en effet « Dieu » et « César » : d'un côté le divin, de l'autre le politique, et, entre les deux l'homme, qui aspire à la liberté⁴¹.

Cet enseignement eut une portée considérable ; il modifia jusqu'à notre définition de la religion qui acquit alors, semble-t-il, cette double « visée » distinguée par Henry Duméry et méditée par les modernes : l'une, personnelle, qui tend à « dégager une transcendance », et l'autre, collective, qui tend à « consacrer l'ordre social » ; l'une qui correspondrait au religieux, et l'autre à la religion ; l'une qui correspondrait à l'enseignement de Jésus, et l'autre au « christianisme », une religion nouvelle, issue de la religion juive, et qui de Jésus, fit le Messie, le Christ, voire un Dieu. Or, ajoute Henry Duméry, « ces deux visées sont antithétiques ; la première “illimite” l'homme », elle est affaire de conscience individuelle ; la seconde le limite, elle « s'attache au réseau des normes », elle est affaire « de vie en commun, d'équilibre et de régulation sociale »⁴² ; nous y reviendrons.

³⁶ TERTULLIEN, *Ad Scapulam*, 2.

³⁷ SYMMAQUE, *Relationes*, in Les Belles Lettres.

³⁸ GREGOIRE DE NYSSE, *Sur la divinité du Fils et de l'Esprit Saint*.

³⁹ Marc, 7, 14-23 ; Marc 5, 34 ; Marc 2, 14 ; Jean 18, 16 ; Mathieu 6, 6.

⁴⁰ Karl JASPERS, *Les grands philosophes*, tome 1, *Jésus*, Plon, 2009, p. 278.

⁴¹ Saint Jean, 8, 32 : καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.

⁴² Henry DUMÉRY, « Religion et idéologie », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 19, § A, p. 754.

Sa motivation

Ainsi analysée, cette liberté était-elle dans les intentions de Constantin ? Quelle était en fait sa motivation réelle ? Comme le note l'historienne grecque Polymnia Athanassiadi, « des tomes entiers ont été écrits sur l'ambivalence de l'identité religieuse » de Constantin ; certains auteurs, comme Paul Veyne, croient en la précocité et en la sincérité de sa conversion, non pas à l'enseignement de Jésus, mais au christianisme ; d'autres, considérant son ambition politique, en doutent.

Quoi qu'il en fût, il est certain que Constantin perçut « bien cette correspondance entre christianisme et romanité »⁴³ ainsi que leur prétention commune à l'universalité. Déjà, l'empereur Aurélien avait institué le « Soleil vaincu » comme dieu principal de l'Empire. Mais, avec le christianisme, « l'image de la puissance [impériale] va être projetée dans l'absolu » ; il y avait en effet une parfaite concordance entre « la monarchie impériale et l'idéologie monothéiste » ; « l'empereur unique ne pouvait être que l'image d'un Dieu unique »⁴⁴.

Soucieux dès lors de l'unité de cet empire, Constantin ne ménagea pas sa peine pour réaliser aussi l'unité du christianisme, alors traversé par de multiples conflits de personnes, de sièges, et de doctrines. Il intervint une première fois en 317, en imposant la décision du concile d'Arles qui condamnait les donatistes. Il convoqua ensuite à Nicée, en 325, un concile « œcuménique » ; un concile qui fut, comme les suivants, d'une rare violence verbale et physique ; mais un concile dont Constantin imposa également les décisions. Ce faisant, sans « préjuger d'aucune option théologique ou dogmatique personnelle – écrit Marie-Françoise Baslez – mais en suivant la majorité [...] l'empereur a exclu le droit à la dissidence », de sorte que « l'aspiration à l'unité et à la concorde qui fondait depuis toujours la cité antique, l'emporte définitivement sur la revendication novatrice de la liberté religieuse »⁴⁵.

L'édit de Thessalonique

Ainsi la religion, et non le religieux, étant par nature liée au politique, l'Eglise s'allia aux empereurs, et ensemble ils abolirent cette liberté ; d'abord en 380, avec l'édit de Thessalonique ; ensuite en 381, avec le concile de Constantinople.

Un retour à l'unité

D'abord donc, en 380, les empereurs Gratien, Valentinien II et Théodose restaurèrent l'unité de la religion au sein de l'Empire, en promulguant en ces termes l'Édit de Thessalonique : « Nous voulons que tous les peuples que régit la modération de Notre Clémence s'engagent dans cette religion que le divin Pierre Apôtre a donnée aux Romains [...] Nous ordonnons que ceux qui suivent cette loi prennent le nom de Chrétiens catholiques, et que les autres, que nous jugeons déments et insensés, assument l'infamie de l'hérésie »⁴⁶.

L'année suivante, Théodose convoqua à Constantinople un concile d'Orient, lequel adopta le texte d'un « symbole de foi », aujourd'hui connu sous le nom de « Symbole de Nicée-Constantinople ».

Ainsi, comme le sera plus tard l'Édit de Nantes, l'Édit de Milan ne fut qu'une brève parenthèse de liberté religieuse au sein d'une même entité politique. En effet, l'empire romain aspirait à l'universalité, de même que le christianisme ; aussi, avec l'édit de Thessalonique et le Symbole de Nicée-Constantinople, l'empire serait redevenu une seule cité célébrant une seule religion.

⁴³ Polymnia ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique*, Les Belles Lettres, 2018, p. 57 et p. 59.

⁴⁴ Pierre HADOT, *La fin du paganisme*, in *Histoire des religions*, T II, Pléiade, 1995, p. 84.

⁴⁵ Marie-Françoise BASLEZ, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Editions CLD, 2008, p. 191 à 193.

⁴⁶ Code théodosien 16.1.2, Edit dit de Thessalonique.

Mais pas au statut quo ante

La boucle aurait-elle été ainsi bouclée ? Rien n'est moins sûr ; car le christianisme était une religion d'une autre nature que celle de l'antique religion romaine, et ce, outre son universalisme, pour au moins trois autres raisons : d'abord, la religion romaine, polythéiste, était accueillante envers tous les dieux et tous les mythes, alors que le christianisme, monothéiste, les rejetait tous comme des idoles ou comme des mensonges. Ensuite, la religion romaine était une religion du « faire » et du rite, alors que le christianisme était aussi une religion du « croire », et bientôt du dogme. Enfin, la religion romaine était la religion de la cité, et donc de l'État, alors que le christianisme était organisé autour d'une « Eglise », qui se voulait indépendante de l'État.

En fait, contrairement aux religions antiques, le christianisme s'avérait une religion totale, voire « totalitaire ». En effet, là où l'État romain se contentait de contrôler les corps, il prétendait aussi convertir, sinon contraindre, les âmes et les esprits ; lui seul prétendait en effet détenir la « vérité » comme « contenu clair et ferme d'une révélation de Dieu lui-même »⁴⁷ ; lui seul était, selon le mot de Tertullien, « la vraie religion du vrai Dieu »⁴⁸ ; lui seul englobait les trois théologies de Varro. Ainsi le christianisme aurait reçu des juifs leur foi, non en des mythes, mais en une « révélation », c'est-à-dire en une intervention directe et réelle de Dieu dans l'espace et dans le temps. Il aurait ensuite reçu des grecs leur démarche physique et métaphysique ; mais une démarche rapidement inversée, où la vérité n'était plus à découvrir « comme le fruit d'un patient et laborieux effort », mais résultait d'un « don qui vient de Dieu »⁴⁹ ; la « foi » primait ainsi la « raison »⁵⁰. Il aurait enfin reçu des Romains leur conception du droit. Etienne Trocmé observe que « la confession de foi jusqu'ici étroitement liée au culte, et la réflexion théologique encore très peu contrôlée par l'autorité ecclésiastique, allaient se fondre en un « dogme » de caractère juridique »⁵¹. Ce n'était pas seulement la foi, c'était aussi la loi qui primait le cœur et la raison. Seul ici nous intéresse ce troisième fait.

Articulons notre raisonnement. Si, selon Carl Schmitt, aucun droit n'existe en dehors de l'État ; si selon Alain, comme nous l'avons déjà rapporté, « toute manœuvre à plusieurs veut un chef », et pas deux ; si en effet, selon l'évangile, « nul ne peut servir deux maîtres » (Mt 6, 24) et si « un royaume divisé contre lui-même [...] ne peut subsister » (Mc 3, 24) ; alors un « pouvoir spirituel » ne peut coexister avec un « pouvoir temporel » ; il ne peut y avoir au sommet d'une société, qu'un seul pouvoir, qu'un seul droit, qu'un seul État. Il fallait donc que la « foi » de l'Eglise devienne la « loi » de l'État ; il fallait que cette « foi » devienne un « dogme de caractère juridique » ; un dogme certes initié par l'Eglise, mais assorti, à sa demande, de l'autorité de l'État. Et, en effet, selon Marie-Françoise Baslez, les décisions du concile de Nicée n'auraient pu « s'appliquer sans l'intervention de Constantin ». Ainsi, selon Jacques Le Goff, « entre 429 et 439, cent cinquante lois furent promulguées pour la défense et l'illustration du christianisme », et, « en 435 », après les hérétiques, « la peine de mort était édictée contre les païens »⁵².

Dès lors, pour convertir 95 % de la population, non à des rites, mais à une foi, « les chefs de l'Eglise – écrit Ramsey MacMullen – s'appuyaient presque exclusivement sur l'intimidation » et non sur « l'évangélisation »⁵³. Ainsi, dès 385, l'empereur Maxime condamnait à mort l'évêque Priscilien pour hérésie, et Saint Augustin n'hésitait pas à invoquer saint Luc et son « forcez [les] d'entrer »⁵⁴. Quant aux barbares, « partout – écrit Jacques Le Goff – les missionnaires chrétiens [...] cherchèrent à obtenir des conversions collectives en gagnant les chefs ».

⁴⁷ Maurice SACHOT, *Comment le christianisme est-il devenu religion ?* in *Revue des Sciences Religieuses*, T 59, fas. 2, 1985, p. 95-118.

⁴⁸ TERTULLIEN, *Apologétique*, XXIV, 1-2.

⁴⁹ Maurice SACHOT, *Ibid.*

⁵⁰ SAINT AUGUSTIN ; sermon 118 : *praecedit fides, sequitur intellectus* ; sermon 43 : *credo ut intelligam*.

⁵¹ Etienne TROCME, *Le christianisme jusqu'en 325*, in *Histoire des religions*, T II, Pléiade, 1995, p. 353.

⁵² Jacques LE GOFF, *Le christianisme médiéval*, in *Histoire des religions*, T II, Pléiade, 1995, p. 758.

⁵³ Ramsey MACMULLEN, *Christianisme et paganisme*, 1996, Perrin, 2011, p. 54 et 58.

⁵⁴ SAINT LUC 14, 23 et Saint Augustin, *Epist.* 95.

Chacun connaît la suite. L'Empire d'Orient tiendra jusqu'en 1453 et connaîtra le « césaropapisme » : « Ce que je veux – affirmait déjà en 355 l'empereur Constance – doit être considéré comme loi dans l'Eglise »⁵⁵. L'Empire d'Occident disparaîtra dès 476, mais son légalisme se maintiendra jusqu'à nous et il connaîtra le « papisme » ; ainsi en 1302 le pape Boniface VIII « dit, déclare et définit » que « d'être soumis au Pontife romain est, pour toute créature humaine, nécessité de salut »⁵⁶. Exit donc la liberté personnelle instituée par l'édit de Milan, et que s'impose l'obéissance collective ! Certes aujourd'hui l'Eglise est « séparée » de l'État, elle ne peut donc plus imposer sa foi par la loi. En revanche l'État, le Léviathan, le moderne héritier de la « toute puissance » de Dieu, lui seul qui désormais protège, légifère et sanctionne, lui seul le peut, plus que jamais.

L'obéissance ainsi se perpétue : l'homme peut vivre sans foi, mais le citoyen ne peut vivre sans loi.

Conclusion

Une question se pose alors, en guise de conclusion : pourquoi est-on passé, ici, d'une religion du rite, légale, mais peu contraignante, ou là, de cet évangile libérateur qui privilégiait la prière et le salut personnels, à cette religion du dogme collectif et de la grand-messe, à cette alliance entre l'Eglise, qui définissait ce dogme, et l'État, qui veillait à son application ? Cette question est celle, implicite, que Luther posera à Worms, en 1521, devant l'empereur Charles Quint, en affirmant qu'il ne pouvait se « soumettre aux décisions seules du pape et des conciles », certes parce « qu'il est constant qu'ils ont souvent erré et se sont même contredits », mais surtout parce qu'« il n'est pas juste d'agir contre sa propre conscience ». À cette affirmation, l'official de l'évêque de Trèves répliqua : « Abandonne ta conscience, frère Martin ; la seule chose qui soit sans danger est de se soumettre à l'autorité établie » ? Certes nous pensons qu'en droit Luther n'avait pas tort ; mais nous savons qu'en fait l'anonyme official de l'évêque de Trèves avait raison. C'est en effet dans l'espoir d'un « salut » immanent au monde, et non transcendant ; d'un salut pour notre vie, pour nos biens, nos proches, notre santé, notre protection. En fait ce serait aussi par « crainte », quoi qu'en pense Marcel Gauchet, que nous nous « soumettons à l'autorité établie » ; la récente crise du coronavirus en témoigne.

Ainsi aujourd'hui, alors que nous avons « séparé » l'Eglise et l'État et que nous sommes libres à titre personnel de croire ou non, de suivre ou pas la foi de notre choix, nous n'avons pas rompu le lien intime qui unit la religion et le politique ; en effet, bon gré, mal gré, nous sommes toujours aussi « religieusement » soumis, aussi « pieusement » obéissants à l'État et à ses lois. D'un côté il y aurait donc un Dieu, inaccessible, et de l'autre César, ou un Léviathan, immanent, menaçant, mais protecteur. Et de fait, le pouvoir et les bienfaits de César, ainsi que ses sanctions, s'avèrent plus actuels que ceux d'un Dieu toujours hypothétique. Jeunes jadis, nous avons pu être brièvement anarchistes ou révolutionnaires ; mais tous nous savons aujourd'hui, avec Charles Péguy, que « tout commence en mystique et finit en politique »⁵⁷ ; tous nous appliquons cette formule de Frédéric le Grand : « Raisonner tant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez, seulement obéissez »⁵⁸. D'un côté donc, une relative liberté d'opinion, et une moindre liberté d'expression ; mais de l'autre, impérative, l'obligation de nous soumettre aux normes de l'État, fût-il ou non démocratique. In fine donc, l'obéissance, et non la croyance, s'avère la vertu qui unit le politique et la religion.

Que dire pour conclure ? Ici le divin, mystérieux ; là, le politique, présent, réel, tangible, menaçant et protecteur ; ici Dieu, là César ; et entre les deux, l'homme, qui aspire à la liberté, à la discussion et au salut.

⁵⁵ Jacques LE GOFF, *Le christianisme médiéval*, in *Histoire des religions*, T II, Pléiade, 1995, p. 759.

⁵⁶ BONIFACE VIII, Bulle *Unam sanctam*, 1302.

⁵⁷ Charles PEGUY, *Notre Jeunesse*, 1910.

⁵⁸ Julien FREUND, *L'essence du politique*, Dalloz, 2004, p. 197.