# VIII

## *... CARMENQUE CHRISTO QUASI DEO DICERE*[1]...

par le R. P. Maurice TESTARD

Professeur émérite à l'Université Catholique de Louvain

SOMMAIRE. — *Pline le Jeune a écrit au sujet des chrétiens « ...* carmenque Christo quasi deo dicere... *» La plupart des savants ont interprété ces mots comme s'il avait écrit « ...* carmenque Christo quasi alicui deo dicere... *» Or Pline, dans ses écrits, paraît user à dessein, tantôt des termes* aliquis deus, *tantôt du terme* deus. *Nous rechercherons d'abord ce* **que Pline a voulu exposer** *dans ce passage de sa lettre à l'Empereur Trajan. Puis nous découvrirons que les écrivains chrétiens avaient* **bonne opinion**, *bien qu'ils fussent persécuteurs, tant de Pline que de Trajan. Enfin nous suivrons la façon dont ces* **mots** *de Pline le jeune ont été* **rapportés ou repris** *dans les œuvres des auteurs chrétiens.*

EPITOME. — *Plinius Iunior scripsit christianos : « ... carmenque Christo quasi deo dicere... ». Plerique eruditi haec uerba interpretati sunt tamquam si Plinius « ... carmenque Christo quasi alicui deo dicere... » scripsisset. Plinius uero in suis scriptis tum uerbis : aliquis deus, tum uerbo : deus, consulto uti uidetur. In hac sententia epistulae ad Traianum Imperatorem, quid Plinius exponere uoluerit, primum requirendum est. Deinde auctores christianos, tam de Plinio quam de Traiano Imperatore, quamquam persecutoribus, bene sentire inueniemus. Denique quomodo in scriptis christianorum haec uerba Plinii Iunioris tradita uel retracta sint, indagabimus.*

Ce titre reprend le texte presque universellement reçu, d'un passage très célèbre de la lettre de Pline le Jeune à l'Empereur Trajan, au sujet des chrétiens. Cette lettre a donné lieu à d'innombrables études. Presque tous les mots en ont été examinés avec soin, de divers points de vue, juridique, politique, historique, religieux, afin d'en déterminer, de façon aussi précise que possible, le sens et la portée. Presque tous les mots, ai-je dit, sauf un — paradoxe étonnant — très généralement écrit *deo*, qui figure au paragraphe 7, dans un membre de phrase très important de la lettre, que j'ai retenu comme titre de cet article. La traduction très souvent admise, en diverses langues, revient à ceci en français : « Chanter un hymne au Christ comme à un dieu »[2]. Cette traduction, à tort ou à raison, m'a toujours

1. Pline le Jeune, *Epistulae*, X, 96, 7, éd. M. DURRY, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1947. Tout au long de cette étude, lorsque je me réfère au texte d'un éditeur ou d'un traducteur en tant que tel, je conserve scrupuleusement l'orthographe de l'éditeur ou du traducteur pour l'emploi de la minuscule ou de la majuscule à l'initiale des termes *deus* ou *Deus*, *dieu* ou *Dieu*. En revanche lorsque je ne me réfère pas au texte d'un éditeur ou d'un traducteur, mais au texte d'un auteur en tant que tel, c'est en fonction de ce que je crois être la pensée de l'auteur lui-même que j'utilise la minuscule ou la majuscule. En cela je suis la règle qui prescrit la minuscule pour toute divinité du polythéisme et la majuscule pour toute divinité du monothéisme, qu'elle relève de la philosophie ou de quelque religion que ce soit.

2. Je présente ici un échantillonnage très sommaire de traductions — en rapprochant les plus sem-

gêné, d'abord du point de vue du latin. Elle me paraît gloser le texte, comme si nous avions en latin *cuidam* ou *alicui deo*, et de ce fait solliciter le texte vers une acception polythéiste. On dira, bien entendu, que cette intelligence du texte s'impose puisqu'il fut écrit par le païen Pline le Jeune qui, dans cette même lettre, professe explicitement le polythéisme et emploie à deux reprises les termes pluriels *deos* et *deorum* et une fois *numinum*, aux paragraphes 5 et 6.

Mais, précisément, le membre de phrase qui nous intéresse se situe ailleurs dans la lettre, au paragraphe 7 dont le contenu est fort différent de ce qui précède. Ce paragraphe commence de façon significative par *Adfirmabant autem*, pour indiquer que l'auteur, Pline le Jeune, ne parle plus en son propre nom, mais rapporte les propos de chrétiens[3]. Il faut s'aviser en outre qu'il ne s'agit pas ici de chrétiens fidèles à leur foi, qui tom-

blables — à partir des éditions que j'ai sous la main, sans prétendre à l'exhaustivité, bien évidemment. En français : ... chantaient entre eux tour à tour des cantiques à l'honneur de Christ, comme s'il eût été dieu... (Louis Silvestre de Sacy, Paris, Belin, 1809) ; ... chantaient tour à tour des vers à la louange de Christ, comme s'il eût été dieu... (M. Nisard, Paris, Firmin Didot, 1865) ; ... chantaient tour à tour des vers à la louange du Christ comme d'un dieu... (J. A. C. Buchon, Paris, A. Desrez, 1837 ; ainsi que, sans nom de traducteur et sans date, *Lettres de Pline le jeune*, Coll. Les meilleurs auteurs classiques, Paris, Flammarion) ; ... chantaient chacun à son tour un hymne à Christ, comme à un dieu (C. SICARD, Paris, Garnier, 1931) ; ... de chanter alternativement un hymne au Christ comme à un dieu... (M. DURRY, Paris, Les Belles Lettres, 1947) ; en allemand : ... Christus als ihrem Gott einen Wechselgesang zu singen... (Helmut KASTEN, München, Heimeran, 1968 et Berlin, Akademie Verlag, 1982) ; ... im Wechselgesang ein Lied zu Christus gewissermassen als ihrem Gott zu zingen... (R. MUTH, Didactica classica Gandensia, XX, 1980) ; ... Christus wie einem Gott ein Lied darbrachten, in Wechselgesang... (Curt LOEHNING, München, 1984). Faut-il faire observer qu'en allemand, la majuscule à l'initiale d'un nom est de règle et n'a donc aucune signification ? En anglais : ... addressed a form of prayer to Christ, as to a divinity ... (William MELMOTH (The Harvard classics), New York, Collier and son, [1909]) ; ... when they sang in alternate verses a hymn to Christ, as to a god... (W. MELMOTH (Loeb), London, Heinemann, 1969) ; ... to chant verses alternately among themselves in honour of Christ as if to a god... (Betty RADICE (Loeb), London, Heinemann, 1969). Ces traductions appellent quelques observations. Toutes glosent le texte latin de Pline, *quasi deo* : Sacy et Nisard traduisent comme s'il y avait *quasi deus fuisset* ; KASTEN et MUTH, comme s'il y avait *quasi suo deo* ; les autres, comme s'il y avait *quasi alicui (ou cuidam) deo*. Tous parlent du Christ comme d'une divinité parmi d'autres. À noter aussi que, seuls, Sacy, Nisard et Radice interprètent *quasi* au sens irréel de comme si et donnent à ce membre de phrase la signification d'une négation de la divinité du Christ. La plupart des traducteurs entendent *quasi* dans une acception simplement comparative. Il importe d'observer que dans la langue parlée, dès Plaute, on avait perdu le sentiment de la présence de *si*, au point que l'on trouve *quasi si* dans *Amph.*, 1078 ; *Asina.*, 838 ; *Cas., prol.*, 46, et que l'on trouve ensuite *quasi si* dans la langue littéraire, dès *Rhet. Her.*, IV, 3, 4 ; Lucrèce, IV, 1014 ; Quintilien, *Inst. orat.*, VI, 1, 36. Il n'est donc pas évident que ce mot, utilisé par Pline, pour relater les témoignages de chrétiens défaillants, comme nous le verrons *infra*, p. 139-140, ait une valeur de négation de la divinité du Christ. *Quasi* peut être synonyme de *tamquam*, ce qui paraît être le cas dans le texte qui nous occupe. Voir Leumann-Hofmann-Szantyr, p. 596 (n° 321) ; 674-675 (n° 372, en particulier γ, δ, ε). Je signale dès maintenant l'important commentaire de A. N. SHERWIN-WHITE, *The letters of Plyni : A historical and social commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1968, qui ne comporte ni texte ni traduction. Toutefois, on peut observer que, dans ce commentaire, il écrit, à deux reprises, *quasi deo* avec minuscule, mais qu'il interprète le *quasi* à la lumière, à la fois de la réponse de Pline, *Epist.*, 97, 2 : *quasi certam formam*, et du texte grec ὡς περι θεοῦ, d'une homélie chrétienne que nous étudierons *infra*, p. 149-150. Ce qui donne à penser qu'il comprend *quasi* au sens de *tamquam*.

3. Pline le jeune, *Epist.*, X, 96, 7-8 (éd. DURRY) : *7 Adfirmabant autem hanc fuisse summam uel culpae suae uel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem conuenire carmenque Christo quasi deo dicere secum inuicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent. Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium ; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse uetueram. 8 Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset ueri, et per tormenta, quaerere. Nihil aliud inueni quam superstitionem prauam, immodicam.*

baient *ipso facto* sous le coup du *non licet esse christianos* de l'*Institutum Neronianum*[4], que Pline, de son propre aveu, fit immédiatement mettre à mort : *perseuerantes duci iussi*[5], sans qu'ils aient fait l'objet d'une quelconque enquête. Pline le jeune ne faisait ainsi que suivre la procédure — ou l'absence de procédure — que dénoncera Tertullien dans son *Apologeticum*[6]. Les témoignages dont Pline fait état sont, très précisément, ceux des chrétiens qui ont renié leur foi et qui font, eux, l'objet d'une enquête : d'abord pour s'assurer de la sincérité de leur abjuration, mais aussi dans l'espoir d'obtenir d'eux des informations compromettantes sur les crimes imputés aux chrétiens, qu'ils n'ont plus aucun intérêt à cacher, mais tout avantage à dénoncer.

Nous voyons en effet qu'au début de sa lettre, l'auteur s'interroge sur l'absence de crimes *flagitiis careat*, ou l'existence de crimes *flagitia cohaerentia*, chez les chrétiens[7]. Plus loin, à la suite du paragraphe 7 qui rapporte les déclarations des chrétiens défaillants, nous constatons, au paragraphe 8, que le gouverneur entend vérifier la sincérité de leurs déclarations *quid esset ueri*, en soumettant à la torture deux *ministrae*, diaconesses[8]. Je ne pense pas, pour ma part, qu'il faille assimiler ces deux femmes aux chrétiens défaillants du paragraphe précédent[9]. Il paraît plus probable que ces *ministrae* étaient des chrétiennes fidèles près desquelles Pline a voulu contrôler les dépositions des défaillants[10]. Le gouverneur se fit d'autant moins de scrupules d'ordonner la torture, qu'il s'agissait d'*ancillae*, d'esclaves — ce qu'il tient à préciser à l'Empereur[11] — qu'elles devaient

4. Tertullien, *Ad nationes*, I, 7, 9. Voir A. SCHNEIDER, *Le premier livre Ad nationes de Tertullien*, introduction, texte, traduction et commentaire (Bibliotheca Helvetica Romana, IX) Institut Suisse de Rome, Neuchatel, 1968, p. 71 et 171-173. Voir en dernier lieu, L. NAVARA, *Néron* (avec la bibliographie récente) dans *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien*, adaptation française, volume II, Le Cerf, 1990 ; p. 1741.

5. Pline, *Epist.*, X, 96, 3.

6. Tertullien, *Apologeticum*, où l'on trouve notamment, en II, 6-7, la mention explicite de la correspondance entre Pline le jeune et Trajan ; puis en IV, 4, l'énoncé du principe juridique de la persécution qui résulte de l'*Institutum Neronianum : non licet esse uos*.

7. Pline, *Epist.*, X, 96, 2.

8. Pline, *Epist.*, X, 96, 8, voir A. KALSBACH, *Diakonisse*, dans *R. A. C.*, 3, 1957, col. 917-928 ; plus brièvement M. G. BIANCO, *Diaconesses*, et la bibliographie récente, dans *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien*, vol. I, Le Cerf, 1990, p. 669-670.

9. Contrairement à ce que paraît penser A. HAMMAN, *Chrétiens et christianisme vus et jugés par Pline*, dans *Forma Futuri, Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1975, p. 107 : « Pline se gonfle quelque peu d'avoir soutiré ces renseignements à deux *ancillae*, grâce à la torture ». Ces renseignements sont ceux dont fait état le paragraphe précédent, 7, qui émanent des chrétiens défaillants.

10. Le *quo magis necessarium credidi... quarere*, du début du paragraphe 8, exprime bien le besoin impérieux qu'éprouvait Pline de procéder à un contrôle effectué aux meilleures sources, près de ces chrétiennes authentiques et fidèles, de leur propre aveu. On peut penser que ce contrôle devait porter tout spécialement sur les hétairies dont il vient d'être question, auxquelles les chrétiens défaillants affirmaient avoir renoncé. Était-ce vrai ? On sait en effet la place que tient dans cette correspondance, la question des hétairies et l'on comprend que Trajan ait voulu, avant d'entreprendre sa campagne militaire contre les Parthes, s'assurer de ses arrières et faire surveiller par Pline, de très près, toutes associations qui pouvaient cacher des organisations subversives.

11. À qui, d'autre part, Pline défère des chrétiens fidèles, mais citoyens romains, d'après *Epist.*, X, 94, 4, en vertu d'une législation dont saint Paul réclama le bénéfice, *Actes des apôtres*, 25, 11 — 28, 19, et que Cicéron évoquait déjà contre les abus de pouvoir de Verrès, *In Verrem, act. II, l. V, De suppliciis, 158-173*.

être bien informées en tant que *ministrae*, et qu'elles étaient de plein droit condamnées à mort par leur profession de foi. Du reste le jugement de Pline sur ces femmes : *superstitionem prauam, immodicam*, rejoint, avec d'autres mots, son jugement sur les chrétiens fidèles : *pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem* [12].

Tout cela est très important pour l'interprétation de notre texte : ... *carmenque Christo quasi deo dicere...* Il ne s'agit pas d'abord de savoir ce que Pline pensait ou ne pensait pas, mais bien plutôt de savoir — autant que faire se peut, selon les vraisemblances — ce que les chrétiens défaillants ont pu déclarer, d'une part, et ce que Pline a pu comprendre, d'autre part. Les chrétiens interrogés par Pline sont des gens qui ont abandonné la foi pour survivre, sans être inquiétés désormais. Leur souci majeur était donc d'assurer leur tranquillité. Ils se sont ainsi prêtés à l'interrogatoire du gouverneur. Il était d'importance capitale — dans tous les sens du mot — pour eux, que leurs déclarations soient jugées sincères. Il faut exclure qu'ils aient fabulé, au risque de se contredire les uns les autres et d'encourir les pires ennuis. Leur avantage était de parler objectivement — éventuellement sur le ton de la dérision [13] — de la foi qu'ils avaient quittée. Leurs témoignages ne pouvaient alors que s'accorder, et recouper ce que le gouverneur pouvait déjà connaître. Ce qui constituait autant de preuves de leur sincérité, et d'assurances pour leur tranquillité. On constate en effet, dans ce paragraphe 7 de la lettre de Pline, une description objective de la vie chrétienne par les défaillants [14] : La régularité *stato die* du culte dominical, sous forme

12. Comparer *Epist.*, X, 96, 8 et 3.

13. Il faut se représenter en effet ces chrétiens défaillants comme des gens qui avaient en commun la volonté de vivre en paix à tout prix, mais qui étaient, sur tout le reste, très divers, à tous égards et en particulier dans leurs dispositions intérieures au sujet de la foi chrétienne. Il y avait ceux dont Pline parle explicitement au paragraphe 6, qui avaient été chrétiens mais dont la foi, faute d'être entretenue, était morte ou moribonde, qui avaient abandonné toute vie chrétienne depuis des années et qui, pour survivre, étaient prêts à tous les reniements, éventuellement jusqu'à l'abjection de la dérision. C'est de tous les temps. Il y avait aussi des chrétiens dont la foi était vivante, sinon ardente, et qui faiblissaient devant l'épreuve, mais ne consentaient, à contre cœur du reste, qu'à l'inévitable pour échapper au supplice. Ils se prêtaient à l'enquête du gouverneur, mais sans y ajouter la dérision quand elle n'était pas requise. La foi de ces chrétiens survivait bien souvent à leur défaillance et les amenait, dès la fin de la persécution, à faire appel à la miséricorde de l'Église pour y reprendre une vie de fidélité. D'où le problème de la réconciliation des *lapsi*, des défaillants, à qui saint Cyprien consacra tout un ouvrage, le *De lapsis*, en 251. Cette diversité des situations était bien perçue à l'époque de saint Cyprien, tant à Rome qu'à Carthage, comme en témoigne la correspondance de saint Cyprien, *Epist.*, 8 et 30. Voir aussi H. J. VOGT, *Lapsi* (La question des), dans *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien*, tome 2, p. 1407-1409.

14. Ce serait une erreur d'attendre de ce texte une description tout à fait précise — et disons technique — de la vie des chrétiens. Pline rapporte de son mieux ce qu'il a compris et retenu d'un monde qui lui était tout à fait inconnu jusqu'à son arrivée en Bithynie, et auquel il reste très étranger. Ce qui explique que les philologues et historiens d'aujourd'hui connaissent des hésitations ou des interprétations différentes de tel ou tel élément de la relation de Pline : *stato die* désigne-t-il le culte dominical ou la veillée pascale ce qui permettrait d'interpréter *sacramento* du baptême ? Je penserais volontiers que Pline a lié deux choses différentes : le culte dominical, d'une part, sur lequel il enquêtait, et d'autre part, la question des *flagitia* sur lesquels il enquêtait aussi, et qui amena ces chrétiens défaillants à se disculper en se référant aux obligations contractées par leur baptême, lors de la veillée pascale, et stipulées dans le Décalogue. En ce qui concerne la seconde réunion, celle du matin et le *cibum promiscuum tamen et innoxium*, faut-il l'entendre de l'agape, repas de charité, ou de l'eucharistie ? Je ne pense pas qu'il soit nécessaire de lier le *carmen christo quasi Deo dicere* à l'eucharistie et je verrais volontiers dans cette réunion du matin l'eucharistie, conformément aux usages du temps. Le *cibum promiscuum tamen et innoxium* peut très bien désigner le pain et le vin apportés pour célébrer l'eucharistie. Il y

de veillée, *ante lucem*. Laissons pour l'instant le passage que nous étudions. On trouve ensuite, la référence aux exigences de conversion du baptême, avec des éléments du Décalogue ou Commandements de Dieu. Vient enfin le repas en commun où l'on peut reconnaître l'eucharistie, distincte de l'agape et célébrée le matin, avec une nourriture ordinaire et inoffensive, le pain et le vin.

Dans un tel contexte des interrogatoires, tout donne à penser que les chrétiens défaillants auront évoqué l'hymne au Christ, tel qu'on le chantait, effectivement, « comme à Dieu », et ils attestaient ainsi — fût-ce éventuellement avec dérision — la foi chrétienne objectivement, comme un monothéisme Trinitaire. Rien ne permet de penser que ces chrétiens auront tenté d'introduire dans leur déclaration le polythéisme qu'implique la traduction française « comme à un dieu », qui sollicite le texte en ce sens. Le monothéisme chrétien était bien connu, ce qui valait aux chrétiens d'être traités d'athées [15]. L'adoration — donc la divinité — du Christ était également connue et bafouée sur tel graffito [16]. Quel avantage auraient eu nos défaillants à introduire dans leurs dépositions un amalgame de la foi avec le polythéisme ? La sincérité de leur témoignage risquait alors d'être suspectée.

Ces considérations sur les chrétiens défaillants pourront paraître hors de propos et vaines. L'on dira que le texte étudié a été rédigé par Pline le Jeune, que la seule question est celle de la pensée de Pline, que Pline était un païen, adepte du polythéisme jusqu'à professer et faire professer la divinité des empereurs, qu'en conséquence le texte de la lettre ne pose pas le moindre problème, que Pline n'a rien pu penser d'autre, sinon que

aurait là une expression volontairement discrète des chrétiens défaillants, peu soucieux d'entrer dans des explications difficiles, incompréhensibles pour Pline et de ce fait, dangereuses pour eux-mêmes. Sans faire intervenir ici la discipline de l'arcane qui est postérieure, le bon sens les invitait à cette discrétion et peut-être aussi le souvenir des paroles de Jésus lui-même dans Matthieu, 7, 6 : « Ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré, ne jetez pas vos perles devant les porcs : ils pourraient bien les piétiner, puis se retourner contre vous pour vous déchirer. » Malgré certaines incertitudes dans l'interprétation, l'on doit reconnaître que tous les éléments fournis par Pline relatent, de façon objective, des usages de la vie des chrétiens de l'Antiquité. Sur cette relation de Pline voir notamment A. N. SHERWIN-WHITE, *The letters of Pliny, a historical and social commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 702-708 ; A. HAMMAN, *Chrétiens et christianisme vus et jugés par Pline*, dans *Forma Futuri*, Torino, Bottega d'Erasmo, 1975, p. 104-107 ; *Agape*, dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, I, p. 48-49, travaux où l'on trouvera une abondante bibliographie. On pourrait encore faire valoir, en faveur d'une information objective de Pline sur les chrétiens, que contrairement à ses contemporains païens, il écrit *Christus* et non *Chrestos* comme Suétone, *Diuus Claudius*, 25, une déformation que confirment Tertullien, *Apol.*, 3, 5 et Lactance, *Diu. Inst.*, IV, 7. Son ami Tacite lui-même, qui écrit *Christus*, reprend aussi l'appellation populaire *Chrestianos* dans ses *Annales*, XV, 44, 4-5. L'on doit cette lecture du Mediceus 68 II, de la première main, avant correction de l'e en i, à G. ANDRESEN, *Neue Lesungen in Tacitus Annales*, dans *Wochenschrift für Klassische Philologie*, 1902, col. 780, qui a été suivi notamment par E. KOESTERMANN dans son édition à Stuttgart, chez Teubner en 1971 (puis H. Heubner, *ibid.*, 1983) et dans son commentaire des *Annales*, Band IV, Buch 14-16, Heidelberg, 1968, p. 10-11 ; 253.

15. *Martyre de Polycarpe*, 3, 2 ; 9, 2 ; Athénagore, *Supplique*, 4, 1 ; Justin, I *Apol.*, 6, 1 ; 13, 1 ; 46, 3 ; II *Apol.*, 3, 2 ; *Dial.*, 108, 2 ; Arnobe, *Aduersus nationes*, III, 28 ; V, 30 ; Dion Cassius, *Hist. rom., LXVII, 14*. L'accusation s'explique par l'idée que les chrétiens n'ont pas de divinité qui leur soit propre, mais qu'ils adorent un Dieu unique, universel, qui n'est pas lié à un temple, à un autel, à un groupe humain : Tertullien, *Apol.*, 10, 1-5 ; *De spect.*, 13, 4. Ce qui amène les païens, mal informés, à distinguer le Dieu des juifs de celui des chrétiens. Minucius Felix, *Octauius*, 10, 4. Voir *Atheismus*, dans *R. A. C.*, 1, col. 869-870.

16. On connaît le graffito du crucifié à tête d'âne sur un mur du paedagogium du Palatin. Voir Tertullien, *Ad. nat.*, I, 11, 1 ; 14, 1 (commentés par A. SCHNEIDER, *op. laud*, p. 240 s. et 259 s.) ; *Apol.*, 16, 1-5 ; Minucius Felix, *Octauius*, 9, 3 ; 28, 7.

les chrétiens chantaient « un hymne au Christ comme à un dieu » et que la traduction généralement admise explicite intelligemment et légitimement le latin. Il ne saurait être question, en effet, de faire professer à Pline la doctrine des chrétiens sur Dieu, mais est-il à ce point évident que Pline ne pouvait pas même concevoir — fut-ce pour la récuser — la doctrine que lui exposaient les chrétiens, en telle sorte qu'il devenait incapable de rapporter, objectivement et correctement, cette doctrine à l'Empereur Trajan dans sa fameuse lettre ? Plutôt que de partir d'évidences à priori sur la pensée de Pline, il sera de meilleure méthode de l'interroger lui-même à travers son œuvre. L'on s'aperçoit alors de deux choses. Tout d'abord, dans une très belle lettre, fort émue, à son cher Priscus, VII, 19, 11, où Pline parle de la santé d'une amie très chère, Fannia, femme d'Heluidius, fille de Thrasea, santé compromise au chevet d'une Vestale, Iunia, l'auteur termine en émettant le souhait qu'un dieu change ses inquiétudes en joie : ... *curis... quas si deus aliquis in gaudium uerterit...* Pline, pour parler d'un dieu utilise l'expression *deus aliquis*[17] ; ce que l'ami de Trajan aurait pu écrire aussi à l'Empereur et que, précisément, il n'écrit pas. D'autre part, nous connaissons chez Pline l'usage du singulier *deus*. Ce mot désigne Jupiter, deux fois, le dieu vengeur des crimes (Mars), le Clitumne, l'un ou l'autre empereur[18]. Mais nous trouvons aussi chez Pline trois emplois du singulier *Deus* qui évoquent *la* divinité et non pas *une* divinité.

Ce dernier usage, très précisément, pose quelques problèmes que nous devons résoudre maintenant afin de poursuivre notre étude dans la clarté. Comment faut-il écrire et traduire ce singulier ? La question de l'écriture avec ou sans majuscule n'est pas une question de grande importance : les manuscrits l'ignorent et une langue comme l'allemand aussi. Je m'en tiendrai, dans le texte et la traduction, pour la cohérence, aux règles que j'ai précisées au début de cet article[19]. Pour la traduction, les avis très autorisés que j'ai sollicités sont contradictoires et préconisent : Dieu ou la divinité. Me refusant à choisir arbitrairement, j'ai essayé de dégager des faits les raisons objectives d'un choix. Voici les faits : Pline connaissait *diuinitas*, attesté depuis Cicéron[20] en latin, qu'il emploie dans le *Panégyrique de Trajan* : cinq fois pour la divinité d'un ou de plusieurs empereurs, et deux fois pour la divinité d'un ou de plusieurs dieux du polythéisme[21]. Or ce même Pline n'emploie jamais *diuinitas* dans sa *Correspondance*, sans doute en raison des acceptions qu'il atteste de ce terme[22], mais il emploie, dans cette

17. Cf. aussi Cicéron, *Ad fam.*, XIV, 7, 1.

18. Respectivement *Epist.*, III, 6, 5 et *Pan.*, 1, 5 ; *Pan.*, 49, 1 ; *Epist.*, VIII, 8, 7 ; *Pan.*, 10, 5 ; 11, 1 ; 14, 1 ; 2, 3 ; 5, 4 ; 11, 2-3 ; 23, 4 ; 35, 4. Voir Xavier JACQUES et J. van OOTEGHEM, *Index de Pline le jeune*, Bruxelles, 1965.

19. Voir *supra*, p. 138, n. 1.

20. *De orat.*, II, 86 ; 298 ; 362 ; *Orat.*, 62 ; *De nat. deor.*, I, 27 ; 37 ; II, 43 ; *De diu.*, II, 80.

21. Respectivement *Pan.*, 2, 7 ; 11, 3 ; 11, 4 ; 33, 4 ; 49, 1, pour les empereurs ; 32, 3 ... *siue terris diuinitas quaedam* (voir *infra*, p. 152, n. 51 sur *quidam*) ; 82, 7 (qui est une conjecture) sur les divinités du polythéisme.

22. Il peut être intéressant de se souvenir que Cicéron dans les *Philippiques*, I, 5 ; 13 ; 24 ; 30 ; 32 ; II, 90, se déclare très opposé à ce que des honneurs divins soient rendus à César, mais sans jamais utiliser le terme *deus* à son sujet. En revanche il attribue à César — avec ironie, il est vrai — le titre de *diuus Iulius* dans un texte unique de toute son œuvre, en *Philippiques*, II, 110, titre qui, finalement,

*Correspondance, deus* au singulier ou au pluriel[23]. La question qui nous intéresse et que nous devons résoudre, se pose donc dans les termes suivants : lorsque nous rencontrons *Deus*, au singulier, pour désigner *la* divinité dans une lettre de Pline, pouvons-nous le traduire comme s'il avait écrit *diuinitas* dont nous savons qu'il ne l'écrit jamais dans sa *Correspondance* et que ce mot désigne toujours, dans le *Panégyrique*, la divinité, soit des empereurs, soit des dieux du polythéisme ? Et en ce qui concerne la lettre dans laquelle Pline rapporte le témoignage des chrétiens défaillants, pouvons-nous traduire le *Deo* (ou θεῷ) qu'ils ont employé[24], comme s'ils avaient utilisé *diuinitati* (ou θεότει) alors qu'il n'existe aucune chance qu'ils l'aient employé, en latin ou en grec[25] ? — Je traduirai donc le mot *Deus* par le mot français Dieu, pris dans son acception la plus générale qui inclut toutes les acceptions monothéistes ou hénothéistes, dont celle de la religion judéo-chrétienne, mais sans s'y limiter[26]. Cela permettra, pour la lettre de Pline à Trajan au sujet des chrétiens, de respecter à la fois la déposition des chrétiens, telle qu'elle fut et nous est rapportée par Pline, d'une part, et d'autre part la compréhension de cette déposition, qui fut celle de Pline qui restait étranger à la foi chrétienne.

Cette très large extension du champ sémantique du terme Dieu est bien illustrée dans la langue française par la littérature. Que l'on songe au *Mémorial* de Blaise Pascal qui distingue le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, du Dieu des philosophes et des savants, et du Dieu qu'il appelle, de façon très significative, le Dieu de Jésus-Christ. Que l'on pense au Dieu « horloger » de Voltaire. Que l'on fasse le compte des références à d'innombrables conceptions de Dieu, rassemblées et mêlées dans les *Solitudines caeli* et les *Compléments au dossier de « Dieu »* de Victor Hugo. Comme l'écrit C. Geffré : « Le mot « Dieu » désigne la réalité mystérieuse que les hommes cherchent à tâtons depuis les origines »[27].

Dans la lettre I, 12, 8, Pline fait l'éloge de Corellius Rufus qui vient de mettre fin à ses jours, après une très longue et très douloureuse maladie.

restera à César. Les usages de Cicéron et de Pline sont sans doute à mettre en relation avec ce qu'expliquera plus tard Seruius, mais qu'il peut reprendre à une tradition très antérieure, dans une scholie à l'*Énéide*, V, 45 : ... *quamquam sit discretio ut deos perpetuos dicamus, diuos ex hominibus factos...* On lira avec grand intérêt l'étude attentive de W. SCHWERING, *Deus und diuus*. Eine semasiologische Studie als Ergänzung zum Artikel *diuus* in *Thesaurus linguae latinae*, dans Indogermanische Forchungen, 34, 1914, p. 1-44, où l'auteur fournit une bibliographie commentée du sujet et s'efforce d'éclaircir les rapports des deux mots à des époques et dans des contextes divers. Il fait valoir la différence des deux termes, par exemple à propos de César, p. 20-21, avec Mommsen et Kornemann, et p. 30, à propos d'Auguste.

23. Voir *supra*, p. 143, n. 18 et *infra*, p. 148.

24. Voir *infra*, p. 150-151 et n. 35.

25. Dans la *Vulgate*, évidemment plus tardive, mais pour laquelle nous disposons d'une concordance complète, on ne trouve aucune mention de *diuinitas* dans l'Ancien Testament et trois mentions dans le Nouveau Testament dont deux seulement concernent le Christ, dans *Col.*, 2, 9 et *Apoc.*, 5, 12.

26. C'est très précisément sur la même acception très générale du mot que se fonde saint Paul dans son fameux discours devant l'Aréopage, à Athènes, d'après les *Actes des apôtres*, 17, 22-32, en particulier lorsqu'au verset 23, il prend pour point de départ de son exposé l'inscription d'un autel : Au Dieu inconnu, ἀγνώστῳ Θεῷ.

27. *Encyclopaedia Universalis*, vol. V, 1968, p. 576. Saint Justin, païen converti, qui devint professeur de philosophie, à Rome, et fut martyrisé vers 165, reconnaissait aussi, dans ces recherches tâtonnantes, l'œuvre du λόγος qui donne à tout homme la « semence de la vérité ». Voir notamment ses *Apologies*, I, 32, 8; 44, 10; II, 8, 1; 13, 3-6. Cf. saint Jean, 1, 9.

Il avait différé son suicide afin de voir la mort de Domitien. *Adfuit tamen Deus uoto*, cependant Dieu favorisa son vœu[28]. Dans une autre lettre I, 22, 11, Pline fait encore l'éloge de Titius Aristo, grand malade lui aussi, qui a pensé au suicide, mais y a renoncé en raison des pronostics de ses médecins. Pline de conclure : *Superest ut promissis Deus adnuat*. Reste que Dieu acquiesce à leurs promesses. Dans le *Panégyrique*, à propos des circonstances dramatiques dans lesquelles Trajan accepta le pouvoir pour apporter la paix à Rome : « la condition mortelle comporte ces vicissitudes : l'adversité naît de la prospérité, mais de l'adversité naît la prospérité. *Occultat utrorumque semina Deus*, Dieu dissimule les semences de l'une et de l'autre, et la plupart du temps les causes du bien et du mal se cachent sous une apparence inverse »[29]. Peut-être faut-il observer la gravité de ces passages où il y va de la vie ou de la mort de grands malades, du secret impénétrable des causes qui font tour à tour le malheur ou le bonheur des hommes. À un tel niveau de sa réflexion, Pline semble dépasser la mythologie et les partitions du polythéisme pour se référer à une unité du divin, en charge de toutes choses, des individus et des sociétés. À dire vrai, cela n'est pas nouveau dans l'Antiquité et relève largement du stoïcisme. Cicéron et Sénèque aussi utilisent *Deus* au singulier dans des sens comparables[30]. Enfin comment pourrait-on refuser à Pline un emploi du mot *Deus* dont Tertullien atteste qu'il était courant jusque dans la langue familière des païens, dans *De testimonio animae*, 3 ? Tertullien, quelques dizaines d'années après Pline

28. Il est très intéressant de comparer ce texte à un passage analogue d'une lettre antérieure, I, 5, 5. Au cours d'un procès, Pline plaidait en faveur d'une femme, Arrionilla, et l'avocat qui plaidait contre elle, était M. Regulus, orateur de talent, mais qui servait Domitien. Ce Régulus eut l'audace, en plein prétoire, de demander à Pline ce qu'il pensait de Mettius Modestus, condamné à l'exil par Domitien. Pline, selon qu'il répondrait qu'il en pensait du bien ou du mal, se trouverait exposé au pire, de la part de Domitien, ou à l'infamie devant les honnêtes gens. Il esquiva habilement, à diverses reprises, en faisant valoir que tel n'était pas l'objet du débat. Pline estima qu'en l'occurrence il fut assisté par les dieux : « Non possum dicere aliud tunc mihi quam deos adfuisse, je ne puis dire autre chose qu'alors les dieux m'ont assisté ». Ces deux textes montrent que, dans des circonstances comparables et en utilisant des expressions semblables, la pensée de Pline sur le monde du divin pouvait connaître un certain flottement entre deux représentations : celle du polythéisme mythologique de la religion traditionnelle, et celle du monothéisme — ou peut-être de l'hénothéisme — des philosophes. Je parle intentionnellement pour Pline de représentations du divin, et non pas de convictions polythéistes ou monothéistes, éventuellement hénothéistes. Si l'hénothéisme, selon la définition de A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France, 1947, p. 397, est une « forme de religion qui consiste en un culte rendu à un seul Dieu, mais sans exclure l'existence des autres », on peut hésiter à parler de l'hénothéisme de Pline qui laisse coexister, dans sa pensée, des représentations polythéistes et monothéistes. En tout cas, il est tout à fait certain que Pline considère — avec raison, du reste — le christianisme comme un monothéisme exclusif. Nous en tiendrons la preuve *infra*, p. 148-149.

29. *Pan.*, 5, 9 (éd. DURRY) : *Habet has uices condicio mortalium ut aduersa ex secundis, ex aduersis secunda nascantur. Occultat utrorumque semina deus et plerumque bonorum malorumque causae sub diuersa specie latent.*

30. Voir Jean BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, 2e éd., Paris, Payot, 1969, chap. XI, Chances et difficultés du monothéisme, p. 239 s. ; pour Cicéron, voir l'excellent ouvrage de A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste II Le Dieu cosmique*, 2e éd., Paris, Gabalda, 1949, p. 370-459, et plus récemment la brève mais excellente étude de ABD EL BEN MANSOUR, *Aspects de la religion de Cicéron*, dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1970, 3, p. 359-373, qui définit bien le polythéisme et le monothéisme de Cicéron. Pour Sénèque, voir P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 393-397 ; également M. ROZELAAR, *Seneca. Eine Gesamtdarstellung*, Amsterdam, 1976, p. 454-469, qui rapproche Sénèque, Cicéron et la tradition judéo-chrétienne.

le Jeune, y constate l'emploi fréquent, par la foule des païens, du terme *Deus* au singulier et y voit une référence spontanée au monothéisme.

Cela prouve en tout cas que Pline le Jeune était parfaitement apte, non pas à admettre, certes, mais à concevoir le monothéisme des chrétiens qui chantaient un hymne au Christ comme à Dieu. Nous disposons peut-être d'un indice tendant à montrer qu'il en fut bien ainsi, que Pline, de fait, pensait le christianisme comme un monothéisme, que le gouverneur du Pont et de Bithynie a écrit, avec objectivité, son rapport sur les chrétiens, à l'Empereur Trajan qui se trouvait ainsi dûment et consciencieusement informé pour donner des directives à Pline, sur le comportement qu'il devait adopter. On ne s'est pas suffisamment avisé, semble-t-il, d'une différence remarquable entre la lettre de Pline et la réponse de Trajan. Ce n'est pas ici le lieu de confronter, point par point, ces deux lettres. Observons seulement que Trajan se contente d'exiger des prévenus qui déclarent n'être pas — ou plus — chrétiens, qu'ils sacrifient « à nos dieux »[31], pour preuve de leur sincérité. Pline le jeune exigeait davantage et le dit, à deux reprises, aux paragraphes 5 et 6, car la chose lui paraissait très importante, et il avait tout à fait raison, de son point de vue : il imposait aux prévenus de proférer des blasphèmes contre le Christ[32]. En outre, il s'explique sur cette exigence : il a appris, *dicuntur* — on ne sait de quelle source, mais une source qui s'avère tout à fait fiable — que le blasphème contre le Christ faisait partie des choses impossibles à obtenir de ceux qui étaient vraiment chrétiens. Pline paraît donc considérer que les sacrifices aux dieux, accomplis par des chrétiens défaillants, ne sont pas significatifs, tant que ces chrétiens n'ont pas blasphémé le Christ. Pourquoi ? Parce que Pline pense que la foi au Christ est exclusive, n'étant pas une foi en un dieu, mais une foi en Dieu; que des chrétiens, sous la contrainte et par faiblesse, peuvent consentir, extérieurement, au geste cultuel païen qu'il leur demande, sans renoncer intérieurement à leur foi exclusive; qu'il est donc indispensable d'exiger l'éradication de la foi au Christ, comme preuve de sincérité dans l'accomplissement des sacrifices. Pline raisonne devant ces chrétiens, comme s'il connaissait et leur prêtait la problématique de saint Paul dans la *Première Épitre aux Corinthiens*, 8, 4-6 : « Nous savons qu'il n'est aucune idole dans le monde, et qu'il n'est d'autre dieu que le Dieu unique... Il n'est pour nous qu'un seul Dieu, le Père de qui tout vient et vers qui nous allons, et un seul Seigneur Jésus-Christ par qui tout existe et par qui nous sommes. » Le gouverneur, en exigeant le blasphème du Christ, veut conjurer le risque que des chrétiens ne consentent à sacrifier à des idoles — puisqu'elles ne sont rien ! — tout en gardant leur foi exclusive au Christ comme à Dieu. Bien qu'on ne puisse l'affirmer, il n'est pas exclu que Pline, placé devant le problème des chrétiens et que nous avons vu soucieux de s'informer[33], ait eu connaissance des lettres de saint Paul. Il n'est pas exclu non plus que l'auteur

31. *Epist.*, 97, 1 : ... *supplicando diis nostris*...

32. *Epist.*, 96, 5 : ... *praeterea maledicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur qui sunt re uera Christiani*... À noter que le proconsul L. Statius Quadratus réagira comme Pline, lors du martyre de Polycarpe, à Smyrne, en 156. Voir *Martyre de Polycarpe*, 9, 3.

33. Voir *supra*, p. 139.

de la lettre à Trajan, qui se préoccupe de la vente de la viande des victimes sacrifiées dans les temples[34], se soit intéressé tout particulièrement à ce chapitre 8 de la *Première Épître aux Corinthiens* où l'apôtre traite très précisément de ce sujet.

Mais alors, en se plaçant du simple point de vue grammatical, ne pourrait-on arguer que le latin ne connaît pas l'usage de l'article, tandis que le français l'emploie très généralement, qu'il est donc légitime de le suppléer en français et que l'on peut donc traduire : « comme à un Dieu » (avec majuscule), ce qui reste fidèle au texte latin sans le solliciter vers le polythéisme. On doit faire deux observations devant cette traduction : d'abord que, du point de vue grammatical, elle ne s'impose pas dans un texte comme celui-ci qui admet très bien, en français, l'absence d'article. Ensuite et surtout que, si cette traduction ne suppose pas, en effet, une conception polythéiste de la divinité dans la relation des chrétiens défaillants et dans la représentation que s'en fait Pline le jeune, cette traduction implique, en revanche, une acception non plus univoque mais équivoque du terme Dieu, et une conception pluraliste du monothéisme. Or l'idée qu'il existe plusieurs monothéismes est une conception moderne, qui va de soi pour nous qui parlons du Dieu des philosophes — auquel Pascal opposait le Dieu d'Abraham — du Dieu de l'Islam, du Dieu de l'animisme, etc. Mais ces distinctions entre différentes acceptions du terme Dieu et ces discernements entre plusieurs monothéismes, en fonction des conceptions diverses qu'ils recouvrent de la divinité, paraissent tout à fait étrangères au monde antique. Le monothéisme antique se caractérise tout au contraire par son caractère « englobant » et par sa tendance au syncrétisme, à l'amalgame, par un effort qui, à partir d'éléments divers, voire hétérogènes — philosophiques et mythologiques par exemple — recherche avant tout la réduction au monisme. C'est déjà vrai, quand Cicéron ou Sénèque parle de Dieu; ce sera encore vrai, beaucoup plus tard, du monothéisme solaire. Très significatif à cet égard apparaît le premier livre des *Saturnalia* de Macrobe.

Notre interprétation du membre de phrase de Pline qui nous retient, s'est trouvée corroborée par la consultation d'une édition ancienne, sans traduction, mais avec des notes. Il s'agit de l'édition de Pline le Jeune par Johann Matthias Gesner (1691-1761), publiée à Leipzig, en 1739. L'éditeur imprime, p. 496, ce texte : ... *carmenque Christo, quasi Deo, dicere* ... et fournit une note introduite par le lemme *Christo, quasi Deo*[35]. Il ressort de cette note que si l'on veut voir dans cette expression un témoignage sur la foi des chrétiens à la divinité du Christ, avant le Concile de Nicée, à l'encontre des Ariens (le concile eut lieu en 325, plus de deux siècles après), il faut admettre que ce sont les chrétiens eux-mêmes qui ont appelé le Christ, Dieu, et que ce n'est pas Pline qui a ajouté ce *quasi Deo*. (Ce qui montre que Gesner ne voyait aucune difficulté dans ce *quasi* qu'il interprète comme

34. *Epist.*, 96, 10.

35. Note de GESNER : *Christo, quasi Deo.* Si uim habere debeat hoc argumentum pro fide ante-Nicaena contra Arianos, ponendum est, Christianos ipsos Deum uocasse Christum, non adiecisse hoc *quasi Deo* Plinium. *Dei* enim appellatio multo, quod constat, apud gentiles patet latius, et longe humilioris fastigii naturas comprehendit.

*tamquam*, et non pas avec la signification *comme si* qui introduit un irréel.) Enfin Gesner constate que le singulier *Deus* est utilisé chez les païens (il en résulte implicitement que Pline pouvait le comprendre), mais que les païens l'utilisaient dans une acception beaucoup plus large que les chrétiens, avec une signification qui n'impliquait pas la transcendance absolue du terme chrétien. Il n'est pas moins intéressant de constater que cette édition a fait école. Gottfried Heinrich Schäfer (1764-1840) dans son édition de Pline, à Leipzig, en 1805, imprime aussi ... *carmenque Christo, quasi Deo, dicere* ... et reprend la note de Gesner que nous avons étudiée. Cette édition qui comporte des annotations de Gesner, Johann Michaël Heusinger (1690-1751), Johann Christian Gottlieb Ernesti (1756-1802), auxquelles s'ajoutent celles de Schäfer, sera reprise par Nicolas Éloi Lemaire (1767-1832), dans son édition publiée à Paris, en 1823, où il imprime le même texte ... *Christo, quasi Deo*... et la note de Gesner.

* * *

La lettre de Pline a été connue des chrétiens de l'Antiquité. On ne saurait, bien entendu, prétendre éclairer et comprendre la lettre du gouverneur à l'Empereur Trajan en fonction de ces témoignages postérieurs et chrétiens. En revanche, il ne paraît pas sans intérêt d'étudier ces témoignages sur la phrase qui nous intéresse, pour voir comment les chrétiens l'ont comprise, quel parti ils en ont tiré, les problèmes qu'elle leur a éventuellement posés.

Une observation préalable s'impose, qui ne laisse pas de surprendre. Les auteurs chrétiens anciens, qui évoquent la correspondance de Pline et de Trajan, tout en relatant les persécutions, parlent très généralement du gouverneur et de l'Empereur, sans ressentiment, souvent même avec une sympathie qui tend à les excuser. Tertullien présente un Pline *pertubatus*, bouleversé par le nombre des chrétiens, qui consulte Trajan et qui fait valoir, *adlegans*, l'absence de crimes. En revanche, l'auteur de l'*Apologeticum* condamne l'illogisme de la réponse de Trajan : « Il dit qu'il ne faut pas les rechercher, comme des innocents, et ordonne qu'il faut les punir comme des coupables »[36]. Eusèbe dans sa *Chronique* d'après la traduction de saint Jérôme, présente un Pline *perterritus*, terrifié par le nombre (des chrétiens ou des martyrs), qui fait valoir près de l'Empereur que rien n'est retenu contre eux. Trajan *commotus*, très ému, répond de ne pas rechercher, assurément, ce genre de gens, mais qu'il faut punir ceux qui se présentent[37]. Eusèbe, dans l'*Histoire ecclésiastique*, qui connaît le texte de Tertullien, manifeste plus encore de sympathie : Pline, qualifié de « très illustre parmi les gouverneurs », est « bouleversé » — mais, précise-t-on, par la « multitude

36. Tertullien, *Apol.*, 2, 6 s., texte cité *infra*, n. 46.

37. Saint Jérôme, *Chronicon Eusebii*, 108 p. C., *edid.* Rudolf Helm, *Eusebii Werke, Hieronymi chronicon*, dans *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* VII, 2e Auflage, 1956, p. 195. Texte cité *infra*, n. 49.

des martyrs » —, il écrit à l'Empereur « au sujet de la multitude de ceux qui sont exécutés pour la foi » et indique en même temps que « rien n'est retenu qu'ils fassent d'impie ni de contraire aux lois ». Trajan pour sa part a « porté le décret de ne pas rechercher le peuple des chrétiens », mais de le châtier quand on le rencontrait. Eusèbe voit dans ce décret la cause de l' « extinction » de la menace de la persécution dont il attribue les séquelles aux populations et aux autorités locales. Eusèbe traduit ensuite le texte de l'*Apologeticum*, 2, 6-7 de Tertullien[38]. Traduisant l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, Rufin évoque une persécution sévère qui faisait chaque jour un très grand nombre de victimes, *tam immensae cateruae martyrum cottidie iugulabantur*, puis il nomme Pline qu'il présente très ému par la foule des martyrs, *multitudine interemptorum permotus*, qui s'adresse à l'Empereur et parle d'innombrables milliers d'hommes massacrés chaque jour, *innumera hominum milia cottidie obtrunctarentur*, à qui ne sont reprochés aucun crime ni acte contraire aux lois de Rome. Pline, d'après Rufin, fait mention de l'observance stricte de la morale par les chrétiens, et revient enfin sur leur respect des lois communes. Trajan décrète alors par rescrit que les chrétiens ne soient pas recherchés, mais punis si on les rencontre. Rufin explique que l'on croyait *putabatur* l'incendie de la persécution apaisé, mais que les adversaires des chrétiens profitèrent des occasions de leur nuire, qu'il s'agisse du peuple ou de magistrats[39]. Orose, dans ses *Historiae*, s'étend davantage. Il parle d'abord de Trajan dont il rapporte la persécution, mais, dès le début, paraît l'excuser en le déclarant *errore deceptus*, trompé par une méprise. Pline avait été désigné comme persécuteur, *persecutor datus erat* — il n'agissait donc pas de sa propre initiative — et fit un rapport qui informa l'Empereur que les chrétiens, mis à part la confession du Christ et d'honnêtes réunions, ne faisaient rien de contraire aux lois de Rome, mais que, du fait de leur assurance dans leur confession tout à fait inoffensive, la mort ne paraissait à aucun pénible et redoutable. Trajan sur le champ, *ilico*, adoucit son édit par des rescrits plus modérés[40]. Sulpice Sévère, brièvement dans ses *Chronica*, rappelle que Trajan, qui n'avait rien trouvé qui soit digne de mort ou de châtiment chez les chrétiens, en usant de tortures lors de ses interrogatoires, interdit désormais de sévir contre eux. Il ne dit rien de Pline le Jeune[41].

Revenons maintenant à la phrase de Pline le Jeune, ... *carmenque Christo quasi Deo dicere*... qui constitue l'objet propre de notre étude, et examinons comment la présentent et l'interprètent les auteurs chrétiens qui la rapportent. La plus anciennne homélie chrétienne conservée, transmise par les manuscrits comme une *Seconde lettre de saint Clément de Rome aux Corinthiens*[42] et considérée comme telle encore au temps d'Eusèbe de Césa-

38. Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, III, 33, 1-3.

39. Rufin, *Eusebii historia ecclesiastica*, dans Th. Mommsen, *Die lateinische Übersetzung des Rufinus*, dans *Die griechischen Christlichen Schifisteller der ersten drei Jahrhunderte, Eusebius*, II, 1, Leipzig, 1903, p. 270-275.

40. Orose, *Historiae*, VII, 12, 3.

41. Sulpice Sévère, *Chronica*, II, 31, 2.

42. *Homélie du IIe siècle*, I, 1, dans *Les Pères apostoliques*, II, 2e édition, par Hippolyte HEMMER,

rée[43], commence par une profession de foi qui ressemble mot pour mot au texte du rapport de Pline, mais en grec : οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ χριστοῦ ὡς περι θεοῦ, ὡς περι « Κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν », Nous devons considérer Jésus-Christ comme Dieu, comme « Juge des vivants et des morts ». On observera en grec l'absence de l'adjectif indéfini enclitique τις et aussi la citation finale des *Actes des apôtres*, 10, 42, qui garantissent, dans ce texte, l'acception du mot θεοῦ au sens chrétien de Dieu. Or on ne peut exclure que ce texte représente une citation implicite du rapport de Pline et donc un témoignage sur le sens que l'on donnait à ce passage de Pline dans la plus haute antiquité chrétienne. En effet le texte de Pline le jeune doit dater de 112 et celui de l'homélie est daté, selon les auteurs, entre 120 et 160. Si l'homélie fut composée à Rome ou à Corinthe[44] — ce qui paraît plus vraisemblable et expliquerait notamment son attribution à Clément, l'auteur de l'*Épître aux Corinthiens* —, il n'y a rien d'invraisemblable à ce que l'on ait eu connaissance, dans l'une ou l'autre ville, de la lettre du *Legatus pro praetore Ponti et Bithyniae consulari potestate*[45]. Nous savons que Tertullien connaissait ce texte en Afrique, en 197.

Nous trouvons justement des échos de la lettre de Pline, parfois très explicites, dans l'*Apologeticum* de Tertullien, composé à Carthage, en 197. Tout d'abord, en 2, 6, Tertullien résume cette lettre et en particulier le paragraphe 7 au sujet des assemblées chrétiennes, tenues avant le jour, *ad canendum Christo ut deo*[46] et J.-P. WATZING traduit : « pour chanter des cantiques en l'honneur du Christ comme en l'honneur d'un dieu ». Mais dans son commentaire[47], paru deux ans après son édition, il écrit... *Christo ut*

Paris, Picard, 1926, p. 134 ; sur l'attribution à saint Clément, voir *ibid.*, p. LXIII-LXV ; sur les manuscrits grecs, voir *ibid.*, p. LIII-LV ; le manuscrit de la version syriaque, *ibid.*, p. LVII-LVIII.

43. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, III, 38, 4, atteste cette attribution, mais ne l'accepte pas, de même que saint Jérôme, *De viris illustribus*, 15.

44. Sur la date et le lieu d'origine de l'homélie, voir Hippolyte HEMMER, *op. cit.*, p. LXVIII-LXXI ; J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, traduction de l'anglais par J. LAPORTE, tome I, Paris, Le Cerf, 1955, p. 64-68.

45. Voir C. I. L. V, 5262, lignes 2-3 (inscription originaire de Côme), et 5272. Titre exceptionnel pour une mission extraordinaire, avant la campagne de Trajan contre les Parthes, dans une province sénatoriale qui était placée, pour un temps, sous le régime d'une province impériale. Ce qui peut expliquer l'appréciation sur Pline, d'Eusèbe de Césarée *Hist. Eccl.*, III, 33, 1 : « ἐπισημότατον ἡγεμόνων ».

46. Texte de Tertullien, *Apol.*, par J.-P. WALTZING et A. SEVERYNS, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 1929 ; même texte dans E. DEKKERS, C. C. I, 1954, p. 88. Le *ut* est une conjecture de Didier Hérault (1579 ?-1649), dans l'édition de Paris, Plantin, 1613. Tous les manuscrits portent *et*, peut-être amené par un rapprochement erroné avec *De spectaculis*, 25, 5. On s'explique que Tertullien rapportant la lettre de Pline ait préféré écrire *ut* plutôt que *quasi*. La première formulation présente un sens plus objectif, mieux approprié à l'expression de la foi de Tertullien, tandis que la seconde offre un sens plus subjectif qui convenait mieux à Pline qui rapportait, en discours indirect, les propos d'autrui, de chrétiens sur leur foi reniée. Sur *quasi*, voir *supra*, n. 1 ; *infra*, p. 154-155. Voici l'ensemble du texte dans l'édition de J.-P. WALTZING et A. SEVERYNS :

6 ... *Plinius enim Secundus, cum prouinciam regeret, damnatis quibusdam Christianis, quibusdam de gradu pulsis, ipsa tamen multitudine perturbatus, quid de cetero ageret consuluit tunc Traianum imperatorem, adlegans, praeter obstinationem non sacrificandi nihil aliud se de sacramento eorum comperisse, quam coetus antelucanos ad canendum Christo ut deo et ad confoederandam disciplinam homicidium, adulterium, fraudem, perfidiam et cetera scelera prohibentem.*

7 ... *Tunc Traianus rescripsit, hoc genus inquirendos quidem non esse, oblatos uero puniri oportere.*

8 *O sententiam necessitate confusam ! Negat inquirendos ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes. Parcit et saeuit, dissimulat et animaduertit.*

47. Tertullien, *Apologétique. Commentaire analytique, grammatical et historique*, par J.-P. WALTZING, Paris, Les Belles Lettres, 1931, p. 27.

*Deo* et traduit : « en l'honneur du Christ comme en l'honneur d'un Dieu », puis cite en latin Pline : *carmenque Christo quasi Deo dicere*, mais ne traduit pas. Dans le même *Apologeticum*, 21, 3, Tertullien parle de la divinité du Christ, tout en affirmant que les chrétiens n'ont pas de Dieu une autre conception que celle des juifs. Il va donc devoir s'expliquer sur l'Unité et la Trinité en Dieu. Il introduit son propos en se souvenant, semble-t-il, du texte de Pline : *Necesse est igitur pauca de Christo ut Deo*[48]. Enfin, toujours dans l'*Apologeticum*, 39, 17-19, Tertullien évoque l'assemblée chrétienne dont Pline, de son côté, racontait le déroulement, d'après les témoignages des chrétiens défaillants. La comparaison des deux récits est intéressante. La construction au datif du païen ... *carmenque Christo quasi Deo dicere* ... se retrouve chez l'auteur chrétien dans le ... *quisque... prouocatur in medium Deo canere...* du paragraphe 18, où l'infinitif de but est amené par le verbe *prouocatur* dont il dépend.

Nous disposons encore, pour l'Antiquité chrétienne, des témoignages, sur ce membre de phrase, d'Eusèbe de Césarée et de ses traducteurs. Le premier est un passage de la *Chronique* d'Eusèbe que nous connaissons seulement par la traduction qu'en a faite saint Jérôme, dans son *Chronicon Eusebii*, 108, p. C. que nous étudierons donc un peu plus loin. Deux autres témoignages d'Eusèbe apparaissent dans son *Histoire ecclésiastique*, III, 33, 1 et 3. Dans le premier, Eusèbe rapporte le contenu de la correspondance entre le gouverneur et l'Empereur, et notamment les déclarations des chrétiens défaillants, au paragraphe 7 de la lettre de Pline, mais d'après le témoignage de Tertullien, *Apologeticum*, 2, 6-7. Dans le second, Eusèbe fournit purement et simplement la traduction en grec de ce texte de Tertullien. Dans ces deux témoignages d'Eusèbe, le membre de phrase qui nous intéresse se présente dans une forme identique : « ... καὶ τὸν χριστὸν θεοῦ δίκην ὑμνεῖν... ». Nous constatons que le *ut* de Tertullien est traduit par δίκην, à la manière de, comme, et que θεοῦ est employé seul.

Les traducteurs d'Eusèbe, Jérôme pour sa *Chronique* et Rufin pour son *Histoire ecclésiastique* présentent quelques difficultés. Jérôme, qui avait trouvé l'ouvrage d'Eusèbe à Constantinople en 380, le traduisit mais, le texte d'Eusèbe étant perdu, nous ne pouvons plus confronter, avec l'original grec, la traduction du passage qui nous intéresse et que voici dans le *Chronicon Eusebii*, 108 p. C. : « ... *ad canendum cuidam Christo ut Deo...*[49] ». Nous lisons dans ce passage *ut Deo* qui vient probablement de Tertullien. Mais comment expliquer le *cuidam* devant *Christo* ? On n'en trouve pas trace dans les deux témoignages comparables de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Serait-il imputable au traducteur de la *Chronique*, saint Jérôme ? Je ne sau-

48. Même texte dans l'édition, p. 48, et le Commentaire, p. 141, de J.-P. WALTZING et dans E. DEKKERS, CC. I, p. 123.

49. Voir *supra*, n. 37, l'édition indiquée, p. 195, dont voici le texte : *Plinius Secundus cum quandam prouinciam regeret et in magistratu suo plurimos Christianorum interfecisset, multitudine eorum perterritus quaesiuit de Traiano, quid facto opus esset, nuntians ei praeter obstinationem non sacrificandi et antelucanos coetus ad canendum cuidam Christo ut Deo nihil aput eos repperiri, praeterea ad confoederandam disciplinam uetari ab his homicidia furta adulteria latrocinia et his similia. Ad quae commotus Traianus rescripsit hoc genus quidem inquirendos non esse, oblatos uero puniri oportere. Tertullianus refert in Apologetico suo.*

rais élucider la question du texte perdu de l'auteur grec, mais on peut entrevoir le motif d'une glose éventuelle du traducteur. Ce passage, nous l'avons dit[50], n'est pas présenté, à la manière de l'*Histoire ecclésiastique*, comme émanant de Pline le Jeune, d'après la traduction de Tertullien. Il n'est pas présenté non plus à la manière du texte original de Pline le Jeune. Ce dernier texte, comme nous l'avons fait observer, commence par un *Adfirmabant autem* qui introduisait le rapport du gouverneur, mais dégageait sa responsabilité personnelle par rapport aux dépositions des chrétiens défaillants : Pline relatait objectivement la pensée d'autrui. Le texte de la *Chronique*, tout au contraire, est introduit par la mention de *Plinius Secundus*, au nominatif, qui énonce, comme sujet et sous sa responsabilité, l'ensemble de la première et longue phrase qui concerne les chrétiens. On comprendrait alors très bien que saint Jérôme ait hésité à prêter au gouverneur persécuteur, sans marquer aucune réserve, une déclaration aussi explicite sur la divinité du Christ. Le chrétien n'aura pas voulu cependant affaiblir le témoignage historique très remarquable de Pline, sur la foi des chrétiens, du fait de la relation qu'il établit entre *Christo* et *Deo*. En revanche, en introduisant le *cuidam*[51] devant *Christo*, Jérôme permettait à Pline de prendre une distance certaine par rapport au Christ, un homme parmi d'autres, et de se situer ainsi en retrait par rapport à l'énoncé de la foi chrétienne qu'il rapporte. L'emploi de *cuidam* était ici un procédé destiné à faire passer le texte, de l'expression de la pensée de Pline, à l'expression, par Pline et avec cette réserve, de la pensée d'autrui. Le maintien du *ut* ne posait plus alors aucun problème, ni l'énoncé authentique de la foi. Avouerais-je que, sans pouvoir le démontrer, je serais très tenté d'attribuer le *cuidam* à une réfection du texte d'Eusèbe par saint Jérôme ? Cela honorerait son esprit critique et aussi

50. Voir *supra*, p. 151.

51. Nous trouvons au début de ce même texte, un autre usage, comparable, de *quidam*. Le traducteur d'Eusèbe écrit : « *Plinius Secundus, cum quamdam prouinciam regeret...* » Ce *quamdam* indique qu'Eusèbe ou Jérôme ne porte aucun intérêt et n'attache aucune importance au nom de la province — pourtant bien déterminée, mais dont il tait le nom — où se sont passés les événements qu'il va rapporter et qui, seuls, l'intéressent. De la même façon, le Christ est ainsi présenté par Pline comme un personnage bien déterminé, mais auquel il ne porte aucun intérêt et n'attache aucune importance. Dans un autre texte célèbre où *quidam* est employé avec un nom propre, le *cuiusdam Ciceronis* des *Confessions*, III, 4, 7, saint Augustin prend une certaine distance à l'égard du Cicéron de l'opinion commune qui admire sa langue et non son cœur, tandis que lui, Augustin, admire Cicéron d'abord pour sa pensée. Voir M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron. I, Cicéron dans la formation et l'œuvre de saint Augustin*, Paris, *Études Augustiniennes*, 1958, p. 11-19 ; Christine MOHRMANN, c. r., dans *Vigiliae Christianae*, 13, 1959, p. 239, parle de « distance » et de « réserve » ; M. TESTARD, article *Cicero*, dans *Augustinus* — Lexikon, vol. 1, fasc. 5/6, col. 914. Ces interprétations de *quidam* restent valables, mais le mérite revient à M. Guy SERBAT d'avoir montré pourquoi, dans un bel article qui appellerait tout un commentaire, *Erat Pipa quaedam*, dans *Revue des Études latines*, 62, 1984, p. 344-356. Je retiendrai ici essentiellement ce qu'il dit de *quidam*, épithète d'un nom propre. Le nom propre indique un personnage déterminé, mais *quidam* signale son appartenance à un ensemble d'analogues. Ce qui veut dire que si *quidam* n'enlève rien à la détermination du personnage, il dénie du moins à ce personnage la singularité. D'où la conséquence énoncée par Serbat : « ... un être absolument incomparable, unique en son genre, ne peut être qualifié par *quidam* ». On peut donc dire que *quidam* banalise ou, en langage moderne, « démystifie ». C'est tout à fait le cas ici. Pour le texte des *Confessions* de saint Augustin, que nous évoquions plus haut, on dira que saint Augustin prend ses distances par rapport au Cicéron qu'admire la foule, comme les autres écrivains, pour sa — et leur — langue, tandis qu'Augustin découvre seul et admire seul un Cicéron, inconnu ou méconnu et donc singulier, pour sa pensée. Ce qui est tout à fait conforme à ce que nous savons de l'histoire de saint Augustin et de Cicéron.

son honnêteté intellectuelle de n'avoir pas voulu faire écrire à Pline ce qu'il ne pouvait pas écrire.

Rufin, lui, à la demande de Chromace d'Aquilée, nous apprend-il au début de sa préface, traduisit l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, de 402 à 405. Mais pour le chapitre 33 du livre III d'Eusèbe, Rufin omet intentionnellement de traduire, au paragraphe 3, le texte de Tertullien auquel il renvoie les lecteurs : *Haec Tertullianus in Apologetico suo dicit, ex quo possunt instrui plenius scire cupientes.* Nous lisons donc sous la plume latine de Rufin un seul des deux témoignages de l'*Histoire ecclésiastique*, le premier, sous cette forme : ... *hymnos Christo cuidam canerent deo...* [52]. Ce texte suscite bien des questions. On observe tout de suite la présence d'un *cuidam* : Rufin s'est-il inspiré de la traduction antérieure de la *Chronique* par Jérôme, dont il devait avoir connaissance ? Mais il a changé la place du mot. Pourquoi ? Faut-il reprocher à Rufin d'avoir omis la traduction du δίχην d'Eusèbe ? Mais ce δίχην n'est-il pas traduit précisément par *cuidam* ? Tout revient à la question de savoir si *cuidam* s'accorde à *deo* ou à *Christo*. Dans le premier cas l'on comprendra : ... « Ils chantaient des hymnes au Christ, une sorte de dieu ou un certain dieu ou un dieu parmi d'autres ». Rufin voudrait, anticipant sur un grand nombre de modernes, se garder de prêter à Pline, non seulement une profession de monothéisme, mais en outre la capacité même de concevoir le monothéisme d'autrui, en l'occurrence des chrétiens. Telle paraît être l'interprétation de Th. MOMMSEN qui écrit *deo* avec minuscule initiale. Cette hypothèse a contre elle, entre autres, le fait que le *cuidam* de Rufin n'a plus rien à voir avec le *cuidam* de saint Jérôme. Dans le second cas, l'on dira que Rufin, qui connaît bien sa langue et traduit bien, quoique librement [53], n'a pas omis de traduire δίχην, mais l'a exprimé équivalemment en faisant du substantif *Deo* (que je crois devoir comprendre avec majuscule) un attribut de *Christo* et l'on comprendra : « ... Ils chantaient des hymnes à un certain Christ, Dieu ». Rufin ne prête pas pour autant une profession de monothéisme à Pline, mais, exactement comme Jérôme, il permet à Pline, en marquant sa distance par rapport au Christ, grâce au *cuidam*, de relater, objectivement et sans s'engager, le comportement des chrétiens et l'énoncé de leur foi en ce « certain Christ », un homme parmi d'autres, qui — pour eux — était Dieu [54]. On comprend aussi

52. Voir *supra*, n. 28, l'édition indiquée, p. 273, dont voici le texte : *Sed istud bellum intrinsecus gerebatur, persecutionum uero extrinsecus pondus urgebat ecclesiam, et tam immensae cateruae martyrum cottidie iugulabantur, ut Plinius Secundus, qui tunc prouinciam administrabat, multitudine interemptorum permotus referret ad imperatorem, quod innumera hominum milia cottidie obtruncarentur, in quibus nihil omnino sceleris deprehenderetur admissum aut aliquid contrarium Romanis legibus gestum, solum quod antelucanos hymnos Christo cuidam canerent deo. adulteria uero uel cetera huiusmodi crimina apud eos et inlicita haberi et penitus arceri, cetera uero secundum leges eos agere communes. ad quae tunc Traianus rescripti sui auctoritate decernit, ut Christiani non quidem requirantur, si qui tamen inciderint, puniantur. per quod ex parte aliqua persecutionis sedatum putabatur incendium. sed his, qui nequitiam suam aduersum nos exercere cupiebant, laedendi occasio non uidebatur exempta. interdum enim populus instigabatur, interdum etiam iudex occasionibus utebatur et negabat quaesitos, quos punire uoluisset oblatos. haec Tertullianus in Apologetico suo dicit, ex quo possunt instrui plenius scire cupientes.*

53. La traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe par Rufin d'Aquilée a été très appréciée en Occident, comme l'ont montré les travaux d'Y.-M. DUVAL à propos de saint Augustin, de quodvultdeus, de Victor de Vita.

54. Ce que l'on trouvera plus tard, sous la plume des traducteurs allemands, avec *ihrem Gott*. Voir *supra*, n. 2.

pourquoi Pline, d'après Rufin, adopte l'ordre des mots *Christo cuidam*. Rufin éloigne *Christo* en avant du verbe et le sépare du verbe par *cuidam*, afin de mettre *Deo*, au plus près du verbe et après lui, ce qui est la place spécifique de l'attribut que l'on veut mettre en valeur[55], en l'occurrence pour traduire l'étonnement, voire la stupéfaction de Pline devant cette *superstitio praua, immodica* qui vouait à un certain Christ, un homme parmi d'autres, un culte monothéiste ! Mais cet ordre des mots mettait aussi en valeur le terme essentiel de la foi chrétienne sur la divinité du Christ. Dans cette hypothèse, le *cuidam* de Rufin s'explique pour les mêmes raisons que celui de saint Jérôme[56]. Le procédé adopté par ce dernier pour situer Pline comme nettement étranger à la foi au Christ, grâce au *cuidam Christo*, aura été apprécié par Rufin qui le reprit avec une inversion, *Christo cuidam*, dans les conditions et avec les intentions que nous avons dites. Cette précaution prise, Rufin se sentit d'autant plus à l'aise pour supprimer le *ut*[57] et aboutir à un énoncé plus direct de la foi des chrétiens au Christ, Dieu. Mes préférences vont à cette seconde interprétation du texte. Si, comme je le pense, Rufin connaissait la traduction du *Chronicon* de Jérôme et si le texte perdu de la *Chronique* d'Eusèbe était, comme c'est probable, le même que celui des deux textes de son *Histoire ecclésiastique*, il m'apparaît que Rufin s'avère plus fin latiniste que saint Jérôme.

Il est très intéressant et significatif que Jérôme et Rufin, soucieux, en même temps, de ne pas faire professer la foi chrétienne à Pline, mais de sauvegarder la teneur de l'énoncé de la foi par des chrétiens — fussent-ils défaillants — ont préféré faire porter l'incroyance de Pline sur le personnage du Christ, plutôt que de prêter au gouverneur une sorte de reconnaissance du personnage et de faire porter son incroyance sur sa divinité, sur le terme *Deo*. On aura remarqué la constance des auteurs chrétiens latins pour la traduction du *quasi* de Pline le Jeune par *ut*, à la suite de Tertullien, à une exception près, celle de Rufin qui le rend par une fonction d'attribut. Chez les auteurs chrétiens grecs, on lit ὡς dans la première des homélies connues, puis δίκην dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, jamais ὥσει. Après ce que nous avons dit du sens de *quasi*[58], il paraît bien difficile d'affirmer catégoriquement que ce *ut* — ou cette fonction d'attribut chez Rufin — représentent un refus de *quasi* parce que *quasi* impliquerait une négation de la

55. Voir J. MAROUZEAU, *L'ordre des mots dans la phrase latine. II Le verbe*, Paris, Les Belles Lettres, 1938, qui insiste sur la valeur assévérative du verbe suivi de l'attribut, p. 11-13 ; 33 ; 38 ; 44-46 ; et attire l'attention sur la construction suspensive où l'on exprime d'abord le verbe, pour différer l'énoncé d'un attribut qui prend valeur de révélation, à la faveur d'un effet de surprise, p. 40-41 ; *L'ordre des mots en latin*, Paris, Les Belles Lettres, 1953, p. 35, n° 101, à p. 37, n° 104. Même recherche dans l'ordre des mots, à propos du même terme, dans Térence, *Adelphoe*, 535 et Cicéron, *De oratore*, I, 106.

56. Voir *supra*, p. 147.

57. Il ne semble pas en effet que l'on puisse soutenir l'hypothèse que Rufin ait lu un texte de Jérôme qui ne comportait pas le *ut*. Sur la dizaine de manuscrits utilisés par Rudolf Helm (un onzième est fragmentaire et n'intervient pas ici) qui s'échelonnent du V^e^ au IX^e^ siècle, deux seulement, de Berne et de Lucques (respectivement cod. Bernensis 219, olim Bongarsianus, au VII^e^ siècle, et cod. Lucensis, bibl. capit. 490, du VIII^e^ siècle) n'ont pas le *ut*. Ils dépendent probablement d'un ancêtre commun qui a commis la faute banale de la chute des petits mots, bien après le temps où Rufin lisait le texte de son contemporain Jérôme.

58. Voir *supra*, p. 138, n. 2.

divinité du Christ dans le rapport de Pline. D'autant plus que l'on trouve, mais plus tard, chez le même saint Jérôme qui utilise *ut* dans son *Chronicon*, un *quasi* non équivoque dans son traité *Aduersus Pelagianos*, III, 6, CC. 80, p. 105, l. 41, à propos du péché originel : « *Neque enim ideo peccauit Adam, quia Deus hoc futurum nouerat; sed praesciuit Deus, quasi Deus, quod ille erat propria voluntate facturus*, Adam, en effet, ne pécha pas pour la raison que Dieu savait que cela devait arriver, mais Dieu a su d'avance, en tant que Dieu, qu'Adam allait le faire de sa propre volonté. » Toutefois le fait est là que les chrétiens n'ont pas voulu reprendre le terme *quasi*. Pourquoi ? Nous nous trouvons ici probablement devant l'un de ces cas où les chrétiens se sont montrés très vigilants, je dirais même susceptibles dans l'usage du vocabulaire, dès qu'il risquait d'être équivoque, de prêter à confusion, en particulier sur la personne du Christ, clé de voûte de leur foi [59]. Malgré ce qu'était devenue, dans l'usage, la signification du terme *quasi* dont on avait oublié — et parce qu'on avait oublié — son étymologie [60], les chrétiens ont préféré éviter le *-si* de *quasi* qui pouvait donner lieu à une interprétation qu'ils estimaient fâcheuse. Peut-être ont-ils perçu que, dans la lettre de Pline où *quasi* intervient dans une phrase en style indirect, ce *quasi* risquait de faire porter la pointe et tout le poids de ce discours indirect sur la relation entre les deux mots *Christo* et *Deo* et risquait ainsi d'être interprété comme une remise en question radicale qui récusait l'énoncé de leur foi. Ils ont préféré, en usant de procédés que nous avons étudiés, prêter à Pline un rapport qui, en aucune façon, ne l'engageait, mais qui relatait, sans équivoque possible, objectivement, le témoignage des chrétiens défaillants, sur l'énoncé correct de la foi qui avait été la leur et à laquelle ils renonçaient. Énoncé correct que leur recommandait, nous l'avons dit [61], le souci de leur tranquillité pour laquelle, précisément, ils reniaient cette foi. Nous assistons finalement, à travers ces témoignages, à un travail attentif des premiers écrivains chrétiens. Ils paraissent soucieux de sauvegarder la teneur de l'énoncé de la foi — je ne dis pas la profession de la foi — des chrétiens, fussent-ils défaillants, transmis par Pline le Jeune, mais tout aussi soucieux de ne pas engager — on dirait aujourd'hui récupérer — le gouverneur sur un énoncé qu'il était capable de concevoir et de rapporter objectivement, mais auquel il restait tout à fait étranger et même foncièrement hostile, en dépit de cette humanité que l'ensemble de ces auteurs chrétiens lui reconnaissent.

* * *

Pour corroborer cette étude, il ne me paraît pas hors de propos de comparer le texte que nous avons étudié avec un autre texte, tout à fait indépen-

59. M. TESTARD, *Les premières éclosions du latin des chrétiens*, dans l'Information littéraire, 1961, 5, p. 203-204 ; *Chrétiens latins des premiers siècles. La littérature et la vie*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 109-111 ; Ch. MOHRMANN, entre autres articles, *Tertium genus, Les relations judaïsme, antiquité, christianisme reflétées dans la langue des chrétiens*, dans *Études sur le latin des chrétiens*, IV, Roma, Edizioni di storie e letteratura, 1977, p. 195-210.

60. Voir *supra*, p. 138, n. 2.

61. Voir *supra*, p. 140-141.

dant puisqu'il est largement antérieur. Diverses analogies autorisent, me semble-t-il, le rapprochement. Il s'agissait, dans la lettre de Pline, d'une déclaration de chrétiens rapportée par un païen qui s'adresse à l'Empereur romain; il s'agira maintenant d'une déclaration d'un païen rapportée par un chrétien qui s'adresse aux Romains. Dans les deux cas, nous avons un locuteur et un rédacteur : locuteur chrétien dans le premier, païen dans le second; rédacteur païen dans le premier, chrétien dans le second. Mais dans les quatre témoignages, le discours oral ou écrit, a trait au Dieu des chrétiens, objectivement. Dans ce nouveau texte, le païen est un officier romain, un centurion, appartenant vraisemblablement à la garnisson de la forteresse Antonia qui flanquait au nord-ouest le Temple de Jérusalem. Cet homme commandait le détachement chargé d'exécuter la sentence portée par le procurateur — qui s'en lavait les mains — à la suite du jugement prononcé par le Sanhédrin à l'encontre de Jésus. L'officier, étranger à toute l'affaire, mais en service commandé, s'est trouvé à proximité immédiate du condamné durant les dernières heures de sa vie. Il a fait preuve d'humanité envers lui en procèdant à la réquisition d'un homme, Simon, originaire de Cyrénaïque, pour porter la barre transversale du gibet. Et nous en arrivons à la phrase qui nous intéresse dans l'*Évangile de saint Marc*[62]. Cet officier a entendu les propos des adversaires, les paroles du Christ et, à la suite de l'expiration de Jésus dans un grand cri, déclare : ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν, en latin : *Vere hic homo filius Dei erat*. On ne saurait prêter à ce centurion la profession de foi élaborée et explicite qui sera celle des chrétiens. Et saint Luc, qui semble vouloir éviter une « récupération » du texte en ce sens, modifie la déclaration du centurion, tout en attirant l'attention sur sa valeur religieuse : voyant ce qui s'était passé, le centurion rendait gloire à Dieu en disant : « sûrement, cet homme était juste »[63]. Saint Matthieu corrobore le texte de Marc, mais l'explique par toutes les plaisanteries qui précèdent la mort du Christ et qui reprennent, sur le mode de la dérision, les débats du procès devant le Sanhédrin sur la qualité de Fils de Dieu, revendiquée par Jésus et récusée par ses juges. De telle sorte que la déclaration de l'officier signifie simplement qu'ayant vécu ce qu'il venait de vivre, il prenait parti contre ses adversaires pour Jésus. Expérience très proche, d'après saint Luc, de celle que venait de faire le « bon larron » qui, lui aussi, était auprès du Christ. Il subissait la même passion que lui, s'accrochait à ce qu'il avait entendu dire de son Royaume et se rangeait du côté de Jésus contre ses adversaires.

J'en reviens à notre problème. Si nous ne disposions pas du texte grec

62. Saint Marc, 15, 39; cf. saint Luc, 23, 47 et saint Matthieu, 27, 54. Ces textes appelleraient des commentaires considérables et fort intéressants, que je ne puis entreprendre ici. Je me limite à un exposé très sommaire, destiné seulement à éclairer le passage que je compare au texte de Pline le Jeune. Saint Marc, disciple de Pierre, écrit pour les Romains : ainsi est-il seul à écrire dans ce passage, ὁ κεντυρίων, là où les deux autres écrivent ὁ ἑκατονάρχης.

63. Ce texte (d'après la Traduction oecuménique de la Bible) de saint Luc, disciple de Paul, à l'intention des païens de langue grecque s'écarte, moins qu'il n'y paraît, du texte de Marc et Matthieu. Il se réfère implicitement en effet à un passage du livre de la *Sagesse*, écrit en grec par un juif hellénisé, d'Alexandrie, qui établit une équivalence entre juste et fils de Dieu, au verset II, 18 : « Si le juste est fils de Dieu, alors celui-ci viendra à son secours et l'arrachera aux mains de ses adversaires. »

et lisions le seul texte latin, comment traduirions-nous ? Faudrait-il écrire : « Vraiment cet homme était un fils d'un dieu » (sans majuscule) ! Ce qu'on admettra difficilement, me semble-t-il. Ce serait pourtant dans la logique de la traduction reçue du passage de Pline le jeune. Or, pour ce passage nous avons aussi, je le rappelle, un texte grec qui, il est vrai, n'est pas l'original, mais qui paraît bien être une reprise en grec, du texte latin de Pline[64], et ce texte grec contredit la traduction moderne reçue. Je m'interroge sur les raisons que l'on pourrait avancer pour traiter différemment le texte de l'évangéliste relatant la déclaration de l'officier, et le texte du gouverneur relatant la déclaration des chrétiens. La culture supérieure de Pline et la date plus tardive de sa lettre paraissent plaider en faveur d'une compréhension plus éclairée du monothéisme, chez lui, que dans l'esprit de cet obscur officier subalterne.

* * *

Dans une étude sur ... *carmenque Christo quasi Deo dicere*... il apparaît difficile de ne pas dire quelque chose du premier mot, *carmen*. Dans l'état de nos connaissances, il est impossible d'identifier cet hymne que chantaient les chrétiens. En revanche, nous ne sommes pas là, devant un problème tout à fait obscur, dépourvus de toute matière à soumettre à la réflexion, dans l'impossibilité d'avancer quelque hypothèse que ce soit. Nous possédons en effet le texte d'un bon nombre d'hymnes qu'utilisaient les premiers chrétiens, et un certain nombre de ces textes sont bien antérieurs à la lettre de Pline. L'apôtre saint Paul a inséré dans plusieurs de ses lettres, des textes d'hymnes qu'il empruntait à la toute première liturgie chrétienne[65]. Nous trouvons ainsi en *Philippiens*, 2, 6-11, un hymne qui célèbre toute une profession de foi en la personne de Jésus, hymne dans lequel des strophes successives évoquent les diverses étapes de sa mission, depuis sa préexistence divine jusqu'à sa glorification par l'attribution du Nom divin de Κύριος. Il importe de savoir que ce mot grec traduisait dans l'Ancien Testament, Adonaï, le mot que prononçaient les juifs à la place de Yahvé, le tétragramme divin, qu'on n'énonçait pas, depuis le III[e] siècle av. J.-C., par respect du Nom de Dieu ; et que le terme Κύριος dans le Nouveau Testament est employé, de façon très significative, à la fois à propos de Dieu et du Christ[66]. Il faut

64. Voir *supra*, p. 151.

65. Ainsi *Ép.*, 1, 4-14 ; *Ph.*, 2, 6-11 ; *Col.*, 1, 12-20, *1 Tm.*, 3, 16 ; 6, 15-16 ; *2 Tm.*, 2, 11-13. Autres reprises de formules liturgiques, en particulier dans les épîtres pastorales : *1 Tim.*, 1, 17 ; 2, 5-6 ; 5, 21 ; 6, 15-16 ; *2 Tm.*, 1, 9-10 ; 2, 8 ; 4, 1.

66. Sur l'hymne des Philippiens, voir L. CERFAUX, *L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu* (Phil., II, 6-11 = Is., LII, 13-LIII, 12) dans *Miscellanea historica*, A. DE MEYER, 1946, I, p. 117-130, repris dans Recueil Lucien CERFAUX, II, GEMBLOUX, J. DUCULOT, 1954, p. 425-437, qui insiste sur le caractère liturgique de ce texte et fournit cette traduction :

> Lui qui, existant dans la forme (μορφή) de Dieu,
> ne s'est point prévalu d'être l'égal de Dieu,
> mais il s'est anéanti prenant la forme (μορφήν) du Serviteur
> (cf. Isaïe, 52, 13 — 53, 12).

reconnaître que cet hymne correspond aux données fournies par Pline : ses strophes se prêtaient à un chant alterné et cette confession de la foi, qui culmine par l'affirmation de la Seigneurie divine de Jésus proclamé Κύριος, constitue bien un *carmen Christo quasi Deo*. D'autres hymnes ont été proposés, tirés encore de saint Paul, et jusqu'au *Gloria*[67]. Disons que l'hymne des *Philippiens* représente, par sa forme et sa doctrine christologique un exemple — peut-être le meilleur — du genre d'hymne que chantaient les chrétiens de Bithynie et du Pont. Ce qui paraît certain, c'est que ces chrétiens, en 112, connaissaient cette épître, vraisemblablement composée, elle aussi, en Asie Mineure, à Éphèse, en 56-57.

Devenu semblable aux hommes
et considéré pour l'extérieur comme un homme,
il s'est humilié,
devenu obéissant jusqu'à la mort,
la mort de la croix.

C'est pourquoi Dieu l'a exalté
et l'a gratifié du Nom au-dessus de tout nom,
de sorte que, au Nom de Jésus,
tout genou fléchisse, des êtres célestes, terrestres et infernaux,
et toute langue confesse : Jésus-Christ est le Seigneur (Κύριος),
à la gloire de Dieu le Père.

Sur le terme κύριος, voir dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de G. KITTEL, III Band, Stuttgart, 1938, l'article de W. FOERSTER, κύριος, p. 1038-1095 ; mais aussi une étude approfondie de L. CERFAUX, *Le titre Kyrios*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, I, p. 1-188.

67. A.-M. ROGUET, *La messe*, Paris, éd. du Cerf, 1951, p. 35, évoque le *Gloria*. Autres hypothèses dans le commentaire de A.-N. SHERWIN-WHITE, *op. cit.*, p. 704-705.