



CLASSIQUES
GARNIER

ARAGIONE (Gabriella), « L'émergence des notions de tolérance et de liberté religieuses dans l'Antiquité chrétienne », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 99e année, n° 3, 2019 – 3, p. 349-374

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-09683-2.p.0019](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-09683-2.p.0019)

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2019. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

ARAGIONE (Gabriella), « L'émergence des notions de tolérance et de liberté religieuses dans l'Antiquité chrétienne »

RÉSUMÉ – Au début de notre ère, les communautés chrétiennes se trouvent confrontées à des situations où le religieux génère des troubles. Théologiens et autorités politiques essayent de résoudre les conflits et de garantir un *modus vivendi* acceptable. Les notions de tolérance et de liberté religieuses émergent-elles alors ? On se propose ici de réfléchir à cette question controversée à partir de l'analyse des expressions censées véhiculer ces deux principes : *tolerantia* et *libertas religionis*.

MOTS-CLÉS – Tolérance, intolérance, liberté religieuse, conscience, persécutions, dissidences, coercition, Édikt de Milan, Cyprien, Tertullien

ARAGIONE (Gabriella), « The Emergence of Notions of Religious Tolerance and Liberty in Christian Antiquity »

ABSTRACT – At the beginning of the Common Era, Christian communities found themselves confronted by situations where the idea of the religious caused disorders. Theologians and political authorities tried to resolve conflicts and to guarantee an acceptable *modus vivendi*. Did notions of religious tolerance and liberty emerge then? We reflect here on this controversial question by beginning with the analysis of expressions supposed to convey these two principles: *tolerantia* and *libertas religionis*.

KEYWORDS – Tolerance, intolerance, religious liberty, conscience, persecutions, dissidence, coercion, Edict of Milan, Cyprian, Tertullian

L'ÉMERGENCE DES NOTIONS DE TOLÉRANCE ET DE LIBERTÉ RELIGIEUSES DANS L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

Gabriella ARAGIONE
Université de Strasbourg –
Faculté de Théologie Protestante
(EA 4378)

INTRODUCTION

Au cours de ces vingt dernières années, les publications sur les notions de tolérance et de liberté religieuses dans l'Antiquité tardive se sont multipliées de manière exponentielle. Les raisons principales de ce phénomène éditorial sont, nous semble-t-il, au nombre de deux : la commémoration du 17^e centenaire de ce que l'on appelle traditionnellement l'Édit de Milan¹ (313) et le débat actuel sur le fait religieux en tant que facteur de trouble. Les événements dramatiques de ces dernières décennies ont en effet sollicité les historiens des mondes anciens à renouveler la recherche sur plusieurs aspects ayant trait au rapport entre politique, religion et société, et plus particulièrement au phénomène des cohabitations religieuses ainsi qu'aux questions de tolérance, d'intolérance et de violence religieuses².

- 1 Parmi les monographies et les actes de colloques consacrés à Constantin, à sa politique religieuse et à l'Édit de Milan, il convient de signaler : Biscottini – Sena Chiesa, 2012 ; Guidetti, 2013 ; Schmidt, 2013 ; Turcan, 2014 ; Cuscito, 2014 ; Coppola – Ventrella, 2016 ; Wallraff, 2016 ; Macchioro, 2017 ; Dainese – Gheller, 2018. *Cf.* aussi Drake, 2000 ; Veyne, 2007 ; Schuller – Wolff, 2007 ; Girardet, 2010 ; Barnes, 2011 ; Maraval, 2014 ; Lenski 2016.
- 2 *Cf.* en particulier Hahn, 2004 ; Cancik, 2005 ; Gaddis, 2005 ; Baudy, 2006 ; Drake 2006 ; Baslez, 2007 ; Filoramo, 2007 ; Fernández Ubiña – Marcos, 2007 ; Marcos

À la lecture, certes non exhaustive, de la production scientifique à ce jour, il nous semble possible d'identifier deux angles d'approche principaux. Le premier, qui a pour arrière-plan le modèle herméneutique binaire « polythéisme *versus* monothéisme », se fonde sur la comparaison des caractéristiques que les chercheurs considèrent comme constitutives de chacun de ces deux systèmes religieux. Le polythéisme, en l'occurrence le polythéisme romain, est par définition inclusif, tolérant et ouvert : la capacité à penser à la fois et en même temps des divinités différentes, à les intégrer à l'intérieur d'un même système religieux ou à les mettre en correspondance entre elles pose les bases d'une société où la relation entre religions n'est pas conflictuelle³. Le monothéisme est, en revanche, structurellement exclusif, intolérant et fermé : la conviction qu'il n'y a qu'un seul et unique Dieu élimine la possibilité de reconnaître les dieux des autres et amène à la mise en place de procédés de condamnation et de répression. Ainsi, à la différence des Grecs et des Romains qui n'ont jamais mené de guerres pour des motifs de nature religieuse, les chrétiens sont passés du statut de persécutés à celui de persécuteurs, et d'agneaux se sont transformés en lions⁴.

Ce modèle comparatif oppositif, qui en réalité remonte à la lecture idéalisée de l'Empire romain élaborée aux XVII^e et XVIII^e siècles⁵, a reçu un nouvel élan à la suite des publications que, dès la fin des années 1990, Jan Assmann a consacrées à la religion de l'ancien Israël : pour le chercheur allemand, le caractère exclusif des monothéismes plonge ses racines dans le principe qu'il nomme la « distinction mosaïque », c'est-à-dire la répartition des champs religieux entre vérité et erreur. La séparation entre la vraie religion et les fausses religions, entre le vrai Dieu et les faux dieux, serait donc à l'origine de l'intolérance religieuse⁶.

– Teja, 2008 ; Cancik, 2009 ; Kahlos, 2009 ; Sizgorich, 2009 ; Athanassiadi, 2010 ; Canella, 2010 ; 2011 ; Filoramo, 2011 ; Girardet, 2011 ; Hahn, 2011 ; Stroumsa, 2011 ; Zecchini, 2011 ; Drake, 2013 ; Marcos, 2013 ; Mayer – Neil, 2013 ; Baslez, 2014 ; Geljon – Roukema, 2014 ; Marcone – Roberto – Tantillo, 2014 ; Bettini, 2016 ; Shah, 2016 ; Canella, 2017 ; Van Nuffelen, 2018 ; Stroumsa, 2018. D'autres références bibliographiques seront fournies au cours de cet article.

3 Ainsi, selon Bettini, 2016, p. 74, « cette possibilité polythéiste de traduire entre elles les divinités appartenant à des populations et à des cultures diverses correspond à une attitude flexible, spontanément capable de créer une intégration et une fusion, et non pas une séparation, entre des systèmes religieux différents. »

4 Cf. Drake, 1996.

5 Cf. Stroumsa, 2002 ; Roda, 2007.

6 La thèse de Jan Assmann, 2001, énoncée pour la première fois en 1997, a provoqué de nombreuses réactions. Le chercheur a ensuite nuancé son propos, sans néanmoins

Le second angle d'attaque privilégie une approche centrée sur les spécificités culturelles, politiques et religieuses de l'époque communément appelée Antiquité tardive. L'attention se porte moins sur les caractéristiques structurelles d'un système religieux donné que sur des situations ou des aspects précis, envisagés dans leur devenir historique et, le plus souvent, selon la perspective de l'histoire des idées. Les chercheurs qui s'inscrivent dans cette démarche ont en commun le fait d'avoir abandonné une conception figée des phénomènes étudiés, en l'occurrence de ce qui relève du religieux avec toutes ses implications, et de faire preuve d'une plus grande sensibilité aux changements des mentalités qui traversent la société de l'époque impériale ainsi que d'une vision complexe du devenir historique⁷. Le champ de leurs centres d'intérêt est bien entendu très vaste, allant de la reconstitution historique d'épisodes déterminés⁸ à l'analyse des modalités (acceptation, persuasion, répression) par lesquelles les intellectuels ainsi que les autorités politiques et ecclésiastiques ont affronté la question de la diversité religieuse ou d'opinion⁹.

Malgré ces différences de méthode et d'approche, tous les chercheurs sont d'accord sur un point : la complexité des sujets traités. En effet, on se confronte à des phénomènes, celui de la coexistence et des relations entre communautés religieuses différentes et celui des rapports entre politique et religion, en les étudiant par le biais de concepts, tels que la « tolérance » et la « liberté religieuse », qui, dans les sociétés antiques, n'existent pas, du moins pas de la façon dont nous les entendons aujourd'hui. Les guillemets, que les chercheurs utilisent souvent pour des raisons de commodité, mettent certes en garde le lecteur, mais ils ne résolvent pas le problème de fond : si en effet le langage est un indicateur d'une réalité donnée, il n'en est pas moins un facteur déterminant de toute compréhension et d'écriture de l'histoire. Cette difficulté est d'autant

modifier la conception de fond : cf. Assmann, 2007 et 2014.

- 7 De nombreux historiens ont envisagé la question de la tolérance et de l'intolérance religieuses sur la longue durée : par exemple, Kahlos, 2009 (de 250 à 500) ; Filoramo, 2011 (du 1^{er} au v^e siècle) ; Canella, 2017 (du 1^{er} au vi^e siècle).
- 8 Par exemple, le débat d'Ambroise et Symmaque sur l'affaire de l'autel de la Victoire (Dassmann, 2003 ; Dionigi, 2006) ; l'« intolérance » de l'empereur Julien (Bouffartigue, 2007) ; l'appel des intellectuels païens à la « tolérance » religieuse (Van Nuffelen, 2018) ; les épisodes de violence religieuse et de destruction des lieux de culte (Hahn – Emmel – Gotter, 2008 ; Shaw, 2011) ; la politique d'ouverture des rois goths (Canella, 2017).
- 9 Cf. en particulier Van Nuffelen, 2018.

plus importante que tous les chercheurs n'entendent pas ces notions de la même manière. Prenons par exemple le terme «tolérance» : pour les uns, il signifie «accepter, en les respectant, les opinions et les croyances autrui¹⁰», alors que, pour les autres, il exprime l'idée d'«accepter avec indulgence ou condescendance ce qu'on désapprouve¹¹». Une société tolérante est donc, pour les uns, une société respectueuse, pour les autres, une société qui, forcée par les circonstances, supporte, souffre ce qu'elle ne partage pas¹². Il n'est en outre pas rare de rencontrer des catégories hybrides : tolérance en apparence, tolérance pragmatique, prétendue tolérance, voire des formes mystifiées d'intolérance. Ajoutons que les expressions tolérance et liberté religieuses sont souvent employées de manière interchangeable, comme s'il s'agissait de synonymes, alors que, comme nous le verrons, elles se réfèrent à des réalités différentes.

Ces brèves remarques montrent clairement, nous semble-t-il, que la façon dont les chercheurs utilisent les termes de tolérance et de liberté religieuses et la signification qu'ils leur attribuent jouent un rôle majeur tant sur le plan de l'analyse que sur celui de la reconstitution historique. Dans la présente contribution, qui s'inscrit dans un travail en cours sur la notion de liberté religieuse dans l'Antiquité tardive, nous nous proposons d'amorcer quelques réflexions d'ordre méthodologique sur les catégories d'analyse habituellement employées dans ce domaine d'études. Notre enquête, qui porte sur la chrétienté d'expression latine, se limitera ici à quelques études de cas.

10 Cf. par exemple Canella, 2017, p. 6 : « *il termine indica dal punto di vista sociologico, culturale e politico la capacità degli individui e delle comunità di accettare l'esistenza di persone, opinioni, azioni diverse da quelle proprie.* »

11 Cf. par exemple Garnsey, 1984, p. 1 : « *Toleration implies disapproval or disagreement coupled with an unwillingness to take action against those who are viewed with disfavour in the interest of some moral or political principle. It is an active concept, not to be confused with indifference, apathy or passive acquiescence.* »

12 Par conséquent, les chercheurs qui retiennent cette dernière définition arrivent facilement à la conclusion que Rome ne peut à proprement parler être considérée comme «tolérante», puisqu'elle ne désapprouve pas les cultes étrangers qu'elle intègre à son panthéon. Cf. Garnsey, 1984.

UNE QUESTION PRÉALABLE : L'ANACHRONISME EN HISTOIRE

Depuis que, en 1942, Lucien Febvre a alerté les historiens sur la tendance à interpréter le passé par ses propres catégories de pensée et de langage¹³, la question de l'anachronisme en histoire a fait l'objet d'importantes réflexions épistémologiques¹⁴. Le refus radical du «péché des péchés, le péché entre tous irrémédiable» du métier de l'historien, comme l'avait défini Febvre¹⁵, a progressivement laissé la place à une lente prise de conscience de son inévitabilité. Dans une contribution de 1993, intitulée «Éloge de l'anachronisme en histoire», l'helléniste Nicole Loraux observait que, puisque nous ne pouvons ne pas partir du cadre de pensée de notre temps, il nous revient d'assumer les risques de cette situation, en faisant un usage volontaire et contrôlé de l'anachronisme, à savoir fondé sur le respect d'un certain nombre de règles : ne pas projeter sur le passé nos catégories de pensée de manière mécanique et acritique, ne pas vouloir chercher dans les époques anciennes des antécédents ou des signes annonciateurs de la notion qui fait l'objet de notre investigation, ne pas se laisser tromper par les similitudes apparentes entre passé et présent¹⁶. Revendiquant la portée heuristique de ce procédé, Loraux montrait aussi que le va-et-vient entre les notions contemporaines et les notions anciennes, suggéré par ailleurs déjà par Marc Bloch¹⁷, permettait de mieux prendre conscience de l'*autre* (dans le temps) et du *soi*¹⁸.

La démarche de Nicole Loraux nous semble particulièrement féconde dans un domaine d'études comme celui qui nous occupe dans ces pages. Il ne s'agit bien entendu pas d'étudier la société tardo-antique au miroir des idéaux qui sont les nôtres, mais d'utiliser en

13 Febvre, 2003 [1942].

14 Cf. Rancière, 1996 ; Dosse, 2005.

15 Febvre, 2003 [1942], p. 15.

16 Loraux, 1993.

17 Bloch, 1974, p. 44-50.

18 Loraux, 1993, souligne la valeur et la place du présent dans le travail historique : «le présent est le plus efficace des moteurs de la pulsion de comprendre», il est «embrayeur de question» (p. 129) ; «pour ma part, je réfléchirai sur la méthode qui consiste à aller vers le passé avec des questions du présent pour revenir vers le présent, lesté de ce que l'on a compris du passé» (p. 131). Cf. aussi plus récemment Van Nuffelen, 2018, p. 34.

connaissance de cause et de façon critique des catégories modernes, en étant conscient de la distance culturelle qui nous sépare de l'objet de notre étude et en restant vigilant aussi bien sur les modalités d'approche que sur les objectifs fixés.

Précisons d'abord que la définition de la tolérance et de la liberté religieuses, deux notions qui naissent à l'époque moderne, n'est pas aisée, en raison entre autres de l'évolution sémantique dont elles ont fait l'objet¹⁹. La signification que nous leur prêtons aujourd'hui est en fait le résultat d'une réflexion philosophique, théologique et politique qui a duré plusieurs siècles et qui, sous l'effet des événements, ne cesse d'être réactualisée.

Dans notre tradition culturelle, ces deux notions se recourent, mais ne sont pas identiques. Si par «tolérance» on entend aujourd'hui l'«attitude de quelqu'un qui admet chez les autres des manières de penser et de vivre différentes des siennes propres» et, en matière religieuse, fait preuve de «respect de la liberté de conscience et [d']ouverture d'esprit à l'égard de ceux qui professent une religion ou des doctrines religieuses différentes²⁰», la liberté religieuse, quant à elle, relève davantage du domaine des droits, aussi bien des individus que des collectivités. La liberté religieuse se décline en fait dans le droit de suivre la religion de son choix, de changer de religion ou de conviction, et d'afficher sa religion ou sa conviction, seul ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. Elle est à

19 Cf. surtout Lecler, 1994 ; Zagorin, 2003 ; Hermon-Belot, 2013.

20 Cf. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/tolerance>, consulté le 3 avril 2019. La tolérance religieuse est en réalité une notion à géométrie variable, dont la signification varie selon les circonstances historiques, comme le synthétise parfaitement l'affirmation que Lord Stanhope aurait prononcée en 1718 à la Chambre des Lords : «Il fut un temps où les dissidents, en suppliant, demandaient la tolérance, comme une grâce ; aujourd'hui, ils la réclament comme un droit ; viendra le jour où ils la repousseront comme une insulte.» (Citation tirée de Lepape, 1996, p. 173-174.) Par ailleurs, il est intéressant de remarquer que tous les dictionnaires ne donnent pas la même signification du mot «tolérance». Le *Dictionnaire de l'Académie française*, par exemple, conserve l'acception restrictive qui remonte au latin *tolerantia* : «condescendance, indulgence, action de supporter ce qu'on ne peut empêcher ou qu'on croit ne devoir pas empêcher» (<https://academie.atilf.fr/8/>, consulté le 3 avril 2019). Le *Trésor de la langue française* distingue un sens général : «Fait de tolérer quelque chose, d'admettre avec une certaine passivité, avec condescendance parfois, ce que l'on aurait le pouvoir d'interdire, le droit d'empêcher» et des significations plus spécifiques : «*Tolérance religieuse, théologique*. Indulgence de l'Église à l'égard de ceux qui professent des opinions différentes de la sienne touchant des points du dogme qu'elle ne considère pas comme essentiels. *Tolérance civile*. Liberté accordée de pratiquer sur le territoire d'un État une religion autre que la religion officielle.» (<http://atilf.atilf.fr/>, consulté le 3 avril 2019.)

proprement parler un principe juridique, elle présuppose un État laïc, ou, du moins, un État neutre qui assure le rôle de garant des dits droits²¹.

Pour essayer de comprendre ce qu'il en était dans l'Antiquité chrétienne, l'analyse des mots et des expressions qui pourraient véhiculer ces notions nous paraît une étape préalable fondamentale. Comme point de départ de notre recherche, nous avons choisi les deux termes qui sont censés les exprimer : *tolerantia* et *libertas religionis*.

TOLERANTIA

Ce dérivé du verbe *tolerare*, « supporter, endurer », de la famille du verbe *tollere*, n'est attesté qu'à partir du I^{er} siècle avant notre ère. Il exprime la capacité et la constance à supporter les *res humanae*²². Plus exactement, il désigne l'attitude que l'individu exerce non à l'égard des autres, mais à l'égard de soi-même et qui concerne moins quelqu'un que quelque chose²³. Dans le langage philosophique, notamment de l'école stoïcienne, la *tolerantia* est l'une des vertus du sage : avec la *perpessio* et la *patientia*, dont elle est parfois tenue pour synonyme²⁴, la *tolerantia* est l'un des trois rameaux (*rami*) de la *fortitudo*, écrit Sénèque²⁵. Le verbe *tolerare* a, quant à lui, un champ d'utilisation plus large, mais toujours circonscrit au domaine éthique individuel : on « tolère » les difficultés de la vie militaire, une offense subie, le froid, etc. Il équivaut donc au verbe *sustinere*.

Un premier, mais léger, glissement sémantique a lieu en milieu chrétien dans la seconde moitié du III^e siècle. Alors que Tertullien, lecteur de Sénèque, garde l'acception traditionnelle et présente la *tolerantia* comme la vertu du croyant, notamment du martyr²⁶,

21 Cf. la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, art. 18.

22 Cicéron, *Les paradoxes des stoïciens* IV, 27, éd. et trad. Molager, 1971, p. 112 : « L'âme du sage, avec sa grandeur dans les décisions, sa fermeté dans les vicissitudes (*tolerantia rerum humanarum*), son mépris de la fortune, avec, enfin, toutes les vertus qui l'entourent comme d'un rempart, sera vaincue et prise d'assaut, elle que l'on ne peut même pas chasser de la ville ? »

23 Cf. Schreiner, 2004 ; Filoramo, 2013.

24 Cf. Sénèque, *Lettres à Lucilius* 67, 5, éd. et trad. Prechac – Noblot, 1958, p. 136-137.

25 Cf. Sénèque, *Lettres à Lucilius* 67, 10, éd. et trad. Prechac – Noblot, 1958, p. 138-139.

26 Cf. Tertullien, *Sur la patience* 13, où il exhorte à « *constantissime tolerare* » la flagellation, les flammes, la croix, les bêtes. Fredouille, 1972, p. 363-410, relève

Cyprien lui attribue déjà une portée sociale : de même que la *patientia*, la *tolerantia* garantit la pratique de la charité, qui à son tour préserve « le lien entre les frères », est « le fondement de la paix » et assure « le maintien et la consolidation de l'unité²⁷ ». Il en parle en ces termes dans le *De bono patientiae*, composé en 256, au beau milieu de la querelle autour du second baptême qui avait produit de fortes dissensions non seulement au sein de l'Église africaine, déjà déchirée par la question des *lapsi*, mais aussi entre les évêques d'Afrique, de Rome et d'Asie Mineure²⁸. Par cet opuscule, l'évêque de Carthage suggère aux fidèles dont il a la charge pastorale de *tolerare* les différends internes à l'Église, dans le but d'en préserver l'unité. Il les invite à imiter la *patientia Dei*, qui fait lever la lumière du soleil sur les bons et sur les méchants²⁹, et le Christ lui-même, qui *paternam patientiam tolerantiae tenore seruaui*³⁰ et ne ferme son Église à personne³¹. La pratique de la *patientia* et de la *tolerantia* mutuelles, ajoute Cyprien, a été promue aussi par Paul : s'appuyant sur 1 Co 13,4.5.7 et sur Ép 4,2b-3, le Carthaginois explique que, lors de son instruction sur la charité, l'apôtre « lui a associé l'endurance et la patience (*cum de caritate loqueretur, tolerantiam illi et patientiam iunxit*)³² » et a enseigné que « l'on ne peut sauvegarder ni l'unité ni la paix, si les frères ne s'encouragent pas réciproquement par une endurance mutuelle (*nisi se inuicem fratres mutua tolerantia foueant*) et ne conservent pas le lien de la concorde par l'entremise de la patience (*patientia*)³³ ».

l'arrière-plan stoïcien de la conception du Carthaginois. Cf. aussi Rambaux, 1979, p. 327-329.

- 27 Cyprien de Carthage, *La vertu de patience* 15, éd. et trad. Molager, 1982, p. 218-219, légèrement modifiée : « Enlève-lui [à la charité] la patience (*Tolle illi patientiam*) et, restée seule, elle ne subsiste pas ; enlève-lui le soutien du courage et de l'endurance (*tolle sustinendi tolerantique substantiam*), et elle reste sans racines et sans forces. »
- 28 Cf. Molager, in Cyprien de Carthage, éd. et trad. Molager, 1982, p. 129-136.
- 29 Cyprien de Carthage, *La vertu de patience* 4, éd. et trad. Molager, 1982, p. 188-191.
- 30 Cyprien de Carthage, *La vertu de patience* 6, éd. et trad. Molager, 1982, p. 194-195. Dans ce même chapitre, Cyprien rappelle que Jésus a pu supporter Judas avec une longue patience (« *longa patientia sustinere* ») et a pu aussi endurer les Juifs (« *In Iudaeis uero tolerantis aequanimitas quanta et quanta patientia* »).
- 31 Cyprien de Carthage, *La vertu de patience* 8, éd. et trad. Molager, 1982, p. 200-201. Cf. aussi 20 et 24.
- 32 Cyprien de Carthage, *La vertu de patience* 15, éd. et trad. Molager, 1982, p. 218-219, légèrement modifiée.
- 33 Cyprien de Carthage, *La vertu de patience* 15, éd. et trad. Molager, 1982, p. 220-221, légèrement modifiée. Par ailleurs, continue-t-il, sans la *patientia* et la *firmitas tolerantiae*, il est impossible de pratiquer les enseignements du Christ sur les torts subis, sur l'amour de ses ennemis, sur la prière pour ses persécuteurs (*La vertu de patience* 16, éd. et trad. Molager, 1982, p. 220-221). Cf. aussi le chapitre 13, où

Dans l'appel final, l'évêque exhorte enfin ses confrères à ne pas se laisser emporter par le désir de vengeance à l'égard de ceux qui, dans ces temps troublés, s'acharnent contre eux, à savoir les juifs, les gentils et aussi les hérétiques (« *haereticorum quoque*³⁴ »). Il les invite alors à attendre le Christ qui viendra comme juge et vengeur et, entretemps, grâce à leur endurance, à venir à bout de leurs persécuteurs.

Cette acception des mots *tolerantia* et *tolerare* se retrouve, plusieurs décennies plus tard, dans le cadre du schisme donatiste. Après de nombreuses, mais vaines, tentatives de résoudre le conflit qui affligeait les églises africaines et qui avait désormais atteint une phase aigüe, voire violente, Constantin en appelle au principe de la *tolerantia* : dans une lettre datée de 321 et adressée aux évêques et au peuple de l'Église catholique, il leur demande de ne plus réagir à l'obstination donatiste et de laisser la miséricorde de Dieu apaiser la situation. « En attendant que le remède céleste agisse », ajoute-t-il, « il nous faut modérer nos projets, afin de cultiver la patience et de tolérer avec calme et courage tout ce qu'ils essaient de faire ou qu'ils font insolentement, en raison de leur habituel dérèglement³⁵ ». Il recommande de ne pas répondre à leurs injustices, puisque la *uindicta* revient à Dieu seul, mais de « supporter d'un cœur ferme (*constanti pectore sustinere*) les assauts incontrôlés d'hommes qui provoquent le peuple de la paisible loi³⁶ ».

en appui à son propos il cite Mt 10,22b (« Celui qui aura supporté jusqu'au bout, celui-là sera sauvé (*Qui tolerauerit usque ad finem hic saluus erit*) », éd. et trad. Molager, 1982, p. 212-213).

34 Cyprien de Carthage, *La vertu de patience* 21, éd. et trad. Molager, 1982, p. 234-235.

35 Constantin, *Lettres* 11, 3, trad. Maraval, 2010, p. 26 ; éd. Ziwsa, 1893, p. 213 : « *Uerum dum caelestis medicina procedat, hactenus sunt consilia nostra moderanda, ut patientiam percolamus et, quicquid insolentia illorum pro consuetudine intemperantiae suae temptant aut faciunt, id totum tranquillitatis uirtute toleramus.* »

36 Constantin, *Lettres* 11, 4, trad. Maraval, 2010, p. 26 ; éd. Ziwsa, 1893, p. 213. Cf. aussi la lettre datée de 330 que l'empereur envoie aux évêques catholiques de Numidie pour apaiser l'énorme conflit entre donatistes et catholiques en vue de la possession de la basilique de Cirta (Constantine, en Algérie) : « Ayant reçu la lettre de Votre Sagesse et votre Grandeur, j'ai appris que, poussés par leur méchanceté habituelle, les hérétiques ou schismatiques ont cru devoir s'emparer de la basilique de l'Église catholique, que j'avais ordonné de construire dans la cité de Constantine, qu'ils ont souvent été exhortés par vous comme par vos juges, sur notre ordre, et qu'ils ont refusé de rendre ce qui n'était pas à eux ! Vous cependant, imitant la patience du Dieu très haut (*uos tamen imitatores patientiae Dei summi*), vous abandonnez à leur méchanceté ce qui est à vous par esprit de paix, et en compensation vous demandez plutôt un autre lieu pour vous, à savoir un lieu appartenant au fisc. » (*Lettre* 12,6, trad. Maraval, 2010, p. 29 ; éd. Ziwsa, 1893, p. 215.)

La *tolerantia* demandée par Constantin est de toute évidence une mesure provisoire, un pis-aller qui obéit surtout à l'exigence d'éviter d'autres massacres dans l'attente d'une solution politique efficace et définitive. Il en va de même à l'époque d'Augustin, où le motif de la *tolerantia* pour la paix et l'unité de l'Église, souvent à l'imitation de la *patientia Dei*, joue un rôle stratégique dans le débat entre catholiques et donatistes. Dans sa réfutation des lettres de l'évêque donatiste Petilianus, Augustin retourne en fait contre ce dernier les appels à « *tolerare in schismate malos* » au nom de la paix³⁷ et à suivre le modèle de Paul qui fut « *falsorum fratrum tolerator*³⁸ ».

Aux alentours de 530, dans son *Commentaire de l'Apocalypse*, Apringius, évêque de Pax Julia, en Lusitanie (l'actuelle Beja, au Portugal), identifie les *malos homines* d'Ap 2,2 aux hérétiques (« *Hoc de haereticis sine dubio dictum accipimus* »), dont l'Église, écrit-il, a déniché le mensonge et la perversité, et à cause desquels elle a enduré beaucoup de maux (« *Sed mendacium eorum et peruersitatem catholica fides inuenit, et per tolerantiam multa sibimet illata ab ipsis mala sustinuit*³⁹ »).

Ce bref aperçu de quelques occurrences du mot *tolerantia* dans la littérature chrétienne latine des six premiers siècles nous permet de formuler, à titre provisoire, les remarques suivantes. La *tolerantia* est l'endurance face aux adversités et au mal dans toutes ses formes. Le champ lexical exprimant ce concept englobe les termes *patientia*

37 Augustin, *Contre les lettres de Petilianus* I, 28, 30, éd. et trad. Finaert – Quinot, 1967, p. 186-187 : « Prononcer le nom de la paix afin de pouvoir tolérer les mauvais dans le schisme et de s'en faire au moins une ombre d'apologie, c'est avouer, sans aucun doute, le crime horrible et l'acte indéfendable que constitue le fait de violer dans l'unité du monde entier, la réalité même de la paix (*quia, si nomen pacis ad tolerandos in schismate malos in qualemcumque umbram defensionis assumitur, procul dubio cum horrendo scelere et sine ulla defensione per unitatem orbis terrarum uera pax ipsa uiolatur*). » Petilianus avait fait appel à la *tolerantia* pour résoudre des dissidences internes aux donatistes. De manière habile, Augustin retourne ce même argument contre l'évêque schismatique.

38 Augustin, *Contre les lettres de Petilianus* II, 76, 170, éd. et trad. Finaert – Quinot, 1967, p. 426-427 : « Si donc tu voulais imiter Paul, tu supporterais les faux frères au-dedans et tu n'irais pas au dehors calomnier les innocents (*Si ergo uelles imitari Paulum, intus esses falsorum fratrum tolerator, non foris innocentium calumniator*). » Cf. aussi Augustin, *Compte rendu abrégé de la conférence avec les donatistes* III, 8, 11, éd. et trad. Finaert – Lamirande, 1965, p. 156-159. Sur la position, controversée, d'Augustin, cf. Joly, 1955 ; Brown, 1961 ; 1963 ; Lichner, 2014.

39 Apringius de Béja, *Commentaire de l'Apocalypse* I, 476-489, éd. Gryson, 2003, p. 48.

(et *patior*) et *sustinentia* (et *sustineo*)⁴⁰. Même si le mot *tolerantia* ne perd pas sa signification première, puisque, de fait, le chrétien est invité à exercer l'endurance face à l'épreuve, selon l'idéal de la vertu du sage, dès l'époque de Cyprien, il commence à revêtir un sens nouveau, puisque cette attitude est à tenir vis-à-vis non seulement des situations ardues, mais aussi des personnes qui les engendrent. La transposition de l'usage de ce terme dans un champ d'utilisation autre que celui d'origine amène progressivement à une redéfinition de son sens, si bien que, au IV^e siècle, la *tolerantia* est proposée comme la seule issue possible pour résoudre de manière non violente le problème des dissidences et des conflits internes à l'Église. *Tolerare* les gentils, les schismatiques ou ceux qui sont considérés comme hérétiques ne signifie pas accepter la légitimité de leur existence, mais la souffrir, puisqu'elle est ou est ressentie comme menaçante. Deux autres aspects caractérisent, nous semble-t-il, l'usage de ce(s) terme(s). D'une part, la *tolerantia* marque la supériorité morale de celui qui tolère ; elle est donc un concept actif et, dans le cadre des persécutions, peut être considérée comme une forme de résistance non violente⁴¹. D'autre part, le temps de la *tolerantia* a une durée limitée : ceux qui tolèrent attendent le retournement de situation, qui aura lieu à son heure, quand Dieu voudra⁴².

LIBERTAS RELIGIONIS

L'expression *libertas religionis* renvoie à une notion radicalement différente. Le mot « liberté » (*libertas*, ἐλευθερία), qui occupe une place d'honneur dans la tradition philosophique, politique et juridique de Grèce et Rome, a une histoire longue et importante⁴³. À notre connaissance, il n'a jamais été utilisé dans le cadre d'un discours sur les cultes ou sur les dieux, ni n'a été associé, avant Tertullien,

40 Cf. Augustin, *Sermo* 359 A : « *siue patientia, siue sustinentia, siue tolerantia nominetur, pluribus uocabulis eadem rem significat* » (PLS 2, p. 759).

41 Ce principe sera explicitement formulé par Lactance, qui toutefois n'utilise pas le terme *tolerantia*, mais *patientia*, *patior*, *perpressio* et *perpetior* : « Il faut défendre la religion non pas en massacrant mais en mourant, non point par la cruauté, mais par l'endurance (*non saevitia sed patientia*), non point par le crime, mais par la foi. » (Lactance, *Institutions divines* V, 7, 10, éd. et trad. Monat, 1973, p. 162-163).

42 Sur l'évolution de cette notion à l'époque médiévale, cf. Bejczy, 1997.

43 Sur l'histoire du concept de *libertas* à Rome, cf. Arena, 2012.

au terme *religio*. L'expression *libertas religionis* apparaît en fait pour la première fois dans l'*Apologétique* (env. 197).

Après avoir retourné contre les Romains l'accusation que ces derniers imputaient aux chrétiens, à savoir de lèse religion (*laesae religionis*)⁴⁴, le Carthaginois avertit qu'ôter la *libertas* de vénérer le dieu de son choix et contraindre à honorer celui que l'on ne veut pas est une manifestation d'*irreligiositas* :

Veillez en effet à ne pas encourir l'accusation d'irréligion en supprimant la liberté de religion et en interdisant la divinité de son choix, de sorte qu'il ne me soit pas permis d'honorer qui je veux et que je sois contraint d'honorer qui je ne veux pas. Personne ne voudra être honoré de mauvaise grâce, pas même un homme⁴⁵.

Quelques années plus tard, en 212, s'adressant au proconsul d'Afrique Scapula, responsable d'une recrudescence des mesures antichrétiennes, Tertullien formule des propos analogues :

La loi humaine et le droit naturel permettent à chacun d'adorer ce à quoi il croit ; la religion de l'un ne lèse ni ne favorise autrui. Mais la religion n'a pas à imposer la religion, qui doit être embrassée volontairement, non sous la contrainte, car c'est avec l'agrément de l'âme que sont demandées les victimes sacrificielles. C'est pourquoi, même si vous nous forcez à sacrifier, vous ne satisferez nullement vos dieux : car ils ne désireront pas des sacrifices offerts à contrecœur, à moins qu'ils n'aiment la violence. Mais Dieu n'aime pas la violence⁴⁶.

De nombreux chercheurs lisent dans ces passages l'acte de naissance de la notion de liberté religieuse⁴⁷. Nous ne partageons

44 Tertullien, *Apologétique* 24, 2, trad. Chapot, 2016, p. 879 ; éd. Waltzing, 1971, p. 60-61 : « Le reproche que vous nous faites retombera sur vous, vous qui rendez un culte au mensonge et qui, loin de vous contenter de négliger la religion vraie du Dieu vrai (*ueram religionem ueri Dei*), allez jusqu'à l'attaquer, et commettez contre la vérité le crime d'une véritable irréligion (*crimen uerae irreligiositatis*). »

45 Tertullien, *Apologétique* 24, 6, trad. Chapot, 2016, p. 880 ; éd. Waltzing, 1971, p. 61 : « *Uidete enim, ne et hoc ad irreligiositatis elogium concurrat, adimere libertatem religionis et interdicere optione diuinitatis, ut non liceat mihi colere quem uelim, sed cogar colere quem nolim. Nemo se ab inuito coli uolet, ne homo quidem.* »

46 Tertullien, *À Scapula* 2, 2 : « *Tamen humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putauerit colere ; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non ui, cum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabit deis uestris : ab inuitis enim sacrificia non desiderabunt, nisi si contentiosi sunt ; contentiosus autem Deus non est* » (trad. in : Zehnacker – Fredouille, 1998, p. 358-359 ; voir aussi Tertullien, éd. Dekkers, 1954b, p. 1127.)

47 Par exemple Bélanger, 1985 ; Minnerath, 1999 ; Marcos, 2007 ; Arena, 2011 ; Giagnorio, 2015 ; Shah, 2016 ; Wilken, 2016. Plus prudents, voire opposés à cette

pas cet avis. À proprement parler, Tertullien ne peut être considéré comme un défenseur de l'idée de liberté religieuse. Tout d'abord, dans le propos du Carthaginois, nous ne rencontrons aucun des principes qui constituent la notion qui nous occupe. Tertullien, qui plaide pour la cause chrétienne, fait appel à la prétendue isonomie en matière de cultes dont les autorités romaines sont censées être les garantes, pour que les chrétiens, citoyens loyaux, puissent eux aussi en bénéficier. Le recours à cet argument ne signifie néanmoins pas que Tertullien en approuve le fondement. C'est même le contraire qui est vrai. En maints endroits, le Carthaginois dénonce en effet l'aberration de cette *libertas adoptandorum deorum*, qui aboutit à des résultats risibles, comme dans le cas des Égyptiens⁴⁸, ou paradoxaux, comme dans le cas des juifs⁴⁹, ou décidément sacrilèges, puisque le choix d'un dieu est fait au détriment d'un autre⁵⁰. Surtout, Tertullien ne reconnaît aucune légitimité aux religions de Rome, dont les dieux n'existent pas⁵¹ ou sont de nature démoniaque⁵² : il n'y a qu'une seule et vraie *religio*, celle des chrétiens, dont le Dieu, qu'on le veuille ou non, est le Dieu de tout un chacun⁵³. Si on élargit en outre l'analyse à l'attitude que Tertullien adopte à l'égard de la religion juive et des dissidences internes aux communautés

interprétation : Cancik, 2005, Girardet, 2011, Kahlos, 2009, Filoramo, 2013, Stroumsa 1998.

- 48 Tertullien, *Apologétique* 24, 7, trad. Chapot, 2016, p. 880 ; éd. Waltzing, 1971, p. 61 : « Les Égyptiens se sont même vus accorder la liberté de pratiquer leur si vaine superstition (*Atque adeo et Aegyptiis permissa est tam uanae superstitionis potestas*) en divinisant les oiseaux et les bêtes. » Cf. *Aux Nations* II, 8, 7-8 : « Jusqu'où a été poussée cette liberté d'adopter les dieux, les superstitions des Égyptiens le montrent, qui adorent leurs animaux, les ibis, les crocodiles et le serpent (*Haec libertas adoptandorum deorum quousque profecerit, <Aegy>ptiorum superstitiones docent, qui etiam bestias priuatas colunt, <ibes, c>orcodrillos et anguem suum*). » (Trad. personnelle ; Tertullien, éd. Borleffs, 1954a, p. 53.)
- 49 Celle des juifs est une liberté de culte achetée moyennant le paiement d'un tribut, affirme Tertullien ; elle est donc une *vectigalis libertas* (*Apologétique* 18, 9). Le Carthaginois fait ici allusion au tribut annuel que les juifs devaient payer à Rome après la seconde révolte juive.
- 50 Cf. Tertullien, *Apologétique* 13, 2-3, trad. Chapot, 2016, p. 856 : « En honorant tous des dieux différents, vous offensez bien sûr ceux que vous n'honorez pas : la préférence que vous accordez à l'un ne peut être sans affront pour l'autre, car il n'y a pas de sélection sans élimination. Dès lors, vous méprisez ceux que vous éliminez et que vous ne craignez pas d'offenser en les éliminant. »
- 51 Cf. Tertullien, *Apologétique* 10 ; 12 ; *passim*.
- 52 Cf. Tertullien, *Apologétique* 22-23 ; *passim*.
- 53 Tertullien, *Apologétique* 24, 10, trad. Chapot, 2016, p. 880 : « Heureusement qu'il est le Dieu de tous les hommes, auquel nous appartenons tous, qu'on le veuille ou non. Mais chez vous on a le droit d'adorer n'importe quel dieu, sauf le vrai Dieu, comme s'il n'était pas plutôt le Dieu de tous, celui à qui nous appartenons tous. »

chrétiennes, on conclura assez aisément, nous semble-t-il, qu'il serait inapproprié de considérer le Carthaginois comme le précurseur, voire le fondateur, de la notion de liberté de religion.

Nous sommes en revanche d'avis que Tertullien prône un autre principe, dont les implications sont déterminantes pour la naissance, dans d'autres contextes, de la notion qui nous occupe : le principe de non interférence⁵⁴. Sollicité par des exigences apolo-gétiques et circonstanciées bien précises, le chrétien élabore une ligne défensive très originale qui, de fait, l'amène à formuler des critères susceptibles de redéfinir la relation entre individu, religion et pouvoir politique⁵⁵. Comme il le dit explicitement dans un autre passage de l'*Apologétique*, les autorités de la cité n'ont pas à intervenir en matière de religion ; toute forme de contrainte de leur part, dénonce-t-il, nie le statut libre des individus :

Mais naturellement on jugerait injuste de forcer des hommes libres à sacrifier malgré eux (*liberos homines inuitos urgeri ad sacrificandum*) – car même ailleurs l'exécution d'un rite religieux requiert la bonne volonté (*libens animus*) ; on trouverait sûrement ridicule de voir un individu contraint par un autre à rendre hommage à des dieux qu'il devrait, dans son intérêt, apaiser de sa propre initiative, de telle sorte que cet homme ne serait plus en mesure de dire au nom du droit qui garantit sa liberté (*iure libertatis*) : « Je ne veux pas que Jupiter me soit favorable ! Qui es-tu, toi ? Que Janus, dans sa colère, me manifeste le visage qu'il voudra ! Pourquoi te mêles-tu de mes affaires⁵⁶ ? »

Tu quis es ? Quid tibi mecum ? La *religio* relève désormais de l'ordre du privé. C'est peut-être ici l'aspect réellement novateur du discours de Tertullien : l'affirmation de la séparation entre religion et État, entre sphère religieuse et sphère politique. Cette dissociation de deux instances qui, dans les sociétés gréco-romaines, ont toujours été strictement liées n'est pas une pure stratégie apologétique, mais la conséquence d'une conception nouvelle de la notion de religion.

54 Sur le principe de non interférence, voir déjà Arena 2011.

55 Nous n'entrons pas ici dans la question, complexe, des sources philosophiques des affirmations de Tertullien, pour lesquelles nous renvoyons à Cancik, 2005, et à Girardet, 2011.

56 Tertullien, *Apologétique* 28,1, trad. Chapot, 2016, p. 885 ; éd. Waltzing, 1971, p. 68 : « *Sed quoniam facile iniquum uideretur liberos homines inuitos urgeri ad sacrificandum - nam et alias diuinae rei faciundae libens animus indicitur - certe ineptum existimaretur, si quis ab alio cogeretur ad honorem deorum, quos ultro sui causa placare deberet, - ne prae manu esset iure libertatis dicere : "Nolo mihi Iouem propitium. Tu quis es ? Me conueniat Ianus iratus qua uelit fronte. Quid tibi mecum est ?" ».*

Comme l'a bien montré Maurice Sachot, chez Tertullien, *religio* ne désigne plus le *cultus deorum*, conformément à la tradition romaine, mais reçoit une charge sémantique nouvelle : le Carthaginois introduit dans la notion latine de *religio* la catégorie de vérité « au double sens de vérité philosophique et de vérité révélée⁵⁷ ». La *religio* relève du domaine de la *conscientia* et n'est désormais plus le champ de compétence de l'autorité publique⁵⁸. Et puisqu'elle appartient à la dimension privée de l'individu, toute ingérence extérieure, toute forme de contrainte, ne peut être considérée que comme illicite⁵⁹.

Ajoutons que Tertullien non seulement resémantise ce mot, mais en outre il renverse l'usage traditionnel des termes *superstitio* et *religio* : il range, en effet, du côté de la première, les religions traditionnelles de Rome et, du côté de la seconde, le christianisme, *uera religio*, à laquelle tout individu est libre d'adhérer⁶⁰. La resémantisation et le renversement de ces deux mots confirment, nous semble-t-il, le fait qu'ici nous ne sommes pas en présence de la notion de liberté religieuse : Tertullien ne reconnaît pas l'existence légitime des cultes d'autrui, tout au plus, admet-il la liberté de se tromper à ses risques et périls.

Ces arguments seront repris et développés, presque un siècle et demi plus tard, par Lactance, qui présentera la *religio* comme le seul vrai espace de liberté : « *religio sola est, in qua libertas domicilium collocauit*⁶¹ ». En accentuant la séparation entre sphère religieuse et sphère politique, il réaffirme la dimension personnelle, libre et volontaire du choix religieux. « De fait », commente-t-il, « plus que tout le reste, elle [la *religio*] regarde la volonté, et la nécessité ne peut en être imposée à personne pour lui faire honorer ce qu'il

57 Sachot, 2003. Cf. aussi Sachot, 1985 et 1991.

58 Nous ne pouvons pas développer cet aspect ici et nous bornons à signaler les passages les plus significatifs : *Apologétique* 29, 1 ; 35, 1 ; 39, 1. Cf. aussi 16, 24 ; 22, 2.

59 On pourrait peut-être parler de liberté de conscience, mais, dans l'attente d'une recherche spécifique sur cette notion, nous préférons pour l'instant ne pas nous aventurer dans des hypothèses prématurées.

60 Il s'agit par ailleurs d'un motif bien répandu dans la littérature chrétienne des II^e et III^e siècles. On rappellera ici Irénée de Lyon, qui consacre une section importante du livre IV du *Contre les hérésies* à la question de la liberté de l'être humain, à qui tout est loisible, parce que Dieu ne le contraint pas : même l'évangile, dit-il, « il est loisible de ne pas le suivre, si l'on veut, encore que ce soit sans profit : car la désobéissance à Dieu et le rejet du bien sont au pouvoir de l'homme, mais comportent un préjudice et un châtement non négligeables. » (Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* IV, 37, 4, trad. Rousseau, 1984, p. 547.)

61 Lactance, *Épitomé des institutions divines* 49, 1, éd. et trad. Perrin, 1987, p. 192-193.

ne veut pas. Il est peut-être possible de simuler, mais non de vouloir⁶²». Ce témoin de la persécution de Dioclétien arrivera même à théoriser les principes du refus de la contrainte religieuse⁶³ et de la résistance non violente⁶⁴.

Pour les raisons que nous avons évoquées à propos de Tertullien, nous sommes néanmoins d'avis que Lactance non plus ne peut être considéré comme un partisan du principe de la liberté religieuse⁶⁵. À notre sens, la première fois où ce droit est explicitement évoqué, c'est dans un texte juridique contemporain de l'auteur⁶⁶, le soi-disant Édît de Milan (313) :

62 Lactance, *Épitomé des institutions divines* 49, 2, éd. et trad. Perrin, 1987, p. 192-193.

63 Lactance, *Institutions divines* V, 19, 11-13, éd. et trad. Monat, 1973, p. 232-233 : « Il n'est pas besoin de violence et d'injustice, parce que la religion ne peut pas naître de contraintes (*religio non cogi potest*) ; il faut utiliser plutôt le verbe que les verges pour qu'il y ait acte volontaire (*ut sit uoluntas*). Qu'ils dégainent toute l'acuité de leur esprit ; si leur raisonnement est juste, qu'ils le présentent. Nous sommes prêts à les écouter s'ils apportent un enseignement ; mais nous ne pouvons pas les croire s'ils se taisent, de même que nous ne pouvons céder, pas même à ceux qui nous font violence. Qu'ils nous imitent et apportent la preuve de tout ; car nous n'avons pas recours aux sortilèges, comme ils nous le reprochent, mais nous proposons un enseignement, des preuves et des exemples. C'est pourquoi nul n'est jamais retenu par nous malgré lui (*nemo a nobis retinetur inuitus*) – car il est inutile à Dieu celui qui n'a ni dévotion ni foi – et pourtant nul ne s'éloigne, car à elle seule la vérité retient dans nos rangs. »

64 Lactance, *Institutions divines* V, 19, 21-24, éd. et trad. Monat, 1973, p. 234-237 : « Mais ils se trompent dans la méthode de défense aussi bien que dans le choix de la religion même. Car il faut défendre la religion non pas en massacrant mais en mourant, non point par la cruauté, mais par l'endurance (*non saeuitia sed patientia*), non point par le crime, mais par la foi. Car, de ces attitudes, les unes sont celles des méchants, les autres sont celles des gens de bien et l'on doit trouver dans la religion le bien et non le mal. Car si l'on veut défendre la religion par le sang, les tortures, le mal, on ne la défendra plus, on la souillera et on la violera. En effet, rien n'est si librement voulu que la religion (*nihil est enim tam uoluntarium, quam religio*) : si l'esprit de celui qui offre un sacrifice y éprouve de la répugnance, la voilà détruite, et inexistante. Le bon moyen de défendre la religion, c'est d'accepter la souffrance ou même la mort : la foi que l'on conserve ainsi est agréable à Dieu même et donne encore de l'autorité à la religion. »

65 Après avoir cité des vers d'Horace sur l'endurance du sage (*Odes* III, 3, 1-4 : « L'homme juste et ferme en ses propos, ni l'ardeur des citoyens ordonnant le mal, ni le visage d'un tyran qui menace ne l'ébranlent, son esprit reste ferme »), Lactance commente : « On ne peut rien dire de plus vrai, si on applique ces mots à ceux qui ne fuient aucun supplice, aucun genre de mort, pour ne pas s'écarter de leur foi et de la justice, que ni les ordres des tyrans ni les armes des gouverneurs ne peuvent empêcher par la terreur de défendre avec une âme farouche la véritable et totale liberté (*ueram et solidam libertatem*) qui doit être défendue sur cette terre par le sage (*quae in hoc solo tuenda sapienti est*). » (Lactance, *Institutions divines* V, 13, 17, éd. et trad. Monat, 1973, p. 196-199.)

66 Nous n'entrons pas ici dans la question de Lactance idéologue de Constantin, pour laquelle nous renvoyons à Lettieri, 2013.

Depuis longtemps déjà, considérant qu'il ne faut pas refuser la liberté de religion (τὴν ἐλευθερίαν τῆς θρησκείας), mais qu'il faut accorder à la raison et à la volonté de chacun la faculté de s'occuper des choses divines, chacun selon sa préférence (ἀλλ' ἐνὸς ἐκάστου τῆ διανοία καὶ τῆ βουλήσει ἐξουσίαν δοτέον τοῦ τὰ θεῖα πράγματα τημελεῖν κατὰ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν ἕκαστον), nous avons invité les chrétiens à conserver la foi de leur secte et de leur religion⁶⁷.

Nous avons décidé d'accorder aux chrétiens et à tous les autres le libre choix de suivre la religion qu'ils voudraient (ὅπως δῶμεν καὶ τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πᾶσιν ἐλευθέραν αἴρεσιν τοῦ ἀκολουθεῖν τῆ θρησκείᾳ ἢ δ' ἄν βουληθῶσιν)⁶⁸.

QUELQUES REMARQUES CONCLUSIVES

Au terme de ce bref parcours, nous croyons pouvoir conclure que répondre par un simple *oui* ou *non* à la question de l'émergence des notions de tolérance et de liberté religieuses à l'époque du christianisme naissant serait réducteur. L'analyse des occurrences de *tolerantia* et de *libertas religionis* dans la littérature chrétienne des premiers siècles montre, nous semble-t-il, que les instances des auteurs étaient beaucoup plus complexes et articulées que ce que l'on pourrait peut-être envisager à première vue. Certes, ni *tolerantia* ni *libertas religionis* ne renvoient aux principes que nous désignons aujourd'hui par « tolérance » et par « liberté religieuse ». L'étude du contexte d'utilisation de ces termes aboutit néanmoins à des conclusions du plus haut intérêt. La *tolerantia* exprime essentiellement une vertu, que l'on exerce soit pour atteindre un idéal de sagesse soit pour le bien de la collectivité. La *libertas religionis*, quant à elle, implique une autre perspective, car elle sous-entend une manière nouvelle d'envisager la religion.

Le contexte de persécution dans lequel cette dernière notion plonge ses racines explique sans doute l'accent mis sur le refus

67 Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* X, 5, 2, éd. et trad. Bardy, 1993, p. 104-105. Le texte latin donné par Lactance n'a pas les premières lignes de la version eusébiennne, mais son contenu ne contredit pas nos conclusions. Cf. note suivante.

68 Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* X, 5, 4, éd. et trad. Bardy, 1993, p. 104-105. Lactance, *De la mort des persécuteurs* 48, éd. et trad. Moreau, 1954, p. 132 : Constantin et Licinius donnent « aux chrétiens comme à tous, la liberté et la possibilité de suivre la religion de leur choix (*liberam potestatem sequendi religionem quam quisque uoluisse*) ».

et la condamnation de la contrainte religieuse. Ce n'est peut-être pas un hasard si, tout au long de l'histoire, ce principe réapparaît précisément dans les périodes de crise et d'impasse en raison des conflits religieux. Que l'on pense au propos attribué au roi arien Théodoric, qui, autorisant en 509 la communauté juive de Gênes à reconstruire sa synagogue, déclare : « *religionem imperare non possumus, quia nemo cogitur ut credat inuitus*⁶⁹ ».

69 Cassiodore, *Variae* II, 27, éd. Mommsen, 1981 [1894], p. 61-62. Cf. Canella, 2011.

BIBLIOGRAPHIE

- APRINGIUS DE BÉJA, *Commentaire de l'Apocalypse*, in : *Variorum auctorum commentaria minora in Apocalypsin Johannis*, éd. Roger Gryson, Turnhout, Brepols, coll. «Corpus Christianorum Series Latina» 107, 2003.
- ARENA, Valentina, «Tolerance, Intolerance, and Religious Liberty at Rome : An Investigation in the History of Ideas», in : CECCONI – GABRIELLI, 2011, p. 147-164.
- ARENA, Valentina, *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*, Cambridge – New York, CUP, 2012.
- ASSMANN, Jan, *Moïse l'Égyptien : un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Aubier, coll. «Collection historique», 2001.
- ASSMANN, Jan, *Le prix du monothéisme*, Paris, Aubier, coll. «Collection historique», 2007.
- ASSMANN, Jan, «Autour de l'Exode : monothéisme, différence et violence», *Revue de l'histoire des religions* 231/1, 2014, p. 5-26.
- ATHANASSIADI, Polymnia, *Vers la pensée unique : la montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Histoire» 102, 2010.
- AUGUSTIN, *Compte rendu abrégé de la conférence avec les donatistes*, in : *Traité anti-donatistes*, vol. V. Traduction de Guy Finaert, introduction et notes par Émilien Lamirande, Paris, Desclée de Brouwer, coll. «Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de Saint Augustin» 32, 1965.
- AUGUSTIN, *Contre les lettres de Petilianus*, in : *Traité anti-donatistes*, vol. III. Traduction de Guy Finaert, introduction et notes par Bernard Quinot, Paris, Desclée de Brouwer, coll. «Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de Saint Augustin» 30, 1967.
- BARNES, Timothy D., *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Malden MA, Wiley Blackwell, 2011.
- BASLEZ, Françoise, *Les persécutions dans l'Antiquité : victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007.
- BASLEZ, Françoise (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV^e siècle*, Paris, Albin Michel, coll. «Bibliothèque Histoire», 2014.
- BAUDY, Dorothea, «Prohibitions of Religion in Antiquity», in : *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, éd. Clifford Ando, Jörg Rüpke, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, coll. «Potsdamer Altertumswissenschaftlichen Beiträge» 15, 2006, p. 110-114.
- BEJCZY, István, «Tolerantia : A Medieval Concept», *Journal of History of Ideas* 58, 1997, p. 365-384.

- BÉLANGER, Rodrigue, «Le plaidoyer de Tertullien pour la liberté religieuse», *Sciences Religieuses / Studies in Religion* 14/3, 1985, p. 281-291.
- BETTINI, Maurizio, *Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- BISCOTTINI, Paolo – SENA CHIESA, Gemma (éd.), *Costantino 313 d.C. L'Editto di Milano e il tempo della tolleranza*, Milan, Electa, 2012.
- BLOCH, Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin, coll. «U Prisme» 34, 1974.
- BOUFFARTIGUE, Jean, «L'empereur Julien était-il intolérant?», *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 53, 2007, p. 1-14.
- BROWN, Peter, «Religious Dissent in the Later Roman Empire : The Case of North Africa», *History* 46, 1961, p. 83-101.
- BROWN, Peter, «Religious Coercion in the Later Roman Empire : The Case of North Africa», *History* 48, 1963, p. 283-305.
- CANCIK, Hubert, «Die frühesten antiken Texte zu den Begriffen ‚Menschenrecht‘, ‚Religionsfreiheit‘, Toleranz», in : *Menschenrechte und europäische Identität – Die antiken Grundlagen*, éd. Klaus M. Girardet, Ulrich Nortmann, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2005, p. 94-122.
- CANCIK, Hubert, «Religionsfreiheit und Toleranz in der späteren römischen Religionsgeschichte (zweites bis viertes Jahrhundert n. Chr.)», in : *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen*, éd. Hubert Cancik, Jörg Rüpke, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 365-379.
- CANELLA, Tessa, «Tolleranza e intolleranza religiosa nel mondo tardoantico : questioni di metodo», *Vetera christianorum* 47, 2010, p. 249-266.
- CANELLA, Tessa, «Tolleranza o intolleranza religiosa ? Principi di buon governo e convivenza civile nel dibattito culturale cristiano tardoantico», *Annali di storia dell'esegesi* 28/1, 2011, p. 205-229.
- CANELLA, Tessa, *Il peso della tolleranza. Cristianesimo antico e alterità*, Brescia, Morcelliana, coll. «Storia 86», 2017.
- CASSIODORE, *Cassiodori senatoris Variae*. Recensuit Theodorus Mommsen, München, Monumenta Germaniae historica, coll. «Monumenta Germaniae historica. Auctores Antiquissimi» 12, 1981 (reproduction photomécanique de l'édition de Berolini, apud Weidmannos, 1894).
- CECCONI, Giovanni A. – GABRIELLI, Chantal (éd.), *Politiche religiose nel mondo antico e tardoantico. Poteri e indirizzi, forme del controllo, idee e prassi di tolleranza. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze, 24-26 settembre 2009*, Bari, Edipuglia, coll. «Munera» 33, 2011.
- CICÉRON, *Les paradoxes des stoïciens*. Texte établi et traduit par Jean Molager, Paris, Les Belles Lettres, coll. «Collection des Universités de France» 204, 1971.
- CONSTANTIN, *Epistulae*, in : *S. Optati Milevitani libri VII*. Éd. Karl Ziwsa, Prague – Vienne – Leipzig, Tempsky, coll. «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum» 26, 1893, p. 208-216.

- CONSTANTIN LE GRAND, *Lettres et discours*. Présentés et traduits par Pierre Maraval, Paris, Les Belles Lettres, coll. «La roue à livres» 57, 2010.
- COPPOLA, Raffaele – VENTRELLA, Carmela (éd.), *L'editto di Costantino 1700 anni dopo. Atti del convegno di studi (Bari 11-12 aprile 2013)*, Bari, Cacucci, coll. «Quaderni di giornate canonistiche baresi. Centro di ricerca Renato Baccari» 2, 2016.
- CUSCITO, Giuseppe (éd.), *Costantino il Grande a 1700 anni dall' "Editto di Milano". XLIV Settimane Aquileiesi, Aquileia, 30 maggio – giugno 2013*, Trieste, Editreg, coll. «Antichità altoadriatiche» 78, 2014.
- CYPRIEN DE CARTHAGE, *A Donat et La vertu de la patience*. Introduction, traduction et notes par Jean Molager, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes» 291, 1982.
- DAINESE, Davide – GHELLEF, Viola (éd.), *Beyond Intolerance. The Milan Meeting in AD 313 and the Evolution of Imperial Religious Policy from the Age of the Tetrarchs to Julian the Apostate*, Turnhout, Brepols, coll. «Studi e testi tardoantichi» 14, 2018.
- DASSMANN, Ernst, «Wieviele Wege führen zur Wahrheit? Ambrosius und Symmachus im Streit um den Altar der Viktoria», in : *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus*, éd. Thomas Söding, Freiburg, Herder, coll. «Quaestiones disputatae» 196, 2003, p. 122-141.
- DIONIGI, Ivano, *La maschera della tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18, Simmaco, Terza Relazione*. Traduzione di Alfonso Traina, con un saggio di Massimo Cacciari, Torino, BUR, coll. «Classici greci e latini», 2006.
- DOSSE, François, «De l'usage raisonné de l'anachronisme», *Espaces Temps/Clio* 87-88, 2005, p. 156-171.
- DRAKE Harold A., «Lambs into Lions : Explaining Early Christian Intolerance», *Past & Present* 153, 1996, p. 3-36.
- DRAKE, Harold A., *Constantine and the Bishops : The Politics of Intolerance*, Baltimore, John Hopkins University Press, coll. «Ancient Society and History», 2000.
- DRAKE, Harold A. (éd.), *Violence in Late Antiquity. Perceptions and Practices*, Aldershot, Ashgate, 2006.
- DRAKE, Harold A., «Monotheism and Violence», *Journal of Late Antiquity* 6, 2013, p. 251-263.
- EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*. Texte grec, traduction et notes par Gustave Bardy, t. III, Paris, Cerf, coll. «Sources chrétiennes» 55, 1993.
- FEBVRE, Lucien, *Le Problème de l'incroyance au XV^e siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, coll. «Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité» 42, 2003 [1^{re} éd., 1942].
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José – MARCOS, Mar (éd.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Madrid, Universidad Complutense, coll. «'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos» 18, 2007.

- FILORAMO, Giovanni, «Tra coscienza e comunità. I confini della tolleranza nella storia del cristianesimo», *Humanitas* 62, 2007, p. 150-160.
- FILORAMO, Giovanni, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Rome – Bari, Laterza, coll. «I Robinson. Letture», 2011.
- FILORAMO, Giovanni, «Sono le religioni monoteistiche (in)tolleranti? Il caso del cristianesimo antico», in : *Studium Sapientiae. Atti della Giornata di studio in onore di Giulia Sfameni Gasparro, 28 gennaio 2011*, éd. Augusto Cosentino, Mariangela Monaca, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013, p. 111-125.
- FREDOUILLE, Jean-Claude, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, Études Augustiniennes, coll. «Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité» 47, 1972.
- GADDIS, Michael, *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley, University of California Press, coll. «The Transformation of the Classical Heritage» 39, 2005.
- GARNSEY, Peter, «Religious Toleration in Classical Antiquity», in : *Persecution and Toleration*, éd. William J. Sheils, Oxford, B. Blackwell, coll. «Studies in Church History» 21, 1984, p. 1-27.
- GELJON, Albert C. – ROUKEMA, Riemer (éd.), *Violence in Ancient Christianity. Victims and Perpetrators*, Leiden – Boston, Brill, coll. «Supplements in Vigiliae Christianae» 125, 2014.
- GIAGNORIO, Michele, «Presupposti ideali della “svolta” costantiniana verso le comunità cristiane : il motivo della libertà religiosa», *Quaderni Lupiensi di Storia e Diritto* 5, 2015, p. 109-124.
- GIRARDET, Klaus M., *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Berlin – New York, de Gruyter, coll. «Millennium-Studien» 27, 2010.
- GIRARDET, Klaus M., «Libertas religionis. ‚Religionsfreiheit‘ bei Tertullian und Laktanz. Zwei Skizzen», in : *Römische Jurisprudenz – Dogmatik, Überlieferung, Rezeption, Festschrift für Detlef Liebs zum 75. Geburtstag*, éd. Karlheinz Muscheler, Berlin, Duncker & Humblot, coll. «Freiburger rechtsgeschichtliche Abhandlungen. Neue Folge» 63, 2011, p. 205-226.
- GUIDETTI, Massimo, *Costantino e il suo secolo : l’“editto di Milano” e le religioni*, Milan, Jaca Book, coll. «Di fronte e attraverso» 1090, 2013.
- HAHN, Johannes, *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II)*, Berlin, Akademie Verlag, coll. «Klio. Beihefte. Neue Folge» 8, 2004.
- HAHN, Johannes (éd.), *Spätantiker Staat und religiöser Konflikt. Imperiale und lokale Verwaltung und die Gewalt gegen Heiligtümer*, Berlin – New York, de Gruyter, coll. «Millennium-Studien» 34, 2011.

- HAHN Johannes – EMMEL, Stephen – GOTTER, Ulrich (éd.), *From Temple to Church : Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden – Boston, Brill, coll. « Religions on the Graeco-Roman World » 163, 2008.
- HERMON-BELOT, Rita, « Intolérance/Tolérance », in : *Dictionnaire des faits religieux*, éd. Régine Azria, Danièle Hervieu-Léger, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2013, p. 572-579.
- IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*. Traduction française par Adelin Rousseau, Paris, Cerf, 1984.
- JOLY, Robert, « Saint Augustin et l'intolérance religieuse », *Revue belge de philologie et d'histoire* 33, 1955, p. 263-294.
- KAHLOS, Maijastina, *Forbearance and Compulsion. The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*, London, Duckworth, 2009.
- LACTANCE, *De la mort des persécuteurs*. Introduction, texte critique et traduction de Jacques Moreau, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 39, 1954.
- LACTANCE, *Institutions divines*. Introduction, texte critique, traduction par Pierre Monat, t. I, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 204, 1973.
- LACTANCE, *Épitomé des Institutions divines*. Introduction, texte critique, traduction notes et index par Michel Perrin, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 335, 1987.
- LECLER, Joseph, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité » 5, 1994.
- LENSKI, Noel E., *Constantine and the Cities : Imperial Authority and Civic Politics*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, coll. « Empire and After », 2016.
- LEPAPE, Pierre, « Voltaire et la tolérance », in : *Jusqu'où tolérer ?*, *Septième Forum Le Monde Le Mans*. Textes réunis et présentés par Roger-Pol Droit, éd. Paris, Le Monde éd., 1996, p. 165-174.
- LETTIERI, Gaetano, « Lattanzio ideologo della svolta constantiniana », in : *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano 313-2013*, Rome, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, 2013, p. 45-57.
- LICHNER, Miloš, *Vers une ecclésiologie de la « tolerantia »*. *Recherche sur saint Augustin* : « Tolera, ad hoc enim natus es, tolera quia forte toleratus es », Budapest, L'Harmattan Kiadó – Sapiientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, coll. « Sensus fidei fidelium » 4, 2014.
- LORAU, Nicole, « Éloge de l'anachronisme en histoire », *Le Genre humain* 27, 1993, p. 23-39.
- MACCHIORO, Riccardo (éd.), *Costantino a Milano : l'editto e la sua storia, 313-2013*, Milan, Biblioteca Ambrosiana – Rome, Bulzoni, coll. « Fonti e Studi » 28, 2017.

- MARAVAL, Pierre, *Constantin le Grand : empereur romain, empereur chrétien, 306-337*, Paris, Tallandier, coll. « Texto », 2014.
- MARCONE, Arnaldo – ROBERTO, Umberto – TANTILLO, Ignazio (éd.), *Tolleranza religiosa in età tardoantica : IV-V secolo. Atti delle Giornate di studio sull'età tardoantica, Roma, 26-27 maggio 2013*, Cassino, Edizioni dell'Università di Cassino, coll. « Collana di studi umanistici » 7, 2014.
- MARCOS, Mar, « La idea de libertad religiosa en el Impero romano », in : FERNÁNDEZ UBIÑA – MARCOS, 2007, p. 61-81.
- MARCOS, Mar, « The Debate on Religious Coercion in Ancient Christianity », *Chaos et Kosmos* 14, 2013, p. 1-16.
- MARCOS, Mar – TEJA, Ramón (éd.), *Tolerancia e intolerancia religiosa en el Mediterráneo antiguo : temas y problemas. Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 2, 2008 (numéro thématique).
- MAYER, Wendy – NEIL, Bronwen (éd.), *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*, Boston, de Gruyter, coll. « Arbeiten zur Kirchengeschichte » 121, 2013.
- MINNERATH, Roland, « Tertullien précurseur du droit à la liberté de religion », in : *Moyen Âge chrétien et Antiquité*, éd. Gérard Guyon, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 33-43 (= *Méditerranées* 18-19, 1999, p. 33-43).
- RAMBAUX, Claude, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Collection d'études anciennes », 1979.
- RANCIÈRE, Jacques, « Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien », *L'Inactuel*, 6, 1996, p. 53-68.
- RODA, Sergio, « Pluralismo religioso in una società a-religiosa : l'età imperiale romana », in : *Antidoron. Studi in onore di Barbara Scardigli Forster*, éd. Paolo Desideri, Mauro Moggi, Mario Pani, Pisa, Edizioni ETS, 2007, p. 367-386.
- SACHOT, Maurice, « Comment le christianisme est-il devenu *religio* ? », *Revue des Sciences religieuses*, 59, 1985, p. 95-118.
- SACHOT, Maurice, « *Religio/Superstitio*. Historique d'une subversion et d'un retournement », *Revue d'histoire des religions* 208, 1991, p. 355-394.
- SACHOT, Maurice, « Origine et trajectoire d'un mot : religion », *Revue de philosophie ancienne* 21, 2003, p. 3-32.
- SCHMIDT, Joël, *Le triomphe du christianisme. Constantin et l'édit de Milan, 313*, Paris, Salvator, 2013.
- SCHREINER, Klaus, « Toleranz », in : *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, éd. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck, Band 6, Stuttgart, Klett-Cotta, 2004, p. 445-605.
- SCHULLER, Florian – WOLFF, Hartmut (éd.), *Konstantin der Große. Kaiser einer Epochenwende*, Lindenberg, J. Fink, 2007.

- SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*. Texte établi par François Prechac et traduit par Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, «Collection des Universités de France», 1958.
- SHAH, Timothy S., «The Roots of Religious Freedom in Early Christian Thought», in : SHAH – HERTZKE, 2016, p. 33-61.
- SHAH, Timothy S. – HERTZKE, Allen D. (éd.), *Christianity and Freedom*, vol. 1, *Historical Perspectives*, Cambridge, CUP, coll. «Cambridge Studies in Law and Christianity», 2016.
- SHAW, Brent D., *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge, CUP, 2011.
- SIZGORICH, Thomas, *Violence and Belief in Late Antiquity. Militant Devotion in Christianity and Islam*, Philadelphia (Penn.), University of Pennsylvania Press, 2009.
- STROUMSA Guy G., «Tertullian on Idolatry and the Limits of Tolerance», in : *Tolerance and Intolerance in Early Judaism and Christianity*, éd. Graham. N. Stanton, Guy G. Stroumsa. Cambridge, CUP, 1998, p. 173-184.
- STROUMSA, Guy G., «Enlightenment Perceptions of Roman Religion», in : *Epitome tes oikoumenes : Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit*, éd. Christoph Auffarth, Jörg Rüpke, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, coll. «Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge» 6, 2002, p. 193-202.
- STROUMSA, Guy G., «On the Roots of Christian Intolerance», in : *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, éd. Francesca Prescendi et Youri Volokhine, Genève, Labor et Fides, coll. «Religions en perspective» 24, 2011, p. 193-210.
- STROUMSA, Guy G., «Open Religion and Its Enemies», in : *Confronting Religious Violence. A Counternarrative*, éd. Richard A. Burrigge, Jonathan Sacks, Waco (Texas), Baylor University Press, 2018, p. 59-73 ; 231-234.
- TERTULLIEN, *Ad Nationes*. Cura et studio Jan Willem Ph. Borleffs, in : *Tertulliani Opera*, pars I, *Opera catholica, Adversus Marcionem*, Turnhout, Brepols, coll. «Corpus Christianorum Serie Latina» 1, 1954a.
- TERTULLIEN, *Ad Scapulam*. Cura et studio Eligius Dekkers, in : *Tertulliani Opera*, pars II, *Opera montanistica*, Turnhout, Brepols, coll. «Corpus Christianorum Serie Latina» 2, 1954b.
- TERTULLIEN, *Apologétique*. Texte établi et traduit par Jean-Pierre Waltzing, Paris, Les Belles Lettres, Coll. «Collection des Universités de France», 1971.
- TERTULLIEN, *Apologétique*. Texte traduit par Frédéric Chapot, in : *Premiers écrits chrétiens*, éd. Bernard Pouderon, Jean-Marie Salamito, Vincent Zarini, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 2016, p. 829-918.

- TURCAN, Robert, «L'“édit de Milan” (313) et la liberté religieuse dans l'Antiquité», *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2014/1, p. 135-149.
- VAN NUFFELEN, Peter, *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Paris, Cerf, coll. «Les conférences de l'École Pratique des Hautes Études» (10) 2018.
- VEYNE, Paul, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, 2007.
- WALLRAFF, Martin (éd.), *Religiöse Toleranz : 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand*, Berlin, de Gruyter, coll. «Colloquia Raurica» 14, 2016.
- WILKEN, Robert L., «The Christian Roots of Religious Freedom», in : SHAH – HERTZKE, 2016, p. 62-89.
- ZAGORIN, Perez, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2003.
- ZECCHINI, Giuseppe, «Religione pubblica e libertà religiosa nell'impero romano», in : CECONI – GABRIELLI, 2011, p. 187-198.
- ZEHNACKER, Hubert – FREDOUILLE, Jean-Claude, *Anthologie de la littérature latine*, Paris, PUF, coll. «Premier Cycle», 1998.