

# **La politique et le parcours religieux de Constantin, entre visions et révisions**

par Laurent Guichard

Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

<http://www.retimedievali.it>



## **Costantino il vincitore e il suo tempo**

a cura di Roberto Delle Donne e Luca Arcari

Firenze University Press



Reti Medievali Rivista, 19, 1 (2018)

<<http://rivista.retimedievali.it>>

ISSN 1593-2214 © 2018 Firenze University Press

DOI 10.6092/1593-2214/5512

*Costantino il vincitore e il suo tempo*

a cura di Roberto Delle Donne e Luca Arcari

## **La politique et le parcours religieux de Constantin, entre visions et révisions**

par Laurent Guichard

Dans *Costantino il vincitore*, Alessandro Barbero passe au crible les sources et l'historiographie constantiniennes de manière très critique et souvent profitable. À partir de l'ouvrage de Barbero, cet article discute de quatre points touchant à la politique ou au parcours religieux de Constantin: tout d'abord, la question des récits de visions, réfutées par Barbero, et de leur influence historiographique; puis celle de la conversion et des permanences païennes dans l'iconographie et sur les monnaies. Enfin, après avoir discuté du traitement réservé aux documents constantiniens et de la querelle donatiste, nous reviendrons sur la tolérance plus ou moins grande manifestée par l'empereur envers les païens et les juifs, et sur la manière dont Eusèbe présente les activités et le parcours religieux du prince dans la *Vita Constantini*, en nous écartant parfois sensiblement de l'analyse proposée par Barbero.

In his book *Costantino il vincitore*, Alessandro Barbero carefully examines the Constantinian sources and historiography, in a critical and often profitable manner. This article discusses 4 issues concerning the religious path and policy of Constantine, sometimes significantly departing from Barbero's positions: first, the Constantinian visions (dismissed by Barbero) and their influence in some ancient historiographical debates; then, the conversion of Constantine and the question of pagan permanences in iconography and coins issues. Afterwards, it discusses Barbero's treatment of the Constantinian constitutions and letters, especially those pertaining to the Donatist controversy. Finally, it examines the lesser or greater religious toleration of Constantine for pagans and Jews, and the description of the emperor's religious path and activities given by Eusebius of Caesarea.

IV<sup>e</sup> siècle; Empire romain; Constantin; Eusèbe de Césarée; Donatisme; Sol Invictus; antijudaïsme.

4<sup>th</sup> Century; Roman Empire; Constantine; Eusebius of Caesarea; Donatism; Sol Invictus; Anti-judaism.

Il était fort triste, notait Voltaire, d'être le beau-père, ou le beau-frère, ou le neveu, l'allié, ou le frère, ou le fils, ou la femme, ou le domestique, ou même, si l'on veut encore, le cheval de Constantin.

Les déclamations puériles d'Eusèbe, la partialité de Zonare et de Zosime, leur inexactitude, leurs contrariétés, et la foule de leurs insipides copistes, semblent exiger que la raison écrive enfin cette histoire [de Constantin] si longtemps défigurée par la démente et le pédantisme<sup>1</sup>.

Il y a quelque chose de voltairien dans l'imposant ouvrage d'Alessandro Barbero (ci-dessous abrégé en AB). À bien des égards, *Costantino il vincitore* se présente comme une entreprise de désacralisation: désacralisation de Constantin, avec la profanation liminaire opérée par le bon mot d'Eco, du témoignage d'Eusèbe de Césarée et de quelques autres sources, et désacralisation aussi des positions défendues par certains constantinologues particulièrement influents. Les historiens traitant de Constantin tendent *uolens nolens* à proposer leur vision du premier empereur chrétien, le «Constantin d'Untel» désignant à la fois l'ouvrage et cette interprétation personnelle. AB a choisi de ne pas proposer une énième interprétation, et de ne pas construire un Constantin de plus (p. 16). Pour lui, la seule manière de mieux connaître Constantin est d'aborder séparément les multiples sources disponibles, et d'en opérer une relecture critique très serrée.

Les chapitres de son ouvrage correspondent donc à différents dossiers, auteurs ou familles de sources. La méthode permet de lire pour lui-même chaque dossier ou chaque source, et d'éviter des interférences érudites parfois peu rigoureuses. En revanche, la lecture des sources s'en trouve quelque peu cloisonnée, malgré les efforts de l'auteur pour atténuer cette conséquence de sa méthode. Ce choix occasionne des répétitions, quelques contradictions aussi, et disperse des données qu'il aurait parfois mieux valu rassembler pour traiter certains sujets<sup>2</sup>. Avant d'aborder cette discussion, force est de s'incliner devant l'ampleur du travail accompli par l'auteur, remarquable tant par la diversité des sources abordées que par l'étendue de la bibliographie parcourue et discutée avec acribie.

La discussion que nous proposons portera surtout sur des aspects religieux. Il sera d'abord question des récits de visions, et des implications de leur réfutation par AB; puis de la persistance des éléments solaires ou monothéistes dans l'iconographie ou le formulaire impérial. Enfin, après avoir évoqué le traitement réservé par AB aux documents constantiniens, en particulier dans le dossier du donatisme, nous reviendrons sur les critiques adressées au témoignage d'Eusèbe, souvent bienvenues mais parfois excessives.

<sup>1</sup> Voltaire, *Histoire de l'établissement du christianisme*, ch. 16; ch. 17.

<sup>2</sup> Les réformes et campagnes militaires du prince, sa politique religieuse, ses réformes administratives auraient bien mérité de regrouper plusieurs sources étudiées séparément. De même, quand AB évoque la recherche du consensus à propos des sources juridiques, le rapprochement avec les dossiers religieux (le donatisme) ou encore avec les *Panegyriques latins* aurait été bienvenu (Hostein, *Le Panegyrique Latin*, pp. 35-48).

### 1. *Les visions « liquidées »*

Refusant toute ressemblance entre les trois récits des visions constantiniennes<sup>3</sup>, AB réfute la théorie de Peter Weiss selon laquelle la vision apollinienne de 310 correspondrait à l'observation par le prince d'un halo solaire, halo que Lactance et Eusèbe auraient ensuite interprété dans un sens chrétien (pp. 83-85; pp. 142-143). Cette prise de position est bienvenue, car parmi les constantinologues, la théorie de Weiss compte d'importants soutiens en Allemagne (Girardet) et dans le monde anglo-saxon (Barnes et Lenski notamment).

Pour AB, la vision de 310 est tout aussi inventée que les visions chrétiennes. Plutôt que d'accepter sans discussion l'épiphanie de 312 figurant dans la *Vita Constantini*, il met judicieusement l'accent sur les incohérences du récit. Il n'admet pas non plus le songe relaté par Lactance, nettement moins invraisemblable, en raison des incohérences du récit, et parce qu'il est peu probable que le rhéteur, depuis Nicomédie, ait pu recueillir les informations qu'il expose. Ainsi, AB refuse l'irruption trop systématique du surnaturel et n'admet pas la possibilité d'une expérience religieuse authentique du point de vue de l'expérimenteur.

Pourtant, après avoir ainsi repoussé les récits de vision, il suggère étonnamment que l'exécution de Crispus et de Fausta pouvait s'expliquer par un songe de Constantin (pp. 156-157). Qu'Eusèbe ait commis l'impair d'une telle allusion est improbable. La motivation de ces exécutions demeure un mystère, et les auteurs antiques en sont déjà réduits à des spéculations. Sa réfutation des récits de vision devrait également conduire AB à refermer certains débats. Il admet ainsi la réalité de la visite au temple décrite dans le panégyrique de 310, au motif (contestable)<sup>4</sup> que «l'orateur peut difficilement l'avoir inventée» (p. 41), et retranscrit l'hypothèse localisant «par habitude» la prétendue vision dans le temple apollinien de Grand. Mais cette localisation ne trouve aucun soutien dans les sources archéologiques et littéraires, et repose entièrement sur une intuition de Camille Jullian<sup>5</sup>. De cette localisation arbitraire dépend également l'identification du *deus praesens* avec Apollon Grannus. Par conséquent, le dieu évoqué dans le panégyrique de 310 n'a aucune raison d'être celui de Grand: il est d'abord le dieu des Quinquennales, c'est-à-dire Sol Invictus. À partir de cette divinité, l'orateur élabore une variation théologique assez banale, juxtaposant plusieurs figures divines (Apollon gaulois ou romain, dieu guérisseur, divinité virgilienne, dieu de la mantique) destinées à servir son argumentation, variation à laquelle l'historiographie a depuis un siècle accordé beaucoup trop d'importance<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> *Pan. Lat.* VII(6) 21-22; Lact., *De mort. pers.* XLIV, 5; Eusèbe de Cés., *VCI*, 28-29.

<sup>4</sup> Voir p. 358 le reproche adressé à P. Veyne. Au dieu de la vision, il faut un lieu où apparaître: le temple, sa résidence, est le théâtre naturel de cette épiphanie.

<sup>5</sup> Guichard, *Constantin, Apollon et Grand*.

<sup>6</sup> Hostein, *Le Panégyrique Latin*; Guichard, *Constantin, Apollon et Grand*.

AB aborde ensuite deux débats anciens, sur la nature du *signum* constantinien (pp. 79-80). En se fondant sur les monnaies au chrisme, il considère que le signe en question était un chrisme plutôt qu'un staurogramme (p. 82). Mais si le songe décrit par Lactance est une invention du rhéteur, il n'est pas possible d'identifier le *signum* évoqué par Lactance en se fondant sur un rapprochement avec les monnaies, car rien n'indique que les monnaies se soient inspirées du texte (ni le texte, des monnaies). De même, pour que l'on puisse hésiter sur la nature (solaire ou chrétienne) du *signum* évoqué par Lactance, il fallait que le signe fût apparu en rêve avant que sa forme soit interprétée par l'expérimenteur. Si le *signum* a seulement existé dans le récit de Lactance, il est nécessairement chrétien, sans aucune ambiguïté, car l'auteur l'a décrit ainsi.

## 2. Constantin, le Soleil et la conversion

En même temps que les récits de vision, AB remet en cause la chronologie courte de la conversion constantinienne<sup>7</sup>. Il n'aborde pas frontalement le sujet, ce qui est cohérent avec son diagnostic suivant lequel la version eusébienne d'une conversion consécutive à la vision miraculeuse du signe divin a occulté le cheminement religieux du prince. Il n'accorde pas une importance excessive aux manifestations païennes (montée ou renoncement de Constantin au Capitole par exemple), ne spéculé pas sur les causes de sa conversion. Son Constantin n'est ni celui de Burckhardt (ou de Rosen, ou de Bleicken), qui serait resté à l'écart du christianisme, ou s'y serait rallié (plutôt que converti) par opportunisme politique, ni celui de Girardet, converti dès 311-312 (voire bien avant: celui d'Elliott). Le ralliement de Constantin au christianisme n'interviendrait pas dès 312, mais après une période de compagnonnage avec le Soleil: il est accompli au plus tard en 324 (p. 757).

Pour AB, la présence persistante du Soleil sur les monnaies ou sur l'arc de Constantin proclame l'alliance du prince et de Sol Invictus. Il fustige l'affirmation de Barnes qui y voit seulement le poids mort de la tradition iconographique (p. 251) et n'accepte pas non plus les tentatives visant à christianiser l'arc de Constantin. Il y manque, note-t-il, une représentation du christogramme ou de la croix (p. 316). AB s'est colleté méthodiquement avec les débats historiographiques sur ces signes païens et chrétiens. Mais ce faisant, il adopte le cadre classique de ces discussions, caractérisées par un trop-plein d'érudition et un déficit de sciences sociales et religieuses, alors que certaines de ses remarques avaient pu laisser espérer une approche moins traditionnelle.

Tout d'abord, pour que l'absence des signes chrétiens sur l'arc de Constantin ou sur les monnaies constitue un manque, il fallait que les récits de vi-

<sup>7</sup> À défaut de vision, une crise personnelle peut aussi avoir joué un rôle décisif dans le ralliement du prince au christianisme. La campagne d'Italie pourrait avoir été le théâtre d'un tel épisode. Cette supposition ne prouve pas l'authenticité de la vision, mais incite à ne pas repousser trop vite la conversion précoce défendue par Eusèbe.

sion d'Eusèbe et de Lactance rapportassent une expérience religieuse si marquante qu'elle devait nécessairement influencer l'iconographie de l'arc et des monnaies. Si, comme le défend AB (à raison me semble-t-il), ces deux récits sont des fictions forgées *a posteriori*, il n'y a pas lieu d'attendre l'apparition du *signum Dei* dans les documents iconographiques. Sur l'arc de Constantin, le Sénat a célébré la victoire du prince en utilisant les codes en vigueur, sans solution de continuité<sup>8</sup>. Il n'a effectivement pas utilisé le décor du monument pour faire obstacle à l'évolution religieuse du prince, ni pour l'ancrer du côté païen (pp. 322-323), et les pratiques ultérieures ne permettent pas de penser que ce décor fut reçu comme un affront<sup>9</sup>.

La discussion fondée sur le décompte des éléments chrétiens, païens, solaires ou monothéistes<sup>10</sup> figurant dans les lettres, les lois, l'iconographie ou les monnaies conduit à accorder la même importance aux permanences et aux changements, alors que du fait de l'inertie des codes, les changements sont beaucoup plus significatifs que les permanences<sup>11</sup>. Les transformations linguistiques et iconographiques sont une conséquence du ralliement de Constantin au Dieu des chrétiens. Cependant, l'iconographie comme le formulaire impérial ou officiel disposent de leur autonomie. Ils évoluent en relation avec la conversion, mais de manière distincte, et les éléments païens ou solaires, prétendument gênants et discordants, sont des éléments de continuité. Les émissions monétaires ont développé un langage qui permet au pouvoir impérial d'affirmer la prééminence du prince, sa capacité victorieuse et ses liens particuliers avec la sphère divine. Plutôt qu'un discours *du* prince (discours dont a souvent voulu faire une profession de foi), la présence du Soleil sur les monnaies constitue un discours *sur* le prince. Comme tout acte de langage, ces frappes reposent sur la maîtrise partagée des codes de communication; maîtrise qui permet l'intercompréhension. Constantin ne disposait pas d'un langage chrétien à même d'exprimer le pouvoir impérial qu'il pût substituer aux pratiques en vigueur. La continuité iconographique ne deman-

<sup>8</sup> D'un point de vue iconographique, ce sont les permanences qui l'emportent. En revanche, l'évolution du formulaire dans l'inscription témoigne d'un changement linguistique induit par l'évolution religieuse du prince.

<sup>9</sup> Himérius faisant l'éloge de Constance II le présente comme le descendant du Soleil (Himerius, frag. I, éd. A. Colonna: trad. dans Penella, *Man and the Word*, pp. 273-274). La référence solaire permet pour quelques décennies encore aux adeptes des dieux anciens d'exprimer leur fidélité envers le prince d'une manière relativement acceptable car épurée des aspects les plus déplaisants de l'ancienne religion. Voir aussi Symmaque dans sa *Relatio* 3.

<sup>10</sup> Il y aurait beaucoup à dire sur cette notion d'un monothéisme non-chrétien: voir par exemple Belayche, *Quel regard sur les paganismes*, pp. 11-26. Le prétendu monothéisme solaire de Constantin est trop teinté d'évolutionnisme religieux (avec un parcours menant du polythéisme, au monothéisme païen, puis au christianisme, en une sorte de répétition de l'histoire religieuse de l'humanité). Sur *Sol Invictus*, voir Hijmans, *The Sun which did not rise in the East*, pp. 115-150.

<sup>11</sup> Sauf à supposer que le ralliement de Constantin au christianisme devait donner lieu à une oblitération révolutionnaire du passé, du lexique ou du formulaire païens. Ceci est d'autant plus improbable que la démarcation entre christianisme et paganisme n'était pas une ligne nettement tracée. Par conséquent, il y a quelque chose d'étonnant à mettre en balance les traits chrétiens et les permanences païennes.

daît pas d'effort particulier, le changement exigeait d'inventer de nouveaux codes, et d'y habituer les populations<sup>12</sup>.

De même, les formules supposément solaires ou monothéisantes des documents constantiniens participent d'un changement linguistique affectant le formulaire impérial ou officiel. Les occurrences scrutées par les historiens ont généralement été étudiées en synchronie et de manière statique, comme s'il s'agissait de photographies ayant fixé les convictions religieuses impériales à l'instant de la rédaction. Or, les formules utilisées dépendent non seulement des choix du locuteur, mais aussi du stock lexical et formulaire disponible et de la situation d'énonciation. Ces occurrences s'inscrivent dans un espace communicationnel caractérisé par la cohabitation pacifique d'individus aux pratiques religieuses diverses, au sein de communautés humaines pluri-confessionnelles (cité, empire, armée...)<sup>13</sup>. Le fait qu'une formule ait changé est donc plus révélateur que son image figée<sup>14</sup>.

### 3. *Les documents constantiniens transmis par les sources littéraires et le dossier du donatisme*

Critiquant la position défendue par Jones en 1948, aujourd'hui largement répandue parmi les chercheurs, AB estime que le papyrus London 878, sur lequel était copié un extrait de la lettre de Constantin aux habitants de la province de Palestine (extrait correspondant à VC II, 26-29) ne permet pas de confirmer l'authenticité des documents constantiniens insérés par Eusèbe dans la *Vita Constantini* (pp. 165-167), ce qui est exact. Il juge même que l'extrait de lettre figurant sur le papyrus a pu être copié sur un exemplaire de la *Vita Constantini*. Cependant, cette dernière n'a pas beaucoup circulé: il est donc plus simple d'imaginer que l'édit a été transcrit partiellement au moment de sa publication. Devant les documents de la *Vita Constantini*, l'historien se demande souvent s'il se trouve en face d'un document exceptionnel, ou s'il tombe dans le panneau. AB fustige l'incompétence et la partialité de l'évêque

<sup>12</sup> Les monnaies solaires de Constantin s'inscrivent à cet égard dans une tradition bien établie: la monnaie de Pavie reprend un schéma connu, expérimenté par Probus (p. 254), et même avant lui déjà par l'empereur gaulois Postumus (Hostein, *Constantin et Sol*, pp. 285-312).

<sup>13</sup> Ces formulations peuvent correspondre à l'aspiration monothéiste diffuse dans les polythéismes ou au Dieu des chrétiens, ce qui permet de préserver une certaine neutralité dans l'expression publique du divin. Voir aussi, à front renversé dans l'apologétique chrétienne, la présentation de Licinius ou de Constance, monothéisants et exempts de l'impureté des sacrifices, donnée par Eusèbe et par Lactance.

<sup>14</sup> Ainsi, la formule *instinctu diuinitatis* sur l'arc de Constantin ne reflète pas les convictions monothéisantes de Constantin. Si Constantin était un monothéiste païen, il était plus logique de citer nommément son protecteur, par exemple le Soleil Invaincu (dieu officiel du panthéon romain, très présent sur ses monnaies). La formule monothéisante *instinctu diuinitatis* constitue une rupture (elle est en cela très significative). Compromis linguistique adroit entre le sénat païen et un empereur rallié au dieu des chrétiens, elle ménage leurs convictions et leur fait écho sans les définir exactement.

de Césarée: il se montre a priori méfiant à l'égard des documents eusébiens. De la même manière, les documents du « dossier donatiste » comporteraient trop d'incohérences et de contradictions pour que tous puissent être considérés comme authentiques. Ces critiques ont le mérite de secouer le consensus car certains documents constantiniens posent effectivement des problèmes importants<sup>15</sup>, mais sont probablement trop systématiques.

AB regarde avec suspicion les revirements du pouvoir et stigmatise le contraste entre les politiques généralement cohérentes menées par Constantin et l'incohérence supposée de son attitude dans les querelles donatistes et ariennes. Mais le processus de codification a contribué à construire la cohérence relevée par AB dans les sources juridiques. Quant aux hiatus dans le déroulement des événements, ils résultent pour partie au moins des lacunes de notre documentation, qui fournit seulement des éclairages épisodiques. Et surtout, il ne faut pas confondre la cohérence du projet politique constantinien avec la mise en œuvre difficile (et donc parfois sinueuse) de cette ligne. De manière constante, l'empereur s'efforce de parvenir à une solution pacifique et consensuelle. Ses hésitations tiennent à son souci de ne pas brusquer le règlement des conflits, de ménager leurs protagonistes, de ne pas attiser la querelle ni provoquer de nouveaux désordres. D'autres affaires bien connues montrent que les menées des factions pouvaient aboutir à des revirements spectaculaires; que le prince, dans les querelles chrétiennes, pouvait alterner exil et rappel, ou encore associer un ton grondant et des menaces à une surprenante mansuétude<sup>16</sup>.

Ensuite, le ton extravagant ou trop chrétien de certains textes interdirait qu'ils aient pu être écrits par l'empereur. Les constitutions du Code Théodosien, amputées par les compilateurs de leurs considérants, ne peuvent guère servir de point de comparaison. Et si Constantin s'est converti plus tôt que ne le postule AB, la tonalité chrétienne de ces documents devient plus acceptable.

Les critères retenus dans cette chasse aux faux sont parfois contradictoires. Dans certains cas, des documents sont mis en doute parce qu'ils mentionnent des personnages inconnus par ailleurs; des mesures sont suspectées parce qu'elles n'apparaissent qu'une seule fois dans nos sources. Mais ailleurs, le fait qu'un document soit cité dans un autre texte n'est pas considéré comme un indice de son authenticité, et se trouve au contraire dénoncé comme la source d'inspiration d'un faussaire: ainsi, la lettre de Constantin aux évêques de Numidie (C. Opt. X) reprenant les termes de la loi XVI, 2, 7 (pp. 395-396). La lettre de Constantin à des évêques, probablement les pères d'Arles (C. Opt. V), est également suspecte, notamment en raison de sa tonalité lourdement chrétienne, avec de multiples mentions du Christ, et de l'imprécision de certaines

<sup>15</sup> Par exemple, l'authenticité de la lettre à Sapor dans la *Vita Constantini* (VC IV, 8-13) ou de la lettre des pères d'Arles au pape Sylvestre (C. Opt. IV) peut légitimement être mise en doute.

<sup>16</sup> Voir par exemple, sous Valentinien I<sup>er</sup> (Ammien Marcellin 28, 6) les démêlés de Leptis Magna avec le comte Romanus ou les documents de la *Collectio Avellana* concernant la querelle entre Damase et Ursinus (*Coll. Avel.* 1, 5-12).



formules touchant à des réalités administratives (pp. 388-391). Mais l'empereur s'adresse pour la première fois aux pères d'un concile. Adaptant son langage à son auditoire, il peut parler de manière plus ouvertement chrétienne, de frère à frères; ne pas entrer dans tous les détails techniques, puisque Constantin n'écrivait pas à son administration pour lui donner des ordres<sup>17</sup>. De même, AB accuse les acteurs de la querelle de volontiers forger des faux pour répondre aux besoins de la polémique, mais considère le fait qu'Augustin ne cite pas les termes de la mesure de Constantin condamnant les donatistes comme une preuve que l'évêque d'Hippone a inventé la décision constantinienne (pp. 405-409). De manière générale, les critiques d'AB prennent appui sur des divergences parfois minimes, qui nécessitent un travail de critique historique et des corrections. La question posée est tout autant celle de l'authenticité que celle de la transmission des textes, des conditions de leur circulation et des erreurs que pouvaient commettre les acteurs de ces procédures<sup>18</sup>.

À la fin du chapitre sur le dossier du donatisme, AB propose un récit relatant le déroulement de la querelle comme si tous ces documents étaient authentiques. Après une telle offensive sur les sources, le procédé n'est pas satisfaisant, même sous couvert d'une *reductio ad absurdum*. Des prises de position plus fermes sur l'authenticité des documents sont attendues, quitte à réduire comme peau de chagrin l'histoire des premières années de la querelle. Le fait qu'AB utilise assez largement ces documents constantiniens, constamment soupçonnés d'être des faux, donne l'impression d'un hiatus dans son raisonnement. Les doutes soulevés ne débouchent pas toujours sur une position heuristique clairement définie. L'édit contre les hérétiques par exemple, dénoncé comme un faux probable<sup>19</sup>, est utilisé par ailleurs pour réfuter le té-

<sup>17</sup> Le fait que des expressions identiques figurent dans la lettre de Constantin aux pères d'Arles et chez Optat a aussi nourri l'idée qu'un faux avait pu être fabriqué à partir d'Optat. Ceci conduit donc à supposer qu'un faussaire a forgé une lettre en lien avec le concile d'Arles en puisant son inspiration chez Optat, alors que ce dernier avait perdu le souvenir de ce concile. En outre, les passages prétendument empruntés à Optat attribuent à Constantin une référence au Christ et une autre aux procès des gentils (Optat de Milève, I, 24, 1: 25, 2). Est-ce à dire qu'Optat aurait cité un faux, à partir duquel on aurait forgé un second faux? AB cite aussi à l'appui de sa critique l'opuscule de Rosen, qui défend l'idée bien peu convaincante d'une forgerie réalisée au IX<sup>e</sup> siècle par un moine de Cormery. En attesteraient notamment certains traits linguistiques médiévaux (Rosen, *Constantin der Grosse, die Christen, und der Donatistenstreit*, pp. 38-39). Mais la bonne connaissance des institutions du IV<sup>e</sup> siècle n'oriente pas vers un faux du IX<sup>e</sup> siècle; de même, les tournures relevées par Rosen sont attestées dans le latin chrétien tardo-antique (une simple recherche dans le dictionnaire de Blaise le montre aisément).

<sup>18</sup> La fameuse lettre à Aelafius (C. Opt. III) comporte des obscurités, et le nom même du destinataire est un hapax. Ces éléments peuvent faire penser à un faux, autant qu'à un texte mal transmis ou interpolé. Mais d'autres documents relèvent du fonctionnement interne de la machine administrative romaine (C. Opt. VII, VIII), ou ne servent pas de manière évidente la cause catholique (C. Opt. IX; X). Fabriquer de tels faux était à la fois complexe et peu profitable, c'est pourquoi j'admets pour ma part leur authenticité.

<sup>19</sup> Pour AB, le ton agressif de l'édit contre les hérétiques contraste trop avec la tolérance généralement mise en œuvre par Constantin, et avec la loi CTh XVI, 5, 2 favorable aux novatiens. Mais le ton grondant de l'édit trouve des précédents par exemple dans la loi tétrarchique visant les manichéens (*Collatio legum mosaicarum et romanarum*, XV, 3), des parallèles dans les lettres constantiniennes fustigeant l'obstination des donatistes (C. Opt. IX; X) et une postérité dans les

moignage d'Augustin (pp. 199-201 et p. 418).

Enfin, AB nie l'existence d'une persécution menée par Constantin contre les donatistes. Mais dans la loi CTh XVI, 6, 2, Gratien<sup>20</sup> fait référence au précédent des lois de Constantin. En finissant par reconnaître l'innocence de Caecilianus, Constantin le définissait comme le représentant de l'Église catholique, ce qui faisait de ses adversaires des schismatiques. Cette décision avait potentiellement des conséquences juridiques touchant à la propriété et à l'usage des locaux communautaires, aux exemptions fiscales et aux subsides impériaux. Sans constituer *stricto sensu* une persécution, ceci pouvait justifier les propos d'Augustin, et aussi la référence de Gratien aux lois de Constantin. Ce point très important de son argumentation permettait à Barbero de prouver l'incohérence générale du dossier donatiste (car on aurait eu, d'un côté, des documents présentant un Constantin très hostile, et de l'autre, une absence complète de sanction à l'encontre des donatistes). Le fait que Constantin ait bien pris des sanctions contre les donatistes fragilise le raisonnement de AB, et incite à considérer avec moins de méfiance (ce qui ne veut pas dire sans critique historique préalable) ces documents.

#### 4. Barba eusebiana restituta. *Constantin et Licinius*

Pour AB, la confiance excessive accordée au témoignage d'Eusèbe est l'une des sources du mal qui ronge les études constantiniennes. D'où son appel à raser la barbe d'Eusèbe (p. 758). Sa déconstruction du récit d'Eusèbe faisant de Licinius un persécuteur est judicieuse. Dans les versions les plus tardives de *l'Histoire ecclésiastique* et plus encore dans la *Vita Constantini*, la mémoire constantinienne a en effet oblitéré le règne de Constance comme celui de Licinius. Mort en laissant le pouvoir à son fils Constantin, Constance était nécessairement un ami de Dieu, alors que les empereurs vaincus et connaissant une fin misérable ne pouvaient être que des persécuteurs. Toutefois, si Licinius n'est pas l'ennemi acharné des chrétiens décrit par Eusèbe, il n'y a pas lieu de mettre sur le même plan l'attitude des deux princes à leur égard. Les décisions africaines du début de l'année 313 montrent que Constantin s'était résolument engagé dans une politique très favorable aux chrétiens, bien avant les décisions prises en commun à Milan.

constitutions *De Haereticis* du CTh XVI, 5. La prétendue contradiction avec la loi CTh XVI, 5, 2 n'est pas non plus un obstacle car la politique impériale a pu varier. Enfin, le fait que cette loi ait été émise indique aussi que des sanctions avaient été prises contre certains groupes religieux chrétiens (sinon, à quoi bon cette correction?).

<sup>20</sup> La loi CTh XVI, 6, 2 est une constitution occidentale de Gratien, et non de Valens (voir *Code Théodosien, livre XVI*, pp. 341-342, et l'apparat critique de la loi dans l'édition de Mommsen, qui pointe plusieurs erreurs ou incohérences). Ni la condamnation du rebaptême ni la référence à la loi de Valentinien, probablement CTh XVI, 6, 1, n'ont de sens si Valens est l'auteur de CTh XVI, 6, 2. Et il n'est pas possible, après avoir présenté l'édit sur les hérétiques comme un faux, de considérer que Valens aurait fait allusion à cet édit constantinien dans la loi CTh XVI, 6, 2.

5. *Constantin, les païens et les juifs*

Examinant la manière dont la *Vita Constantini* présente la politique de Constantin à l'égard des cultes païens et des juifs, AB conclut à bon droit qu'Eusèbe exagère en affirmant que Constantin a interdit les sacrifices. La loi XVI, 10, 2 émise par Constant, parfois citée à l'appui du témoignage eusébien, fait probablement référence aux sacrifices domestiques ou nocturnes, liés à la superstition ou à la magie, interdits par des lois conservées au Code Théodosien<sup>21</sup>. Pour ce qui concerne les fermetures de temple, AB a raison de n'admettre que des fermetures isolées correspondant à des cas particuliers (pp. 193-196). Les temples ont été spoliés de certains objets ou possessions matérielles, et surtout des revenus de leurs biens; ce que Libanios résume en affirmant que sous le règne de Constantin, les temples étaient pauvres mais que le culte se déroulait librement (Libanios, *Orat.* 30, 6). Le discours d'Eusèbe est un discours triomphaliste, amplifiant les interdictions ponctuelles de Constantin (sacrifice privé et domestique, divination, sacrifice par des gouverneurs; restrictions sur les rites du culte impérial). Du tableau des mesures de Constantin envers les cultes païens, AB dégage à raison l'image d'un empereur assez tolérant<sup>22</sup>, mais au sens littéral: l'empereur supporte des pratiques religieuses qu'il réprouve.

Examinant la documentation juridique, AB crédite Constantin de la même attitude à l'égard des juifs (pp. 661-666). Il oppose le ton apaisé des lois constantiniennes à celui plus agressif des lois CTh XVI, 8, 1 et XVI, 9, 2, qu'il attribue pour cette raison à Constance II, et n'admet pas (c'est une habitude) le témoignage eusébien<sup>23</sup>. L'essentiel de son argumentation repose sur l'étude de la tonalité de lois très courtes, sorties de leur contexte et étudiées ici comme autant d'articles d'un code contemporain. La méthode, contestable, ne prend pas en compte les spécificités du Code (pourtant connues de l'auteur: p. 167) et escamote la nécessaire discussion, très technique, sur les éléments de datation<sup>24</sup>. De manière attendue, le ton adopté par ces lois varie en fonction de leur teneur et des circonstances ayant motivé leur émission<sup>25</sup>. La législa-

<sup>21</sup> Delmaire, *La législation sur les sacrifices*, pp. 319-333; Guichard, *Des lois oppressives?*, pp. 78-79.

<sup>22</sup> À l'aune des conceptions tardo-antiques. Voir sur ce point les réflexions de C. Nemo-Pekelmann, *Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs?*, pp. 139-162.

<sup>23</sup> D'après Eusèbe (VC IV, 27), Constantin avait interdit qu'un chrétien soit l'esclave d'un juif: le cas échéant, l'esclave chrétien était libéré et le propriétaire juif condamné à une amende. Son témoignage n'est pas «confus» ni «exagéré» (p. 666): il fait directement allusion à la loi XVI, 9, 2 (à l'amende, correspond la confiscation des biens, mais la différence n'est pas significative: les rédacteurs ont pu altérer le texte original, ou Eusèbe le résumer).

<sup>24</sup> Pour un exposé des données, voir les remarques de R. Delmaire dans *Code Théodosien, livre XVI*, pp. 486-488, cité par AB et écarté sans véritable discussion.

<sup>25</sup> Les lois CTh XVI, 8, 2; 3; 4 (accordant aux chefs ou notables juifs des exemptions fiscales) et CTh XVI, 8, 5 et 9, 2 (issues d'un même texte (Sirm. 4), qui se présente comme une loi de protection des chrétiens, par respect pour la Divinité) usent d'un ton modéré. À l'inverse, les lois XVI, 8, 1; 8, 6 et 9, 2 usent d'un ton grondant car elles édictent des mesures répressives, en réaction à des violences commises par des juifs à l'encontre de chrétiens (ou au préjudice subi par des ateliers impériaux).

tion constantinienne *De judaeis* est donc plus contrastée que ne l'indique AB. Constantin n'est pas totalement exempt d'antijudaïsme<sup>26</sup>, mais là aussi, *tolère* une religion qui n'est pas la sienne.

## 6. Constantin et l'Église

Étudiant la législation de Constantin, AB s'interroge sur sa volonté de christianiser la société. La législation constantinienne ne vise pas à imposer le christianisme, mais plutôt à protéger les chrétiens (des juifs, des païens) car ceux-ci, selon le mot de Claude Lepelley, ne vivent pas dans une chrétienté<sup>27</sup>. Comme d'autres, AB est réticent à admettre que Constantin ait pu produire une législation chrétienne. Loi par loi, le poids de l'influence chrétienne peut se discuter. Mais la démarche montre ses limites quand on envisage, dans les Codes, l'ensemble imposant des lois constantiniennes ayant trait au christianisme.

Dans les pages qu'il consacre à Eusèbe de Césarée, AB propose une solution raisonnable au vieux débat sur «l'évêque du dehors», estimant que ceux du dehors renvoient aux païens (p. 208). Sur Constantin comme évêque commun à tous (p. 154), il souligne judicieusement le «come se» introduisant l'affirmation<sup>28</sup>. AB dénonce ensuite le paradoxe d'un prince qui se serait comporté comme un chrétien, aurait agi de manière autoritaire en convoquant les évêques et en les traitant même assez rudement, alors qu'il était son règne durant extérieur à l'Église (p. 208). Si les actes de piété que lui prête Eusèbe sont avérés, l'illumination de la cité lors de la vigile pascale, les dons très généreux à l'imitation du Christ, l'interdiction de l'idolâtrie aux militaires et aux gouverneurs, l'observation du dimanche, des fêtes des martyrs et de l'Église, alors, estime AB, nous avons affaire à la description d'un authentique cas clinique, «un'identificazione maniacale del maturo autocrate col ruolo di massimo rappresentante in terra del Dio da cui si sente protetto» (p. 208).

Cette lecture provocatrice de la *Vita Constantini* s'appuie sur la position défendue par Yarnold<sup>29</sup> et largement répandue dans l'historiographie, selon laquelle Constantin est devenu catéchumène en 337 à Héliopolis, juste avant

<sup>26</sup> La question posée de manière lapidaire par AB (*Costantino antisemita?*) touche à des discussions complexes, très débattues et aux nombreuses ramifications (pour un aperçu de ces débats, voir Nemo-Pekelmann, *Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs?*, et la mise au point de Morlet, *L'antijudaïsme chrétien au IV<sup>e</sup> siècle*, pp. 139-188).

<sup>27</sup> La loi CTh XVI, 10, 1 préconisant la consultation des haruspices lorsqu'un bâtiment public romain est frappé par la foule illustre bien cette situation. Constantin répond à un rapport du préfet de la Ville qui a fait appel au collègue des haruspices, compétent en matière fulgurale. Il ne remet pas en cause les anciennes observances et tire parti d'un savoir-faire technique reconnu (de même, CTh IX, 16, 3 autorisant le recours à la magie bénéfique).

<sup>28</sup> Dagron, *Empereur et prêtre*, p. 145, évoque «une rhétorique du comme si».

<sup>29</sup> Sur la manière dont cette théorie très imposée dans l'historiographie, voir Guichard, *Les deux baptêmes de Constantin*, pp. 131-188.

de recevoir le baptême à l'article de la mort (pp. 222-223, n. 238). Mais nous proposons de cet épisode une lecture nouvelle: les rites célébrés à Héliénopolis (VC IV, 61) correspondaient en effet à l'admission au photizoménot, et non au catéchuménat<sup>30</sup>. En 337, Constantin était donc depuis bien longtemps catéchumène, c'est-à-dire membre de l'Église, rituellement et sociologiquement chrétien.

Dans ce schéma, les lectures, les prières et les actes de piété attribués au prince sont des activités caractéristiques des catéchumènes. Eusèbe présente Constantin comme un catéchumène accompli (peut-être pour pallier la longueur de la période de préparation: ces descriptions convenues et apologétiques doivent être accueillies avec prudence). Le fait que Constantin dirigeât la prière au palais a suscité beaucoup de commentaires, et alimenté la thèse d'un sacerdoce constantinien. Mais comme chef de sa maison, il revenait à Constantin de présider la prière domestique. Ses activités de catéchumène impliquaient également la participation à la vie religieuse communautaire. Le fait fut sans doute assez rare, mais dans le schéma que nous proposons, il était canoniquement licite. La participation du prince à la vigile pascale peu avant sa mort<sup>31</sup>, certaines lettres dans lesquelles il envisage de participer aux célébrations communes, montrent que le prince dût assister parfois à la messe des catéchumènes. Sur cette question du *Churchgoing* constantinien, nous nous séparons donc nettement de AB.

Ainsi, contrairement à l'interprétation avancée par ce dernier (p. 130; 148), la *Vita* ne présente pas Constance comme un chrétien (il n'est jamais admis au catéchuménat), mais comme un sympathisant. Constantin, au contraire, premier de tous les empereurs, est chrétien, car admis au catéchuménat, à une date bien plus précoce que celle habituellement retenue<sup>32</sup>. Par la célébration de ce rituel initiatique, il sort donc de l'ambiguïté. Sans cette entrée dans l'Église, qui lui permet de fréquenter les textes sacrés et certains de ses coreligionnaires, et autorise un processus d'*encapsulation*<sup>33</sup>, on ne voit pas comment Constantin aurait pu devenir chrétien de manière durable et approfondie. Cette admission au sein de la communauté chrétienne permet ainsi de comprendre, sans recours au miracle, comment la consolidation et l'enracinement des convictions chrétiennes du prince a pu s'effectuer.

<sup>30</sup> Pour une argumentation détaillée sur cette question, voir Guichard, *Le catéchuménat de Constantin I<sup>er</sup>*.

<sup>31</sup> Cette participation (seulement mentionnée dans les *kephalaia* de la *Vita*) prend place avant que Constantin ait déclaré le mal qui finit par l'emporter: elle n'a donc aucun lien avec son baptême quelques semaines plus tard.

<sup>32</sup> VC I, 28: la scène décrite correspond à l'admission au catéchuménat, mais l'on ne peut se reposer sur le récit d'Eusèbe pour dater l'admission. L'usage par la chancellerie du titre de frère (qu'utilisaient les chrétiens, catéchumènes ou baptisés, pour s'appeler entre eux), attesté en premier lieu dans certains documents du *corpus Optati*, suggère que l'admission au catéchuménat a pris place au plus tard en 314 ou 315 (Guichard, *Le catéchuménat de Constantin I<sup>er</sup>*).

<sup>33</sup> Rambo, *Understanding Religious Conversion*, pp. 103 et s.

## 7. *En guise de conclusion*

*Costantino il vincitore* est une somme brillante et sera désormais une référence à discuter par les historiens étudiant le premier empereur chrétien. AB ne voulait pas construire un Constantin, ni adhérer à une image déjà construite en espérant qu'elle soit la bonne. De ce point de vue, l'ouvrage n'atteint pas son objectif, car la relecture et l'interprétation des sources menées par AB impliquent bien une conception sous-jacente de ce qu'a été le premier empereur chrétien. Sans être dupe du discours eusébien, AB aurait pu davantage en saisir les intentions, entrer dans la logique religieuse de son discours et mieux en tirer parti. La conversion précoce de Constantin, qu'il rejette avec les récits de vision, me semble devoir être acceptée, ce qui conduit aussi à accepter que le prince ait pu très tôt s'exprimer en chrétien. Malgré le feu roulant de ses critiques, l'authenticité de la plupart des documents constantiniens ne nous semble pas sérieusement ébranlée. Par conséquent, il est dommage de renoncer à la possibilité d'un *Selbstzeugnis* constantinien. Sans doute l'exploitation de ces documents a-t-elle donné lieu à des portraits trop pleins de componction: à elles seules, les exécutions de Crispus et de Fausta interdisent de se contenter de l'image trop lisse et déjà hagiographique de la *Vita Constantini*. En dépit de sa féroce prise de position liminaire, AB livre l'image d'un Constantin modéré et plutôt tolérant (presque trop tolérant même, à force de vouloir nuancer le témoignage eusébien; car cette tolérance n'est telle qu'au regard des normes de l'Empire tardif). Plus sobrement que Voltaire ou qu'Umberto Eco, on pourra dire que Constantin était avant tout un empereur romain<sup>34</sup>, aux agissements parfois très rudes dans une époque qui l'était déjà beaucoup.

<sup>34</sup> Veyne, *Qu'est-ce qu'un empereur romain?*, pp. 15-78.

## Ouvrages cités

- A. Barbero, *Costantino il vincitore*, Roma 2016.
- N. Delmaire, *Quel regard sur les paganismes d'époque impériale ?*, in «Anabases», 3 (2006), pp. 11-26.
- Code Théodosien, livre XVI*, éd. Th. Mommsen, trad., notes et com. J. Rougé, R. Delmaire et F. Richard, Paris 2005 (Sources Chrétiennes, 497).
- G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris 1996.
- R. Delmaire, *La législation sur les sacrifices au IV<sup>e</sup> siècle. Un essai d'interprétation*, in «Revue historique de droit français et étranger», 82 (2004), pp. 319-333.
- L. Guichard, *Des lois oppressives? La législation des empereurs chrétiens de haeretici et paganis*, in *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de M.-F. Baslez, Paris 2014, pp. 63-89.
- L. Guichard, *Les deux baptêmes de Constantin et l'admission de l'empereur au catéchuménat: enquête historiographique sur les pas d'Henri Valois et de Lenain de Tillemont*, in *Les bons comptes font les bons amis. Mélanges offerts à Christian Guilleré*, sous la direction de D. Lagorgette et L. Ripart, Chambéry 2017, vol. 2, pp. 131-188.
- L. Guichard, *Le catéchuménat de Constantin I<sup>er</sup>*, in «Revue des Études Anciennes», 119 (2017), 2, pp. 609-636.
- L. Guichard, *Constantin, Apollon et Grand d'après le Panégyrique de 310 et les recherches récentes sur le site de Grand*, in «Annales de l'Est», sous presse.
- S.E. Hijmans, *The Sun which did not rise in the East: the Cult of Sol Invictus in the Light of Non-Literary Evidence*, Babesch, 71 (1996), pp. 115-150.
- Himerius, *Man and the Word. The orations of Himerius*, éd. A. Colonna, trad. J. Penella Berkeley, Los Angeles-London 2007, pp. 273-274.
- A. Hostein, *Constantin et Sol sur le multiple d'or de Ticinum (313). Bustes monétaires et légitimation en temps de crise*, in «Cahiers des Études Anciennes», 49 (2012), pp. 285-312.
- A. Hostein, *Le Panégyrique Latin VII(6) ou l'éloge de la Pietas de Constantin*, in *Constantin et la Gaule. Autour de la vision de Grand*, sous la direction de L. Guichard, A. Gutsfeld et F. Richard, Nancy 2016, pp. 35-48.
- S. Morlet, *L'antijudaïsme chrétien au IV<sup>e</sup> siècle*, in *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de M.-F. Baslez, Paris 2014, pp. 139-188.
- C. Nemo-Pekelmann, *Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ?*, in *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle*, sous la direction de M.-F. Baslez, Paris 2014, pp. 139-162.
- L.R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven, London 1993.
- K. Rosen, *Constantin der Grosse, die Christen, und der Donatistenstreit 312-314. Eine Untersuchung zu Optatus von Mileve, Appendix V und zum Verhältnis von Staat und Kirche im 4. Jahrhundert*, Paderborn 2011.
- P. Veyne, *Qu'est-ce qu'un empereur romain?*, in *L'Empire gréco-romain*, Paris 2005, pp. 15-78.
- Voltaire, *Histoire de l'établissement du christianisme* (1<sup>ère</sup> édition 1777).
- E.J. Yarnold sj, *The Baptism of Constantine*, in *Studia Patristica*, vol. 26, E.A. Livingstone dir., Louvain 1993, pp. 95-101.

Laurent Guichard  
Université Savoie Mont Blanc  
Laurent.Guichard@univ-smb.fr