



**HAL**  
open science

**Penser et construire une autorité chrétienne dans  
l'Empire romain : les associations "empereur - croix"  
dans les textes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles**

Tiphaine Moreau

► **To cite this version:**

Tiphaine Moreau. Penser et construire une autorité chrétienne dans l'Empire romain : les associations "empereur - croix" dans les textes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Histoire. Université de Limoges, 2015. Français. NNT : 2015LIMO0089 . tel-01270182

**HAL Id: tel-01270182**

**<https://theses.hal.science/tel-01270182v1>**

Submitted on 5 Feb 2016

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# UNIVERSITÉ DE LIMOGES

ÉCOLE DOCTORALE 525 Lettres, Pensée, Arts et Histoire

Équipe de recherche ou Laboratoire : CRIHAM

Thèse de doctorat

Thèse

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE LIMOGES

Discipline / Spécialité : HISTOIRE

présentée et soutenue par

Tiphaine MOREAU

le 6 novembre 2015

**Penser et construire une autorité chrétienne dans l'Empire romain  
Les associations 'empereur-croix' dans les textes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles**

Thèse dirigée par M. Bertrand LANÇON

JURY :

Rapporteurs

M. BLECKMANN Bruno, Professeur, Heinrich-Heine Universität Düsseldorf (Allemagne)

M. RÉBILLARD Éric, Professeur, Cornell University (Ithaca, NY, États-Unis), Président

Examineurs

M. AMATO Eugenio, Professeur, Université de Nantes, IUF

M. BERGEHAMMAR Stephan, Professeur, Lunds Universitet (Suède)

M. JEANJEAN Benoît, Professeur, Université de Bretagne occidentale, Brest

M. LANÇON Bertrand, Professeur émérite, Université de Limoges

M. TRAINA Giusto, Professeur, Université de Paris-Sorbonne, IUF

M. VAN NUFFELEN Peter, Professeur, Gent Universiteit (Belgique)





*À mes parents*



## Remerciements

« Pour ce qui est de ton petit ouvrage, je ferai comme tu me l’ordonnes : partout très soigneusement je passerai la lime et quoique tu y aies mis la dernière main, j’y appliquerai le ciseau pour le polir<sup>1</sup> ».

Qu’il me soit permis, dans ces pages liminaires, d’exprimer ma reconnaissance à tous ceux m’ont accompagnée dans cette traversée. Le temps et les mots manqueront de faire justice à l’étendue de ma gratitude, mais la pudeur m’incite à la brièveté.

À mes parents Luce et Philippe, ma soeur Agathe et mon frère Arthur, qui m’ont amarinée à la vie et au savoir, merci.

À Éric Rébillard, qui m’a sauvée du naufrage, a balisé ma trajectoire et fourni les agrès scientifiques fondamentaux, merci. À Bertrand Lançon, qui m’a fourni les appareillages nécessaires et l’aide à la navigation, merci.

Aux membres de mon jury, Éric Rébillard, Bertrand Lançon, Eugenio Amato, Bruno Bleckmann, Peter Van Nuffelen, Giusto Traina, Stephan Borgehammar et Benoît Jeanjean, qui m’accueilleront à l’accostage, merci.

Pour leur soutien, à l’accastillage ou au carénage, Jean-Marc Prieur, François Cassingena, Stephan Zink, Johannes Wienand, Peter Van Nuffelen, Lieve Van Hoof, Klaus Girardet, Umberto Utro, Jean-Marc Prieur, Jean Bouffartigue, Luce Moreau, Philippe Moreau, Marie-Hélène Delavaud, Joël Chandelier, Pasqua De Cicco, Vincent Puech, François Ploton-Nicollet, Élodie Oriol, Julie Mercieca, Laurence Dalmon, Quentin Gloaguen, Solène Rabatel, Julien Bouzéloc, Hervé Huntzinger, Alice Le Palud, Marianne Guillot, Gaëlle Chevaucher, Anahide Kefelian, Camille Kerbaol, Adrien Cornec, Claire Sotinel, Gavin Kelly, Geoffrey Geatrex, Valérie Huet, Delphine Acolat, Matthieu Gallou, Anne de Mathan, Philippe Depreux, Silvio De Franceschi, Martine Safra, Martijn Icks, Jan-Markus Kötter, Magali Coumert, Jürgen Buchenau, Martine Yvernault, Catherine Virlouvét et Philippe Allée, merci.

À mes arsenaux et mes ports d’escales, l’Université de Bretagne Occidentale et son département d’Histoire, l’Université de Limoges, son école doctorale et au laboratoire du CRIHAM, Cornell University, Ghent University, Heinrich-Heine Universität de Düsseldorf, l’École Française de Rome, l’University of North Carolina at Charlotte, le Ciera et le bureau de l’association Textes pour l’Histoire de l’Antiquité Tardive, merci.

À mon zénith quotidien, *Habibi*, merci.

---

<sup>1</sup> Ausone, *Ep.* 19, 6 : *De quo opusculo, ut iubes, faciam. Exquisitum uniuersa limabo et quamuis per te manus summa contigerit, caelum superfluae expolitiois adhibebo.*



## Avant-Propos

Un avertissement liminaire doit être offert au lecteur sur différentes normes qui ont été adoptées dans la présentation formelle de cette étude, qui suivent la majeure partie des directives éditoriales de la *RET* :

### Abréviations

Un *conspectus siglorum* est placé en tête de l'étude et non en tête de la bibliographie, car les sigles sont employés d'emblée dans les notes infrapaginales.

Les noms d'auteurs anciens sont majoritairement abrégés selon les normes en vigueur dans le *TLL* (auteurs latins) et le Liddell & Scott (auteurs grecs). Ceux qui n'y figurent pas se conforment à des usages en vigueur dans les publications scientifiques. Lorsque ces noms comportent deux éléments, ils sont mentionnés sans espacement (ex. Eus.Caes., Firm.Mat., Greg.Naz.).

Les titres des œuvres sont abrégés en tenant compte autant que possible de la nomenclature établie par la collection « Sources chrétiennes ». Ils sont traités de manière à ne constituer qu'un seul bloc de lettres sans espacement. L'ensemble des abréviations ne constitue pas une table à part mais se trouve intégré à la bibliographie des sources.

### Citations et traductions

Les traductions sont celles des éditions utilisées et qui sont mentionnées dans la bibliographie (1. Sources). Lorsqu'elles sont adaptées ou personnelles, cela est spécifié dans les notes (trad. pers.).

Les mots grecs sont dans leur grande majorité libellés en alphabet grec. Quelques termes, qui sont d'un usage habituel en philosophie et en histoire, sont cependant écrits en alphabet romain et en italiques (ex. *apatheia*, *mimēsis*, *hybris*, *parrhēsia*).

### Références en notes infrapaginales

Pour ce qui est des auteurs et travaux modernes mentionnés dans les notes, la première occurrence est une référence complète et les suivantes en sont une version abrégée (nom sans prénom, titre abrégé en italiques, date de publication : ex. C. RAPP, *Holy bishops in Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition*, Berkeley - London, University of California Press, 2005 [rééd. 2013] devient ensuite RAPP, *Holy bishops in Late Antiquity*, 2005).

Lorsque des références sont déclinées, il est souvent d'usage de le faire dans un ordre chronologique, descendant ou ascendant. Cette pratique n'est pas ici appliquée systématiquement, l'ordre suivant la démarche de réflexion.



Dans les références bibliographiques, les noms vernaculaires des lieux et langues d'édition sont conservés (on trouvera ainsi Roma pour les ouvrages italiens et Rome pour ceux qui sont publiés en Français par l'EFR ; Köln et non Cologne, Leiden et non Leyde).

Les noms des revues sont abrégés selon les normes de l'*Année Philologique* et les usages des publications scientifiques. Les titres qui ne s'y trouvent pas sont libellés *in extenso*.

### **Guillemets**

Dans le corps du texte, les guillemets en double chevron (« ») encadrent des citations de mots ou de phrases. Ils sont également utilisés pour les passages traduits en français du latin et du grec. Les citations grecques et latines en sont dépourvues, le latin étant présenté en *italiques*.

Les guillemets en double apostrophe ou guillemets anglais ne sont pas utilisés en dehors des citations internes aux titres anglophones.

Les guillemets en apostrophe simple ( ' ') sont employés pour définir des citations dans le libellé de certains articles. Ils accompagnent en outre des termes qui, sans être des citations, relèvent d'une précaution d'emploi. Ainsi, les termes 'païen', 'chrétien', 'arien', 'hérétique', 'empereur chrétien' et associations 'empereur-croix', ne ressortissent pas à un langage scientifique mais relèvent d'une commodité de langage ou de concepts contemporains.

### **Index et annexes**

Enfin, contrairement à un usage répandu, la présente étude ne comporte pas d'index ni d'annexes. Il s'agit d'un choix raisonné qui s'appuie sur les considérations suivantes :

Les récurrences de noms propres (patronymes, toponymes) sont si foisonnantes dans le corps du texte qu'un index, au lieu de guider les recherches du lecteur, aurait eu pour conséquence de brouiller sa vue par une accumulation inconsidérée de numéros de pages. De ce point de vue, le rôle ordinairement dévolu à un index est partiellement tenu par la table des matières.

La question s'est naturellement posée de la pertinence d'un volume d'annexes. Celui-ci aurait été un recueil de textes et de documents iconographiques constituant le corpus de recherche. Or le cheminement de la réflexion a conduit à intégrer ceux-ci dans le corps du texte, où ils sont liés objectivement aux commentaires qu'ils suscitent. Par conséquent, les regrouper dans un volume annexe aurait constitué une redondance.

## Table des sigles

<i>AE</i>	<i>Année Épigraphique</i> (Paris)
<i>ANRW</i>	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i> , (Berlin - New York)
Baug	Bibliothèque Augustinienne (Paris)
BHG	Bibliotheca Hagiographica Graeca (Bruxelles)
CCG	Corpus Christianorum, series Graeca (Turnhout)
CCL	Corpus Christianorum, series Latina (Turnhout)
<i>CIL</i>	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> (Berlin)
<i>CPG</i>	<i>Corpus Pseudoepigraphorum Graecorum</i> (Göttingen)
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Wien)
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien)
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonn)
CUF	Collection des Universités de France (Paris)
<i>DACL</i>	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i> (Paris)
<i>DELG</i>	<i>Dictionnaire étymologique de la langue grecque</i> (Paris)
FGH	Fragmenta Historicorum Graecorum (Paris)
FGrH	Die Fragmente der griechischen Historiker (Berlin-Leiden)
GCS	Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten 3 Jahrhunderte (Berlin)
GNO	Gregorii Nysseni Opera (Leiden)
<i>ILCV</i>	<i>Inscriptiones Latinae Christianae Veteres</i> (Berlin)
<i>ILS</i>	<i>Inscriptiones Latinae Selectae</i> (Berlin)
<i>JbAC</i>	Jahrbuch für Antike und Christentum (Münster)
MGH	Monumenta Germaniae Historica (Hanover-München)
<i>PG</i>	Migne, <i>Patrologie Grecque</i> (Paris)
<i>PL</i>	Migne, <i>Patrologie Latine</i> (Paris)
<i>PLRE</i>	<i>The prosopography of the Later Roman Empire</i> (Cambridge)
PUR	Presses Universitaires de Rennes
<i>RAC</i>	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i> (Stuttgart)
<i>RIC</i>	<i>Roman Imperial Coinage</i> (London)
<i>RE</i>	Pauly-Wissowa, <i>Realenzyklopädie für Altertumswissenschaft</i> (Stuttgart)
SC	Sources Chrétiennes (Paris)
<i>SP</i>	<i>Studia Patristica</i> (Louvain)
<i>TLG</i>	<i>Thesaurus Linguae Graecae</i> (Irvine I, Californie)
<i>TLL</i>	<i>Thesaurus Linguae Latinae</i> (München).
TU	Texte und Untersuchungen (Leipzig - Berlin)
<i>VChr</i>	<i>Vigiliae Christianae</i> (Amsterdam)



## Introduction

« Fiers de porter ces insignes vénérables,  
et joyeux de la grandeur que possède un front consacré,  
vous pourrez alors partager  
la sépulture du Christ et sa Vie<sup>2</sup> ».

La présente étude interroge la conceptualisation chrétienne de l'autorité et des interrelations politiques dans l'Antiquité tardive<sup>3</sup>. Elle procède du recensement et de l'examen, dans les textes chrétiens des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, d'un motif assez récurrent pour être considéré comme une stratégie rhétorique, celui des associations 'empereur-croix'. Une association peut se définir comme un groupement entre au moins deux entités, concrètes et symboliques, dans un but commun, dans ce cas celui de la royauté glorieuse de l'empereur, du Christ et de leurs médiateurs. La croix y est sollicitée dans son acception prodigiale, en tant que signe puissant et dynamique (cosmique, igné, apotropaïque etc.), iconique (comme symbole ou représentation figurée du divin) et théologique (comme idée oxymorique du triomphe et de l'humilité). Elle peut donc être intégrée à une unité de temps et de lieu ou à un discours métaphorique et allégorique.

À la confluence de ces deux référents suprêmes de la souveraineté, l'empereur et la croix, se définit une autre autorité personnelle ou collective, pensée comme médiatrice<sup>4</sup>. Par le

---

<sup>2</sup> Firm.Mat, Err. 21, 6 : *ut ueneranda praeferent insignia consecratae frontis maiestate gaudentes et sepulturae Christi participes sitis et uitae.*

<sup>3</sup> Pour une synthèse récente sur la définition de « l'Antiquité tardive » et particulièrement sur sa périodisation, voir : H. INGLEBERT, « De l'Antiquité au Moyen Âge : de quoi l'Antiquité tardive est-elle le nom ? », *ATALA Cultures et sciences humaines* 17, « Découper le temps - Actualité de la périodisation en histoire », 2014, pp. 117-131.

<sup>4</sup> Entendons ici l'autorité comme un concept auquel le lexique ancien ne rend pas nécessairement justice : comme l'a signalé déjà J.P.V.D. Balsdon (1960) citant lui-même Th. Mommsen, le vocable latin *auctoritas* demeure « an indefinite word, evading strict definition » : J.P.V.D. BALSdon « *Auctoritas, Dignitas, Otium* », *CQ* 10, 1960, pp. 43-50 : 43 ; Cicéron, *Leg.* 3, 28 : *Cum potestas in populo, auctoritas in senatus sit (Traité des Lois, vers 52 av. J.C., G. DE PLINVAL, éd., trad., comm., Paris, CUF [rééd. 2003])* ; voir l'étude d'A. MAGDELAIN, *Auctoritas principis*, Paris, 1947 : l'auteur montre bien que l'*auctoritas* appartenait d'origine au Sénat et se distinguait de la *potestas* des magistrats. À la fin de la période républicaine, Cicéron a fait évoluer le concept en faisant du *princeps* le détenteur de l'*auctoritas*, ce dont Auguste a profité. La distinction récente de M. Sachot (2007) entre *auctoritas* et *potestas* demeure limitée au domaine civil : l'*auctoritas* (autorité), qui est d'ordre divin (*Augustus*), et la *potestas* (le pouvoir), sont assumées par l'empereur depuis Auguste : M. SACHOT, *Quand le christianisme a changé le monde*, Paris, 2007, p. 288. ; P. BROWN, *L'autorité et le sacré*, Paris, 1996 ; G.W. BOWERSOCK, « From emperor to bishop : the self-conscious transformation of political power in the fourth century A.D. », dans *Selected papers on Late Antiquity*, Bari, 2000 [1986], pp. 57-67 ; F. KOLB, *Herrscheideologie in der Spätantike*, Berlin, 2001 ; F. MILLAR, *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, Berkeley, 2006. Pour les usages lexicaux propres à l'épiscopat : R. LIZZI, *Il potere episcopale nell'Oriente Romano, Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec.d.C.)*, Roma, 1987. pp. 52-55 : la terminologie indique une certaine assimilation entre les évêques et les représentants du pouvoir politique, dans des fonctions analogues, sachant que le pouvoir épiscopal n'était pas assis sur des fonctions institutionnelles précises. Mais il est en charge de missions spirituelles extrêmement importantes au regard des simples politiques. De plus, ils reçoivent des honneurs plus grands que les fonctionnaires (Joh.Chrys., *Hom.* 2, 5,

recours aux associations ‘empereur-croix’ dans les textes, la qualité d’intercesseur entre les hommes et le divin est affirmée, revendiquée, voire imposée, afin d’obtenir l’inflexion des destinataires dans les champs du politique et du social, celle des normes régulières et des mentalités, qui se contaminent et se contraignent. L’analyse des textes révèle la permanence de tensions dans la définition de l’autorité des acteurs et groupes d’acteurs impliqués, ainsi que des droits et des devoirs qui en procèdent.

L’objet de la présente enquête est de démontrer que les tenants d’une autorité médiatrice, qu’ils soient laïcs ou ecclésiastiques, revendiquent, par les associations ‘empereur-croix’, une visibilité et une assise politique, certes variable, que le prince législateur, bâtisseur, évergète, est capable de leur concéder, leurs pairs en mesure de leur reconnaître, et auxquelles le peuple peut adhérer. Par conséquent, les associations ‘empereur-croix’ servent un discours engagé, partisan et conquérant, réclamant ou se réclamant d’une autorité spécifiquement chrétienne.

S’il est une question initiale, ce pourrait être la suivante : pourquoi la croix ? Plusieurs facteurs explicatifs permettent d’y apporter une réponse, qui ressortissent autant à la charge symbolique du signe qu’aux acteurs qu’elle relie dans les textes.

Av. Cameron (1991) a montré que dans la rhétorique chrétienne, les auteurs sollicitent les images et les analogies au moyen de signes, de métaphores et de symboles, parce qu’ils sont suggestifs et possèdent une capacité référentielle : c’est le cas de Moïse, du pasteur ou du corps du Christ<sup>5</sup>. Or, si certaines images peuvent demeurer ambiguës, la croix est désignée dans les textes comme un signe proprement christique et le seul à pouvoir l’être, c’est-à-dire un objet idiosyncrasique sans ambiguïté référentielle. Alors que les juifs s’en scandalisent et que les païens y voient une folie, les chrétiens trouvent dans la croix un objet de salut (*ICo* 1, 23) ; ainsi Jean Chrysostome (c. 350-407) qui y voit l’arbre du salut (*Gen.*, PG 54, 612), tandis qu’Augustin (354-430) refuse de se glorifier autrement que dans la croix du Christ (*Sermo Guelferbytanus* 3 / *Sermon sur la Passion du Seigneur* 2-3).

Par ailleurs, dès les premiers siècles de la chrétienté, la croix recouvre un champ de capacités symboliques qu’aucune autre image n’égale, au point qu’il n’y a pas, à notre connaissance, d’auteur chrétien aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, qui n’en fasse mention dans aucun de ses écrits. La raison en est que la croix résume la Passion et la Résurrection - autrement dit l’humilité du supplice et le triomphe sur la mort et le diable. La croix relie les contraires. Aussi, peut-on lire dans les *Catéchèses* de l’évêque Cyrille de Jérusalem (c. 315-387) que La croix est le trophée du sauveur Jésus (*Cat.Bapt.* 13, 40 : τὸ τρόπαιον Ἰησοῦ τὸ σωτήριον), et

---

PG 60, 41). Leur lien avec le pouvoir divin peut donner à penser que leur pouvoir est supérieur à celui des rois de la terre (Joh.Chrys., *Sacerd.* 3, 5, 9-11).

<sup>5</sup> AV. CAMERON, *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of the Christian Discourse*, Berkeley, 1991, pp. 47- 80.

chez Ambroise de Milan (337/339-397), moins de quarante ans plus tard, qu'elle est la mort du Christ (*Sacr.* 2, 6)<sup>6</sup>. Ces écarts d'adjectivisation dans la symbolique de la croix expliquent la permanence du motif au cours de la période considérée. En effet, alors qu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, l'image de David semble être préférée à celle de Moïse pour exhorter les empereurs, celle de la croix demeure<sup>7</sup>. Ainsi, Contrairement aux préceptes qui ont une valeur intrinsèque immuable (l'humilité, la générosité etc.) et aux modèles bibliques qui sont stéréotypés (Moïse, Pharaon, David ou Jézabel), les images symboliques de la croix recouvrent une totalité de valeurs dans lesquelles il est possible de puiser : l'humilité de la condition humaine, la victoire sur la mort, le triomphe sur le diable. Ainsi Eusèbe (c. 265-340) peut-il dire que le Christ s'est humilié jusqu'à la mort sur la croix (*HE* 8, 10, 2) et Athanase (296-373) que par ce signe les démons sont mis en fuite (*Gentes* 1, 1).

En outre, après la théologie paulinienne, les chrétiens ont appliqué à leur histoire le cycle néotestamentaire de la croix qui voit se succéder la souffrance, le combat contre les démons, et enfin le triomphe sur la mort. De ce fait, la qualité de médiateur se trouve déclinée dans les profils d'intermédiaires souffrants qui témoignent de la vérité des prophéties bibliques dans l'*imitatio Christi* - le martyr, l'évêque exilé et l'ascète retiré du monde. Ces figures symboliques de l'exclusion gagnent leur intégration sociale et politique au prix d'une conjuration de l'adversaire-type (le juif, le païen et l'hérétique), par le truchement de la croix.

Un dernier facteur explicatif tient au fait que la croix est un motif iconique, qui intègre l'imagerie du pouvoir au cours des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, mais aussi les supports artistiques des environnements public et quotidien<sup>8</sup>. Dans les textes, la forme de la croix est évoquée pour

---

<sup>6</sup> E. DINKLER, « Bemerkungen zum Kreuz als *Tropaion* », *Festschrift Th. Klauser, JbAc* 1, 1964, pp. 71-78 ; E. DINKLER, « Das Kreuz als Siegeszeichen », dans E.D., *Signum crucis*, Tübingen, 1967, pp. 55-76.

<sup>7</sup> M. HOLLERICH, « The comparison of Moses and Constantine in Eusebius of Caesarea's Life of Constantine », *SP* 23, 1989, pp. 80-85 : 81 ; G. FOWDEN, « The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and their Influence », *JRS* 84, 1994, pp. 146-170 : 146-148 ; F. HEIM, « Les figures du prince idéal au IV<sup>e</sup> siècle : du type au modèle », *Cahiers de Biblia Patristica* 2, 1989, pp. 277-301 : 283-289 ; 286-287 : le Moïse des apologistes chrétiens était une réappropriation des auteurs juifs hellénistiques (S. INOWLOCKI-MEISTER, « Le Moïse des auteurs juifs hellénistiques et sa réappropriation dans la littérature apologétique chrétienne : le cas de Clément d'Alexandrie », dans PH. BORGEAUD - T. RÖMER - Y. VOLOKHINE (éds), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden-Boston, 2010, pp. 103-131 : 129) ; Ambr., *Ep.*, éd. O. FALLER, CSEL 82-1, 1968. Voir sur ce point le commentaire de P. HADOT (éd.), Ambroise, *Apologie de David*, Paris, SC 239, 1977, pp. 33-43. Ambroise consacre aussi deux passages à David dans *Les devoirs* (*Off.* III, 33 et 60).

<sup>8</sup> M.A. FRANTZ, « The Provenance of the Open Rho in the Christian Monograms », *AJTh* 33-1, 1929, pp. 10-26 ; M. BLACK, « The Chi-Rho Sign - Christogram and/or Staurogram? », dans W.W. GASQUE - R.P. MARTIN (éds), *Apostolic History and the Gospel*, Exeter, 1970, pp. 319-327 ; D. HOLLARD - F. LOPEZ SANCHEZ, *Le chrisme et le phénix. Images monétaires et mutations idéologiques au IV<sup>e</sup> siècle*, Bordeaux, 2014 ; P. BASTIEN, « Le chrisme dans la numismatique de la dynastie constantinienne », dans Y. JACQUES (éd.), *Collectionneurs et collections numismatiques : monnaies, médailles et jetons*, Paris, 1968, pp. 111-119 ; P. SKUBISZEWSKI, *La croix dans le premier art chrétien*, Paris, 2002 ; A. BARBET, « Le chrisme dans la peinture murale romaine », dans A. DEMANDT - J. ENGEMANN (dir.), *Konstantin der Grosse. Geschichte - Archäologie - Rezeption. Internationales Kolloquium von 10.-15. Oktober 2005 an der Universität Trier zur Landesausstellung Rheinland Pfalz 2007 'Konstantin der Grosse'*, Trier, 2006, pp. 127-141.

ses significations cosmiques et comme signe visible de l'adhésion au christianisme<sup>9</sup>. Ambroise évoque « l'ombre de la croix étendue par ses bras salutaires » (*Fide* 4, 12, 168 : *diffusae salutaribus brachiis crucis umbra*) ; Grégoire de Nysse (c.335-c.394) en offre ailleurs une description précise (*Or.cat.* 32). Elle est donc un point d'intersection entre les discours émanant de l'idéologie impériale et ecclésiale, qui apporte l'assurance d'une compréhension à spectre large sur la population.

Une deuxième question, inhérente à la première, demande à expliquer pourquoi la figure impériale est-elle expressément associée à la croix.

La première raison en est que les empereurs, à partir de Constantin (306-337), se montrent favorables à la licéité du christianisme et à l'établissement régulier du culte chrétien. Il en procède une abondante législation en partie parvenue au commentateur moderne par le *Code Théodosien* rassemblé en 438, la *Collectio Avellana* réunie au plus tard au VI<sup>e</sup> siècle, le *Code Justinien* datant du milieu VI<sup>e</sup> siècle, et les *Constitutions sirmondiennes*, composées au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>. L'empereur représente la loi et son application par un appareil d'État complexifié dès la fin du III<sup>e</sup> et le début du IV<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>. Cela étant, le pouvoir central est le destinataire de requêtes personnelles et collectives, adressées lors de rencontres solennelles (des audiences ou des cérémonies) et par voie écrite (des lettres ou des traités) ; les requêtes auprès de l'empereur font l'objet de rescrits répondant à des demandes concrètes qui peuvent devenir des lois générales<sup>12</sup>. De ce point de vue, la croix désigne au législateur des catégories à bannir, juifs, païens ou hérétiques, pour que de leur exclusion se dessine une Église unie.

<sup>9</sup> M. GIRARD, « Le symbolisme de la croix : de l'archétype universel au symbole clef de la foi chrétienne », *Sciences et Esprit* 41, 1989, pp. 5-31.

<sup>10</sup> Pour leur traduction récente en français : *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. 1 : *Code Théodosien*, Livre XVI, TH. MOMMSEN (éd.) - J. ROUGE (trad.) - R. DELMAIRE (comm.), Paris, SC 497, 2005, qui reprend le texte latin du *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis*, I, 2, Textus cum apparatu, Berlin, 1904 ; vol.2 : *Code Théodosien I-XV*, Paris, Cerf, SC531, 2009 ; *Epistulae Imperatorum Pontificum Aliorum inde ab A. CCCLXVII usque ad A. DLIII datae Avellana quae dicitur Collectio*. O. GUENTHER (comm.), CSEL 35 : I – *Prolegomena. Epistulae I-CIV*, Prague - Vienne - Leipzig, 1895 ; II. *Epistulae CV-CCXXXVIII*, Appendices, Indices, 1898 ; É. MAGNOU-NORTIER, « Sur l'origine des Constitutions Sirmondiennes », *Revue de Droit Canonique* 51-2, 2001, pp. 279-303 ; *Code Justinien*, TH. MOMMSEN - P. KRUGER - R. SCHOELL (éds), *Codex Justinianus*, Berlin, 1968.

<sup>11</sup> L. BREHIER, *Les institutions de l'empire byzantin*, Paris, 1949 ; R. DELMAIRE, *Les institutions du Bas-Empire romain de Constantin à Justinien. Les institutions civiles palatines*, Paris, 1995 ; R. DELMAIRE, *Les responsables des finances impériales au Bas-Empire (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.)*. *Études prosopographiques*, Bruxelles, 1989.

<sup>12</sup> C. RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, 2013, p. 260, remarque que les édits sont majoritairement des rescrits à des requêtes locales. Faire partie d'une ambassade locale auprès de l'empereur était un grand honneur ; p. 261 : la requête comporte des « rhetorical fireworks » mêlant flatterie et information. L'empereur peut aussi être approché par lettre. Le succès dépend de l'éloquence mais aussi de connexions avec le Palais (pour que la requête parvienne au plus vite sur le bureau de l'empereur) ; J. HARRIES, *Law and Empire in Late antiquity*, Cambridge, 1999 ; J. MATTHEWS, « The making of the Text », dans J. HARRIES - I. WOOD (éds), *The Theodosian Code : studies in the Imperial Law of Late antiquity*, Londres, 1993, pp. 19-44 ; C. BUENA CASA PÉREZ, « Un aspect de la correspondance des empereurs au Bas-Empire : les rescrits impériaux et la façon de légiférer sur des sujets chrétiens », dans R. DELMAIRE - J. DESMULLIEZ - P.-L. GATIER (éds), *Correspondances, documents pour l'histoire de l'Antiquité*

L'intérêt de solliciter la figure impériale dans les textes tient encore au pouvoir du prince d'appeler et d'exiler les évêques de leur siège, de soutenir ou de débouter personnellement les fonctionnaires, et à celui de réunir des conciles<sup>13</sup>.

Par ailleurs, l'empereur est une figure polarisante du paysage politico-religieux dans l'Antiquité tardive qui est, selon l'expression d'I. Tantillo (2010) « l'epoca dei cerimoniali<sup>14</sup> » et selon G. Sabbah (2005), caractérisée par « la force persuasive de l'image symbolique<sup>15</sup> ». Pour la population romaine, le référent impérial est pourvoyeur de normes et de connotations (la loi, la justice, la richesse etc.), véhiculées par des attributs qui lui sont propres et connus de tous (le diadème, la pourpre, le sceptre, l'étendard etc). Aussi, dans les textes destinés à un public composite, l'empereur et la croix font-ils se rencontrer deux référents universels.

tardive, *Actes du colloque international de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3 (20-22 novembre 2003)*, Lyon, 2009, pp. 169-181 ; RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 2013, pp. 262-263.

<sup>13</sup> P. ALLEN - B. NEIL, *Crisis Management in Late Antiquity (410-590 CE): A Survey of the Evidence from Episcopal Letters*, Leiden, 2013, pp. 44-45 ; T.D. BARNES, « Constantine, Athanasius and the Christian Church », dans S.N.C. LIEU - D. MONTSERRAT (éds), *Constantine. History, Historiography and Legend*, London - New-York, 1998, pp. 7-20 : 10 : selon le point de vue de Barnes, entre 324 et 379 (accession de Théodose), aucun empereur n'a présidé ou pris place dans un concile excepté en 359. En 325, il était seulement présent comme spectateur, tel « a layman », le concile étant présidé par Hosius de Cordoue ; p. 11 : « Councils met both with imperial permission or at imperial command and without any consultation of the emperor and his officials » ; C. DUPONT, *Le droit criminel dans les constitutions de Constantin, 2, Les peines*, Lille, 1958 ; C. HUMFRESS, « Law and Justice in The Later Roman Empire », dans D.M. GWYNN (éd.), *A.H.M. Jones and the Later Roman Empire*, Leiden - Boston, 2007, pp. 121-142 ; J.-P. CALLU, « Le jardin des supplices au Bas-Empire », dans Y. THOMAS (éd.), *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome, 1984, pp. 313-359. Dans un article récent, J.U. KRAUSE, « Staatliche Gewalt in der Spätantike : Hinrichtungen », dans M. ZIMMERMANN (éd.), *Extreme Formen von Gewalt in Bild und Text des Altertums*, München, 2009, pp. 321-350, soutient quant à lui, du fait de l'abandon de la condamnation *ad bestias* et celle - supposée - au *patibulum*, un allègement dans la sévérité des peines, dans lequel la christianisation aurait sa part. Cette assertion est contredite par F. CARLÀ - M.G. CASTELLO, « Modi di esecuzione capitale in età tardoantica : alcune riflessioni sulla cristianizzazione del diritto penale », dans F.C. - M.G.C. (dir.), *Questioni tardoantiche. Storia e mito della svolta costantiniana*, Roma, 2010, pp. 145-326 : part. 236-237, où les auteurs démontrent, sources à l'appui, que le supplice du *patibulum* (*furca*) aurait été pratiqué jusque dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Pour ce qui est de la vénalité des charges, Constance aurait privilégié en amont le contrôle de la distribution des titres et des pouvoirs et aurait vainement tenté de la contenir : CH. VOGLER, *Constance II et l'administration impériale*, Strasbourg, 1979, p. 239. La carrière de Probus est représentative : M.B. MCCOY, « Corruption in the Western Empire : the Career of Sextus Petronius Probus », *AncW* 11, 1985, pp. 101-106 ; Une bonne synthèse des sources et travaux concernant le consistoire se trouve dans DELMAIRE, *Les institutions du Bas-Empire romain de Constantin à Justinien*, 1995 : chap. 2, Le Consistoire, pp. 29-45.

<sup>14</sup> I. TANTILLO, « Panegirici e altri 'elogi' nelle città tardoantiche », dans *Dicere laudes : elogio, comunicazione, creazione del consenso, Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli (23-25 settembre 2010)*, Pisa, 2010, pp. 338-357 : 337. En particulier à partir de l'époque tétrarchique, qui exalte les cérémonies et leurs représentations iconographiques : I. KALAVREZOU-MAXEINER, « The Imperial Chamber at Luxor », *DOP* 29, 1975, pp. 225-251.

<sup>15</sup> G. SABBABH, dans J. BIDEZ - G.C. HANSEN (éds), *Sozomène. Histoire ecclésiastique 5*, Paris, SC495, 2005, p. 179, n. 2. Sur ce point, plusieurs études fondamentales ont été menées par A. Alföldi : A. ALFÖLDI, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe*, Berlin, 1934 [rééd. Mainz am Rhein] ; *Insignien und Tracht der Römischen Kaiser*, München, 1935 ; *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, 1970 ; S.G. MACCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley, 1981 ; M.R. ALFÖLDI, *Bild und Bildersprache der römischen Kaiser*, Mainz, 1999, pp. 176-177 : il existe déjà des revers impériaux représentant l'empereur en trône, portant le sceptre et l'orbe, mais de profil (Postumus, Maximien Hercule et Constantin). Ce serait donc un changement à dater du IV<sup>e</sup> siècle, mais avec des précédents.



Il va sans dire que ces facteurs ne s'excluent pas et, quelques soient les intérêts qui animent les auteurs dans leur rédaction, la croix sert une rhétorique du conflit, sur l'inclusion du soi et l'exclusion de l'autre, celles de catégories religieuses concurrentielles au christianisme, ou présumées telles. Procédant d'un passé récent - les persécutions - et lointain - biblique -, la dissension interconfessionnelle est pourvoyeuse d'identité et d'autorité pour la divinité, ses serviteurs, et celui qui l'expose par l'écriture<sup>16</sup>. Les associations 'empereur-croix' servent *in fine* à imposer la qualité médiatrice de l'émetteur pour infléchir les mentalités et les cadres normatifs qui structurent la société romaine. Cela explique l'éclosion tardive des associations 'empereur-croix' dans l'Antiquité.

Définir des contours chronologiques à la présente étude revient à faire une sélection, déterminée par les sources elles-mêmes. Comme le notait M. Sulzberger (1964), qui s'est interrogé sur le signe de croix dans les premiers siècles de la chrétienté, le sujet même est délicat<sup>17</sup>, et le fait qu'il devienne un symbole de pouvoir associé à l'empereur l'est encore d'avantage. Le début du IV<sup>e</sup> siècle donne l'amorce chronologique à la présente enquête, puisque deux auteurs, Lactance (240/260-ap. 325) et Eusèbe de Césarée (c. 265-340) attribuent à Constantin (306-337) sa victoire, et aux tétrarques leur défaite, par la croix, une association sans précédent dans la littérature chrétienne des premiers siècles<sup>18</sup>. Qui plus est, dès les années 310, des signes chrétiens apparaissent dans l'iconographie monétaire. Le principat de Constantin voit aussi se tenir le premier concile œcuménique à Nicée en 325, réuni par l'empereur en personne<sup>19</sup>. Le *terminus* de la présente analyse est la mort de l'empereur Théodose II, qui est contemporaine de la rédaction de la dernière *Histoire Ecclésiastique* du V<sup>e</sup> siècle, celle de Théodoret de Cyr (c. 393-460), et de la composition du premier grand code juridique impérial qu'est le *Code Théodosien*. Par ailleurs, en 451, les Pères de Chalcédoine font de Marcien (450-457) un nouveau Constantin et de Pulcheria (399-453), son épouse, une nouvelle Hélène, tout en attribuant à Théodose I<sup>er</sup> l'épiclèse de « Grand » (*ACO* 2, 1-2, 351). Au surplus, après la mort de Théodose II (450), l'empereur Marcien commande un nouveau monogramme qui absorbe le chrisme constantinien dans son propre nom sur la monnaie de bronze (*RIC* X, 535-570). Enfin, le V<sup>e</sup> siècle voit s'essouffler

---

<sup>16</sup> D. KRUEGER, *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphia, 2004, pp. 1-14. « Literary composition is a religious Activity » ; p. 8: qu'est-ce qu'être un auteur ? : « it is not so much a proprietary claim over literary output as a performative act, bodily practice resulting in the production of text » ; p. 9 : « acts of authorship were not necessarily problematized as exercises of power ».

<sup>17</sup> M. SULZBERGER, « Symboles de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens », *Byzantion* 2, 1925, pp. 337- 443.

<sup>18</sup> Lact., *DMP* 44, 5-6 ; Eus.Caes., *VC* 1, 28-29.

<sup>19</sup> A. BARISIĆ., « Vjerska politika Konstantina I. tijekom i nakon Koncila u Niceji 325. Godine », *Bogoslovska smotra* 83, 2013, pp. 763 - 786 ; J.A. KELHOFFER, « The Search for Confessors at the Council of Nicaea », *JEChrS* 19-4, 2011, pp. 589-599 ; R. MACMULLEN, *Voting About God in Early Church Councils*, New Haven, 2006 ; L. AYERS, *Nicaea and Its Legacy*, New York - Oxford, 2006.

considérablement les cultes traditionnels au point que l'on y a vu la fin du paganisme<sup>20</sup>. Il va sans dire que l'analyse des associations 'empereur-croix' pourrait se poursuivre avec pertinence, dans une chronologie plus longue, jusqu'à l'époque de Clovis (466-511), celle de Justinien (527-565), d'Héraclius (610-641) ou même des rois de Bretagne<sup>21</sup>, mais une telle approche comporterait le risque d'aboutir à des conclusions contractées ou globalisantes à l'excès, qui pourraient diluer la compréhension des spécificités de la période 312-450.

Il reste à rendre compte du corpus de sources réuni pour la présente enquête<sup>22</sup>. Le recensement des associations 'empereur-croix' dans les textes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, a permis de réunir 27 auteurs, parmi lesquels il s'en trouve 15 de langue latine et 12 de langue grecque, 8 laïques et 19 ecclésiastiques ; 12 d'entre eux sont morts au IV<sup>e</sup> siècle, 15 autres au V<sup>e</sup> siècle :

	Langue latine		Langue grecque	
	Laïques	Ecclésiastiques	Laïques	Ecclésiastiques
IV <sup>e</sup> siècle	Lact. (240/260-ap. 325) Porf. (?-ap. 329) Firm.Mat. (?-ap. 346) Aur.Vict. (c. 327-390)	Dam. (c. 304-384) Hil.Pict. (c. 315-367) Lucif.Cal. (?- 370/371) Ambr. (337/339-397)		Eus.Caes. (c. 265-340) Athanas. (296-373) Cyr.Hier. (c. 315-387) Greg.Naz. (c. 330-390)
V <sup>e</sup> siècle	Prud. (348-c. 404/410)	Rufin. (345-410) Oros. (c. 375/380-ap.417/418) Hier. (c. 347-420) Max.Taur. (c. 305- 408/423) Sulp.Sev. (c. 355-425) Paul.Nol. (353-431)	Socr. (c. 380-450) Soz. (c. 375-450) Philost. (c. 368-439)	Joh.Chrys. (c. 350-407) Cyr.Alex. (376-444) Callin. (?- ap. 446) Marc.Diac. (?-448) Théod. (c. 393-460)

<sup>20</sup> La thèse la plus récente est proposée par AL. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2010, et vivement contestée par S. RATTI, *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris, 2012.

<sup>21</sup> A. LOMBARD-JOURDAN, *Fleur de lis et Oriflamme. Signes célestes du royaume de France*, Paris, 1991, pp. 138-141 pour le *labarum* ; I. LEVY, *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Leiden, 2011, p. 133 ; A. GRABAR, *The Art of the Byzantine Empire: Byzantine Art in the Middle Ages*, trad. B. FORSTER, London, 1966, p. 60 ; J.A. EVANS, *The Emperor Justinian and the Byzantine Empire*, Westport, 2005, p.68 ; M.S. BJORNLIIE, *Politics and Tradition Between Rome, Ravenna and Constantinople : A Study of Cassiodorus and the 'Variae'*, Cambridge, 2013, pp. 136-138 ; B. CASEAU - J.-C. CHEYNET, « La communion du soldat et les rites religieux sur le champ de bataille », dans B.C. - J.-C.C - V. DEROCHÉ (éds), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge*, Mélanges offerts à Pierre Maraval, Paris, 2006, pp. 101-119 : 110 : « Le pouvoir de la Croix sur le champ de bataille fut sollicité de longue date » (cf. H.A. KLEIN, « Byzanz, der Westen und das wahr Kreuz. Die Geschichte einer Reliquie und ihrer künstlerischen Fassung », dans *Byzanz und im Abendland*, Wiesbaden, 2004, pp. 47-58). La croix est dessinée sur les étendards au moins à partir du X<sup>e</sup> siècle dans l'armée byzantine (G. DENNIS, « Byzant e Battle Flags », *Byzantinische Forschungen* 8, 1982, pp. 51-59 : 57). Le bois de la relique accompagne l'empereur en campagne au temps de Constantin Porphyrogénète.

<sup>22</sup> Pour des précisions sur les sources, on consultera l'ensemble de la documentation textuelle et iconographique, réunie dans les annexes qui forment le deuxième volume de la présente étude. Chacun des auteurs est présenté au cours du développement, lorsque l'analyse des textes nécessite un développement biographique. On trouvera en bibliographie ou en note les ouvrages de référence sur leurs parcours personnel.

Les genres littéraires importent peu, puisque l'on trouve les associations 'empereur-croix' aussi bien dans l'homilétique, les traités, l'épistolaire, l'histoire, les catéchèses et l'exégèse, que dans les discours, les biographies et la poésie. Qui plus est, il est admis aujourd'hui que les frontières du genre littéraire sont volontiers transgressées par les auteurs de l'Antiquité tardive<sup>23</sup>. Cela étant, le genre historique l'emporte largement par la quantité des auteurs représentés et celle des associations 'empereur-croix' qui s'y trouvent recensées : ce sont d'abord les *Histoires Ecclésiastiques* d'Eusèbe de Césarée, Rufin d'Aquilée, Socrate, Sozomène, Philostorge et Théodoret de Cyr, puis dans une moindre mesure celles d'Aurélius Victor et d'Orose<sup>24</sup>. Viennent ensuite les traités, lettres et discours dont l'objet et/ou le destinataire est l'empereur lui-même : ainsi Lactance, Eusèbe et Porfyrius pour Constantin, Firmicus Maternus, Cyrille de Jérusalem, Lucifer de Cagliari et Hilaire de Poitiers pour Constance II (337-361), Grégoire de Nazianze pour Julien (361-363), Ambroise de Milan pour Gratien (367-383) et Théodose (379-395), Cyrille d'Alexandrie pour Théodose II (408-450)<sup>25</sup>. Le genre biographique est aussi bien représenté par la *Vita Constantini* d'Eusèbe de

<sup>23</sup> G. GREATREX – H. ELTON (éds), *Shifting Genres in Late Antiquity*, Farnham, 2014 ; P. LAURENCE - F. GUILLAUMONT (éds), *La présence de l'histoire dans l'épistolaire antique, Actes du 7<sup>e</sup> colloque international sur l'épistolaire antique*, Tours, 2012, pp. 121-131 ; P. VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les Histoires Ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Leuven, 2004, p.163 : « Parler de 'genre littéraire' n'a plus la bonne réputation d'il y a un siècle. Le monde savant a pris conscience qu'une définition rigide, avec des règles strictes, ne fait souvent pas droit à la pratique des anciens ».

<sup>24</sup> Aurélius Victor, *Livre des Césars*, P. DUFRAIGNE (éd., trad., comm.), Paris, CUF, 1975 ; Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, G. BARDY (éd., trad., comm.), Paris, 6 vol. : SC 31, 1952 (I-IV) ; SC41, 1955 (V-VII) ; SC73, 1960 (V-VII) ; SC55, 1958 (VIII-X) ; SC73, 1960 (VIII-X) ; Orose, *Histoires contre les païens*, M.P. ARNAUD-L DET (éd., trad. comm.), Paris, CUF, 3 vol., 1991-1992 ; Rufin d'Aquilée, *Histoire Ecclésiastique*, TH. MOMMSEN (éd.), GCS 9, Leipzig, 1903-1905, 3 vol. ; PH.R. AMIDON (trad. angl.), *The Church History of Rufinus of Aquileia*, Books 10 and 11, New York - Oxford, 1997 ; Socrate de Constantinople, *Histoire Ecclésiastique*, 1 : G.C. HANSEN (éd.) - P. PERICHON - P. MARAVAL (trad.), Paris, SC477, 2004 ; 2-3 : G.C. HANSEN (éd.) - P. MARAVAL (trad.), Paris, SC493, 2005 ; 4-6 : G.C. HANSEN (éd.) - P. PERICHON - P. MARAVAL (trad.), Paris, SC505, 2006 ; 7 : G.C. HANSEN (éd.) - P. PERICHON - P. MARAVAL (trad.), Paris, SC506, 2007 ; Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*, 1-2 : J. BIDEZ (éd.), B. GRILLET - G. SABBAAH (intr., comm.), A.J. FESTUGIERE (trad.), Paris, SC306, 1983 [réimpr. 2013] ; 3-4 : J. BIDEZ (éd.) - G. SABBAAH (intr., comm.) - A.J. FESTUGIERE (trad.), Paris, SC418, 1996 ; 5-6 : J. BIDEZ - G.C. HANSEN (éds) - G. SABBAAH (comm.) - A.J. FESTUGIERE - B. GRILLET (trad.), Paris, SC495, 2005 ; 7-9 : J. BIDEZ - G.C. HANSEN (éds) - G. SABBAAH - L. ANGLIVIEL DE LA BEAUMELLE (comm) - A.J. FESTUGIERE -B. GRILLET (trad.), Paris, SC516, 2008 ; Philostorge, *Histoire Ecclésiastique*, J. BIDEZ (éd.) - E. DES PLACES (trad.) - B. BLECKMANN - D. MEYER - J. M. PRIEUR (comm.) Paris, SC564, 2013 ; Théodoret de Cyr, *Histoire Ecclésiastique*, L. PARMENTIER – GC HANSEN (éds) - P. CANIVET (trad.) - J. BOUFFARTIGUE - A. MARTIN - L. PIETRI - F. THELAMON (comm.), Paris, 2 vol. : SC501, 2006 ; SC530, 2009.

<sup>25</sup> Par ordre alphabétique des auteurs : Ambroise de Milan, *De Fide*, CH. MARKSCHIES (éd.), Ambrosius von Mailand, *Über den Glauben*, Turnhout, 3 vol., 2005 ; Ambroise de Milan, *De Spiritu sancto*, O. FALLER (éd., comm.), CSEL 79, 1964 ; Ambroise de Milan, *De obitu Theodosii*, O. FALLER (éd.), CSEL 73, 1955, pp. 369-401, trad. angl. de J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Ambrose of Milan : political letters and speeches*, Liverpool, 2010 ; Ambroise de Milan, *De obitu Valentiniani*, O. FALLER (éd.), CSEL 73, 1955, pp. 327-367, trad. angl. LIEBESCHUETZ, *Ambrose of Milan : political letters and speeches*, 2010 ; Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien I-II*, P. BURGUIERE (éd., trad., comm.), Paris, SC322, 1985 ; F. DIEKAMP (éd.), Roma, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, *Orientalia Christiana Analecta* 117, 1938 [réimpr 1962] ; Cyrille de Jérusalem, *Epistula ad Constantium imperatorem*, E. BIHAIN (éd.), « L'épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la vision de la Croix », *Byzantion* 43, 1973 ; Eusèbe de Césarée, *Laudes Constantini*, GCS 7, pp. 193-259, trad. P. MARAVAL,

Césarée, ainsi que les Vies de saints d'Athanase d'Alexandrie, Sulpice Sévère, Jérôme, Callinicos et Marc le Diacre<sup>26</sup>. Enfin, à des degrés divers, la poésie de Porfyrius, de Damase, de Prudence et de Paulin de Nole, l'homilétique et les catéchèses de Damase, Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome et Maxime de Turin, révèlent des associations 'empereur-croix'<sup>27</sup>.

D'aucuns pourraient s'étonner de voir réunis en une seule enquête des auteurs d'horizons sociaux, géographiques et linguistiques si divers voire disparates. Une bonne partie des travaux de recherche actuels en histoire ancienne sont définis en fonction de critères géographiques et ce, en partie, depuis les travaux de P. Brown (1971/1989), qui a montré que les pratiques religieuses devaient se soustraire aux analyses globalisantes et que les mutations culturelles étaient lentes, progressives et nuancées<sup>28</sup>. Il entendait par là que la méthode traditionnelle opposant systématiquement le christianisme au paganisme dans la perspective d'un déclin tragique de Rome s'avérait inopérante<sup>29</sup>. Autrement dit, pour analyser une dynamique socio-politique dans l'Antiquité tardive, il a été convenu de la nécessité de

*La théologie politique de l'Empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, Paris, 2001 ; Firmicus Maternus, *De errore profanum religionum (L'erreur des religions païennes)*, R. TURCAN (éd., trad., comm.), Paris, CUF, 1982 ; Grégoire de Nazianze, *Discours*, Paris, Cerf, 9 vol. parus : J. BERNARDI (éd., trad., comm.), SC247, 1978 (1-3) ; SC309, 1983 (4-5) ; M.A. CALVET-SEBASTI (éd., trad., comm.), SC405, 1995 (6-12) ; J. MOSSAY (éd., trad., comm.), SC270, 1980 (20-23) ; G. LAFONTAINE (éd.) - J. MOSSAY (trad., comm.), SC284, 1981 (24-26) ; P. GALLAY - M. JOURJON (éds., trad., comm.), SC250, 1978 (27-31) ; C. MORESCHINI (éd., comm.) - P. GALLAY (trad.), SC318, 1985 (32-37) ; SC358, 1990 (38-41) ; J. BERNARDI (éd., trad., comm.), SC384, 1992 (42-43) ; Hilaire de Poitiers, *Liber II ad Constantium*, A.ROCHER (éd., trad., comm.), Paris, SC334, 1987 ; Lactance, *Institutions divines*, P. MONAT (éd., trad., comm.), Paris, 6 vol. : SC326, 1986 ; SC337, 1987 ; SC377, 1992 ; SC204-205, 1973-2000 ; CH. INGREMEAU (éd., trad., comm.), SC509, 2007.

<sup>26</sup> Cyrille de Jérusalem, *Cathéchèses Baptismales*, W.C. REISCHL - J.RUPP (éds), *Catecheses ad illuminandos*, Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia, Lentner, 2 vol. : 1, 1848 ; 2, 1860 [réimpr. 1967] ; Cyrille de Jérusalem, *Cathéchèses Mystagogiques*, REISCHL - RUPP, *Catecheses ad illuminandos*, 1848-1860 [réimpr. 1967] ; Damase, *Poèmes*, A. FERRUA (éd.), *Epigrammata damasiana*, Roma, 1942 ; M. IHM (éd.), *Damasi epigrammata*, Leipzig, 1895 ; Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, G.J.M. BARTELINK (éd., trad., comm.), Paris, SC400, 1994 ; Callinicos, *Vie d'Hypatios*, G.M.J. BARTELINK (éd., trad., comm.), Paris, SC177, 1971 ; Jérôme, *Vie d'Hilarion*, P. LECLERC - E.M. MORALES - A. DE VOGUË (éds, trad., comm.), Paris, SC508, 2007 ; Marc le Diacre, *Vie de Porphyre évêque de Gaza*, H. GREGOIRE - M.- A. KUGENER (éds, trad., comm.), Paris, 1930.

<sup>27</sup> Jean Chrysostome, *Contra Iudaeos et gentiles quod Christus sit deus*, PG 48, 813-838 ; Maxime de Turin, *Sermons*, A. MUTZENBECHER (éd.), Turnhout, CCL 23, 1962 ; Porfyrius, *Carmina* : G. POLARA (éd.), Publilio Optaziano Profirio, *Carmi*, Torino, 1973, 2 vol. [rééd. 2004, 1 vol.] ; *Panegyricus Constantino Augusto dictus*, PL 19, 395-431 ; Publilii Optatiani Porfyrii Carmina, L. MUELLER (éd.), Leipzig, 1877, [rééd. E. KLUGE, Leipzig, 1926] ; Paulin de Nole, *Carmina*, G. HARTEL (éd.), CSEL 30, 1894 ; Paulin de Nole, *Epistulae*, W. HARTEL (éd.), CSEL 29, 1894 [rééd. M. KAMPTNER, 1999], trad. angl. P.G. WALSH, Paulinus of Nola, *Letters*, Westminster, 1966-1967, 2 vol. ; Prudence, *Poèmes*, M. LAVARENNE, (éd.), Paris, CUF, 4 vol., 1944-1963 ; Prudence, *Apotheosis*, M. LAVARENNE, (éd.), Paris, CUF, t. 2, 1945 [réimpr. 1961] ; Prudence, *Cathemerinon*, M. LAVARENNE, (éd.), Paris, CUF, t. 1, 1944 [réimpr. 1972] ; Prudence, *Contra Symmachum*, M. LAVARENNE, (éd.), Paris, CUF, t. 3, 1948 [rééd. J.L. CHARLET, 1992] ; Prudence, *Peristephanon*, M. LAVARENNE, (éd.), Paris, CUF, t. 4, 1951 [réimpr. 1963].

<sup>28</sup> P. BROWN, *The world of Late Antiquity AD 150-750*, London, 1971. Voir aussi H.I. MARROU., *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*, Paris, 1985.

<sup>29</sup> Cela revient à détraquer la thèse ancienne d'E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 1776-1788.

superposer systématiquement deux échantillonnages : le temps long à l'espace court ; ainsi l'Afrique et l'Italie font-elles l'objet d'études particulières à caractère monographique<sup>30</sup>. Cela étant, P. Brown a proposé un élargissement de son paradigme, admettant que les frontières culturelles et sociales étaient poreuses dans l'Antiquité tardive ; il invitait alors les historiens à abandonner les grilles de lecture qui tendaient à découper des aires culturelles artificielles et hermétiques, en d'autres termes à : « renoncer à fonder le modèle des relations entre l'Est et l'Ouest sur l'hypothèse d'une profonde altérité<sup>31</sup> ». En ce sens, le paradigme suggéré était celui d'une autre superposition, celle du local et de l'universel, des pratiques et idées, mais selon des critères objectifs ; ainsi l'étude de Ph. Blaudeau (2012) sur la géo-ecclésiologie qui relie Rome à Alexandrie et Constantinople, celle de C. Rapp (2005) sur l'épiscopat tardif, du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle qui étend celle de R. Lizzi (1987) sur l'épiscopat oriental des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles<sup>32</sup>. C'est dans cette perspective que s'intègre la présente étude qui considère, au-delà du constat, le dialogue entre l'idéologie du pouvoir et ses applications locales ou régionales pour dégager les structures discursives et les enjeux différenciés de leur application.

Par ailleurs, depuis les dix dernières années, la dynamique de la recherche va vers l'abandon des distinctions canoniques entre autorités 'religieuses' et 'laïques', lesquelles seraient tantôt en conflit, tantôt en collaboration<sup>33</sup> ; cette distinction procède en partie de projections contemporaines et de la confusion entre les notions d'autorité et de pouvoir qui n'est plus satisfaisante. L'ouvrage de C. Rapp (2005) sur la nature du *leadership* chrétien, en particulier épiscopal, fait un sort à la dichotomie laïque-religieux et à ses itérations dans la recherche scientifique<sup>34</sup>. Aussi, convient-il, dans la même dynamique, de penser d'abord les

---

<sup>30</sup> Pour exemples : C. LEPALLEY, *Aspects de l'Afrique romaine. Les cités, la vie rurale, le Christianisme*, Bari, 2001, pp. 11-17 ; *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire. La permanence d'une civilisation municipale*, Paris, 2 vol., 1979-1981 ; T. KOTULA, « Julien Auguste et l'aristocratie municipale d'Afrique », *AntAfr* 30, 1994, pp. 271-277 ; C. SOTINEL, « Le recrutement des évêques en Italie aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Essai d'enquête prosopographique », dans *Vescovi e pastori in epoca teodosiana, XXV Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 8-11 maggio 1996)*, Roma, 1997, pp. 193-204 ; C. SOTINEL, « Les évêques italiens dans la société de l'Antiquité tardive : l'émergence d'une nouvelle élite ? », dans R. LIZZI TESTA (éd.), *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica*, Roma, 2006, pp. 377-404 ; M. GHILARDI - CH. GODDARD - P. PORENA (éds), *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV<sup>e</sup> - VI<sup>e</sup> siècle) : institutions, économie, société, culture et religion*, Rome, 2006.

<sup>31</sup> P. BROWN, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1982, p. 123.

<sup>32</sup> PH. BLAUDEAU, *Le Siège de Rome et l'Orient (448-536) : étude géo-ecclésiologique*, Rome, 2012 ; RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 2005 ; R. LIZZI, *Il potere episcopale nell'Oriente Romano, Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec.d.C.)*, Roma, 1987.

<sup>33</sup> G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, 1996, avait déjà pointé les effets pervers de cette distinction ; de même : C. LEPALLEY, « Conférence de M. Claude Lepelley : Recherches sur le paganisme au temps de l'empire chrétien », Paris, École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. *Annuaire* 109, 2000-2001, pp. 339-344 : 342, souligne « la volonté de Pietri de ne jamais isoler l'histoire ecclésiastique de l'histoire générale ». En effet, les chrétiens sont des Romains, mais les Romains ne sont pas nécessairement des chrétiens. Le vivre-ensemble fait que les religions sont plus diffuses ; p. 343 : « Au vrai, notre ambition fut de rompre avec une dichotomie regrettable qui, en France en particulier, a séparé les spécialistes du Bas-Empire « profane » (ainsi A. Piganiol et A. Chastagnol) des historiens du christianisme, chacun œuvrant dans son domaine comme s'il s'agissait d'un univers presque totalement distinct de l'autre ».

<sup>34</sup> RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity*, 2005.

notions d'autorité et de pouvoir dans leur valeur intrinsèque et non selon des contours conceptuels opposant de façon systématique le laïque et le religieux. Une base préalable pour analyser l'autorité et le pouvoir pourrait être la suivante : le pouvoir est un commandement pragmatique : il correspond à l'application pratique d'un office (impérial, épiscopal, militaire etc.) et relève donc de l'agir ; l'autorité est la légitimité qui confère l'accès à cet office et à son occupation. Pour le sujet qui nous occupe, ce sont les facteurs légitimants du pouvoir qu'il convient de définir. Aussi, penser et construire l'autorité dans les textes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, revient-il à penser et construire les comportements. Or, la légitimité est mesurée à l'aune de la fonction remplie, autrement dit, de la façon dont le pouvoir est exercé. C'est pourquoi le discours sur l'autorité est, dans le même temps, un discours sur le pouvoir. Affirmer une autorité revient à revendiquer un pouvoir et, symétriquement, revendiquer un pouvoir nécessite d'affirmer une autorité. Pour ce faire, des stratégies différentes sont élaborées et sollicitées dans les textes, parmi lesquelles, celle de tenir un discours qui associe l'empereur et la croix. Cette stratégie est assez récurrente dans les sources pour être appréhendée en tant que thème de recherche autonome, un thème peu exploré jusqu'à maintenant.

Il reste à expliquer pourquoi il est possible pour l'historien de mener de telles investigations à la lumière de la recherche actuelle, avant d'aborder la question du comment. Force est de constater en premier lieu que les études qui intéressent l'autorité dans l'Antiquité tardive et celles qui considèrent la croix ne se rencontrent que rarement.

La croix a été envisagée par le commentateur moderne selon des critères et des enjeux inégaux. Beaucoup ont cherché, et tentent encore, d'y voir des indicateurs objectifs de la politique impériale ou des sentiments chrétiens de la part de l'empereur<sup>35</sup>. De ce point de vue,

---

<sup>35</sup> T.G. ELLIOT, « Constantine's Conversion: do we really need it ? », *Phoenix* 41, 1987, pp. 420-438 ; « Constantine's Early Religious Development », *JRH* 15, 1988-1989, pp. 283-291 ; « 'Constantine's Conversion' Revisited », *AHBull.* 6, 1992, pp. 59-62 ; *The Christianity of Constantine the Great*, Scranton (PA), 1996 ; P. MARAVAL, *Constantin le Grand*, Paris, 2011, p. 87 : « Le 'tournant' constantinien, son choix du christianisme, est bien à dater de ce moment-là » ; la tentative de trouver dans le discours de Lactance les preuves de la 'conversion' de Constantin n'est pas non plus satisfaisante : H. SINGOR, « The *labarum*, shield blazons and Constantine's *Caeleste Signum* », dans L. BLOIS (éd.), *The representation and perception of Roman imperial power*, Amsterdam, 2003, pp. 481-500 : 485 : l'auteur n'a aucun doute sur une conversion en 312, voire en 311 ; G. NAUROY, « Constantin au pont Milvius ou la naissance d'un mythe », *Mémoires de l'Académie nationale de Metz*, 2008, pp. 277-314 : 277 : « Vous savez sans doute que Constantin est le premier empereur romain à s'être converti au christianisme, peut-être savez-vous qu'à la veille d'une bataille décisive il a vu en songe le signe de la Croix, qu'il a fait graver sur les étendards de ses soldats » ; H.A. POHLSANDER, *The emperor Constantine*, London - New York, 1996, p. 28 : « Constantine had become the founder of a Christian Empire » ; H.A. DRAKE, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore - London, 2000, p. 184 : « la véritable question n'est pas ce qu'a vu Constantin, mais ce qu'il en a fait » ; P. VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, 2007, p. 223 : « C'est par le seul Constantin que l'histoire universelle a basculé, parce que Constantin fut un révolutionnaire mû par une grande utopie et persuadé qu'un rôle immense lui était réservé dans l'économie millénaire du Salut » ; G. BONAMENTE, « Eusebio, Storia Ecclesiastica IX 9 e la versione cristiana del trionfo di Costantino nel 312 », dans L. GASPERINI (éd.), *Scritti sul mondo antico in*

les staurophanies de 312 ont été analysées pour ce qu'elles pourraient apporter sur ladite 'conversion' de Constantin (306-337), alors que celles qui concernent Constance (337-361) ou Julien (361-363) ont été considérées comme anecdotiques ou légendaires et donc, curieusement, peu dignes d'intérêt<sup>36</sup>. Dans le cas de la découverte de la relique de la croix, de savantes analyses ont permis d'identifier les étapes de la construction du discours<sup>37</sup>; d'autres ont tenté d'examiner le rôle du pouvoir impérial dans la recherche et le développement du culte des reliques<sup>38</sup>. Enfin, on s'est intéressé à la figure de l'impératrice Hélène comme

*memoria di Fulvio Grosso*, Roma, 1981, pp. 55-76 ; F. PASCHOUD, « Ancora sul rifiuto di Costantino di salire al Campidoglio », dans G. BONAMENTE - F. FUSCO (éds), *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, 2 vol., Macerata, 1992-1993, II, pp. 737-748 ; G. FOWDEN, « The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and Their Influence », *JRS* 84 (1994) 146-70 ; A. VECCHIO, « Alla ricerca delle cause della conversione di Costantino: realtà e convenzioni letterarie (306-312 d.C.) », *Salesianum* 60, 1998, pp. 97-123 ; R. VAN DAM, « The Many Conversions of the Emperor Constantine », dans K. MILLS - A. GRAFTON (éds), *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Rochester, 2003, pp. 127-151 ; R. TURCAN, *Constantin et son temps : le baptême ou la pourpre ?*, Dijon, 2006, p. 134, prête à Constantin des sentiments religieux : « J'irais même jusqu'à dire que Constantin songeait à son Dieu lorsqu'il paraissait honorer Apollon dans les Gaules » ; M. WALLRAFF, « Da Milano a Nicea. Considerazioni sulla politica ecclesiastica di Costantino », dans A. MARCONE - U. ROBERTO - I. TANTILLO (éds), *Tolleranza religiosa in età tardoantica. Atti delle Giornate di studio sull'età tardoantica Roma (26-27 maggio 2013)*, Cassino, 2014, pp. 81-96 : l'auteur remet en cause l'intérêt de parler de 'conversion' ; M. RIZZI, *Hadrian and the Christians*, Berlin - New York, 2010, conclusions, pp. 141-151 : l'installation de l'autorité épiscopale sur la cité commence au moins dès l'époque d'Hadrien, de même que l'Église dans une période propice au développement du christianisme. Constantine ne serait pas le héros d'un « watershed » mais l'héritier involontaire d'une innovation politico-théologique qui le précède de deux siècles.

<sup>36</sup> J. VOGT, « Berichte über Kreuzerscheinungen aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 9, 1949, pp. 593-606, qui a déjà brièvement émis l'hypothèse d'une utilisation de la croix dans le cadre du conflit avec Césarée : J.-W. DRIJVERS, « The Power of the Cross : Celestial Cross Appearances in the Fourth Century », dans A. CAIN - N.E. LENSKI (éds), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham, 2007, pp. 237-248 ; J.W. DRIJVERS, « Promoting Jerusalem : Cyril and the True Cross », dans J.W. D. - J.W. WATT (éds), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leiden, 1999, pp. 79-96 ; O. IRSHAI, « Cyril of Jerusalem : The Apparition of the Cross and the Jews », dans O. LIMOR - G. STROUMSA (éds), *Contra Iudaeos : Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen, 1996, pp. 85-104 ; J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1965, pp. 79-81 ; F. BLANCHETIERE, « Julien Philhellène, Philosémite, Antichrétien : l'affaire du Temple de Jérusalem (363) », *Journal of Jewish Studies of London* 31, 1980, pp. 61-81 : 80 ; P. RENUCCI, *Les idées politiques et le gouvernement de l'empereur Julien*, Bruxelles, 2000, p. 507.

<sup>37</sup> A. FROLOW, *La Relique de la Vraie Croix, recherches sur le développement d'un culte*, Paris, 1961 ; *Les reliquaires de la Vraie Croix*, Paris, 1965 ; S. BERGEHAMMAR, *How the Holy Cross was found From Event to Medieval Legend*, Stockholm, 1991 ; J. W. DRIJVERS, *Helena Augusta, The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden, 1992 ; *The Finding of the True Cross. The Judas Kyriakos Legend in Syriac. Introduction Text and Translation*, CSCO 565, Subsidia 93, Louvain, 1997.

<sup>38</sup> J. STRAUBINGER, *Die Kreuzauffindungslegende*, Paderborn, 1912 ; J. MAURICE, *Sainte Hélène*, Paris, 1930 ; H. H. LAUER, *Kaiserin H. Leben u. Legende*, München 1967 ; E. RAMP, *Die Legende vom Hl. Kreuz - ihre Bedeutung u. ihr geschichtl. Hintergrund*, Winterthurer Jahrbuch, 1969 ; B. BAGATTI - E. TESTA, *Il Golgotha e la croce, Ricerche Storico-archeologiche*, Jerusalem, 1978 ; E.D. HUNT, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, Oxford, 1982 ; H.A. POHLSANDER, *Helena: Empress and Saint*, Chicago, 1996 ; B. BAERT, *A Heritage Of Holy Wood : The Legend Of The True Cross In Text And Image*, Leiden, 2004 ; E. BOZOKI, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Paris, 2006 ; E. FERRI, *Elena, Costantino e la croce*, Milano, 2010 ; M. BOJCOV, « Der heilige Kranz und der Heilige Pferdezaum des Kaisers Konstantin und des Bischofs Ambrosius », *Frümittelalterliche Studien* 42, 2008, pp. 1-69 ; FROLOW, *La Relique de la Vraie Croix*, 1961.

parangon de la piété féminine pour les impératrices du V<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup>. Ces études, qui considèrent souvent les associations ‘empereur-croix’ indépendamment les unes des autres, omettent cependant d’en examiner plusieurs dimensions : les qualités d’intercession et d’initiation dont les acteurs qui environnent les figures du pouvoir sont pourvus dans les textes, celles du corps des chrétiens, des moines, des prêtres et des évêques. Parallèlement, les historiens de l’art se sont intéressés à ce qu’on a appelé « le triomphe de la croix »<sup>40</sup>. Parmi ces chercheurs, E. Dinkler (1970) est le chef de file de savantes études sur la croix, l’iconographie, le symbole et la théologie du signe<sup>41</sup>. Après lui, la synthèse de P. Skubiszewski (2002) récapitule l’usage de la croix dans le premier art chrétien, mais on regrette qu’il polarise son analyse sur la rhétorique militaire en dépit du sens théologique du signe<sup>42</sup>. Il a été mis en évidence que la croix se diffuse largement à partir du milieu du IV<sup>e</sup> siècle et que le Christ lui est associé dans les représentations à partir du V<sup>e</sup> siècle. Du côté des textes littéraires, nous devons à Jean-Marc Prieur plusieurs études sur la croix dans la littérature chrétienne des premiers siècles, mais ses travaux s’achèvent à l’aube du IV<sup>e</sup> siècle, sans qu’il n’y ait été donné suite<sup>43</sup>. En outre, le travail des numismates a apporté un formidable recensement des monnaies tardives<sup>44</sup>. En somme, aucune étude complète n’est encore disponible à ce jour, permettant de

---

<sup>39</sup> J.W. DRIJVERS, « Helena Augusta : exemplary christian empress », *SP* 24, 1993, pp. 85-90 ; F. THELAMON, « Un modèle féminin chez les historiens de l’Église du IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle : la souveraine chrétienne », dans P.G. DELAGE (éd.), *Les Pères de l’Église et les femmes*, Royan, 2003, pp.313-325 ; PH. BLAUDEAU, « Les Augustae garantes de la continuité de la politique religieuse théodosienne ? », dans DELAGE, *Les Pères de l’Église et les femmes*, 2003, pp. 368-391 ; K.G. HOLM, *Theodosian empresses : women and imperial domination in late antiquity*, New York, 2005 ; J. VALEVA, « Empresses of the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> centuries : imperial and religious iconographies », *Vyzantija* 7, pp. 67-76.

<sup>40</sup> J. DANIELOU, « Le symbolisme de la Croix cosmique », *La Maison Dieu* 75, 1963, pp. 23-36 ; « La charrue de symbole de la Croix », *RSR* 42, 1954, pp. 193-204 ; « Le signe de la Croix », *La Table ronde* 120, 1957, pp. 32-38 ; F. GERKE, *La fin de l’art antique et les débuts de l’art chrétien*, Paris, 1973 ; S.J. JERPHAGNON, « La représentation de la Croix et du Crucifix aux origines de l’art Chrétien », dans *La voix des monuments, Notes et études d’archéologie chrétienne*, Paris, 1930, pp. 138-164 ; P. MARAVAL, « La théologie politique de l’Empire chrétien », dans M.-F. BASLEZ (dir.), *Les premiers temps de l’Église*, Paris, 2004, pp. 639-645 ; « Païens, Chrétiens et dissidents : la politique impériale », dans BASLEZ, *Les premiers temps de l’Église*, 2004, pp. 646-657 ; « L’empereur Constantin aux origines des pèlerinages », dans BASLEZ, *Les premiers temps de l’Église*, 2004, pp. 658-666.

<sup>41</sup> E. DINKLER, *Lexicon der christlichen Ikonographie, s.v. ‘Kreuz’*, 1970, col. 562-590 ; « Kreuzzeichen und Kreuz, Tau,, Chi und stauros », *Münster, JbAC* 5, 1962, pp. 94-110. À sa suite : S. HEID, *Kreuz, Jerusalem, Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie*, Münster, *JbAC* 31, 2001 ; N. LALIBERTE - E.N. WEST, *History of the Cross*, New York - London, 1960.

<sup>42</sup> SKUBISZEWSKI, *La croix dans le premier art chrétien*, 2002, pp. 23-25 ; GRABAR, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, 1979, p. 214.

<sup>43</sup> J.-M. PRIEUR, *La croix chez les Pères (du II<sup>e</sup> au début du IV<sup>e</sup> siècle)*, Strasbourg, 2007 ; E. CUVILLIER, « La Croix chez Marc : approche exégétique et théologique », dans J.-M. PRIEUR (éd.), *La Croix : représentations Théologiques et Symboliques*, pp. 25-37.

<sup>44</sup> R.M. ALFÖLDI, « Die Constantinische Goldprägung », *RN* 6, 1963, pp. 180-184 ; L. TRAVAINI, « La croce sulle monete da Costantino alla fine del Medioevo », dans B. ULIANICH (dir.), *La Croce. Iconografia e interpretazione (secoli I-inizio XVI)*, Napoli, 2007 (3 vol.), 2, pp. 7-40 ; P. BASTIEN, *Le monnayage de Magnence (350-353)*, 1964 ; « Le début du monnayage de Constantin Auguste à l’atelier de Lyon », *RN* 19, 1977, pp. 62-67 ; *Monnaie et Donativa en Bas-Empire*, Wetteren, 1988 ; « Les multiples d’or, de l’avènement de Dioclétien à la mort de Constantin. Essai de classement métrologiques », *RN* 14, 1972, pp. 49-82 ; C. BRENOT,



récapituler en un seul *opus* la thématique des associations ‘empereur-croix’, dont beaucoup sont, par ailleurs, ignorées du commentateur moderne.

La présente étude s’inscrit donc dans la dynamique de recherche des dix dernières années qui voit fleurir les analyses sur l’autorité ecclésiastique ; l’accent est mis sur les stratégies épiscopales de légitimation. Ainsi, les analyses réunies autour de J.W. Drijvers et J.W. Watt (1999) ont permis de montrer que les discours sur l’autorité épiscopale ou monacale n’étaient pas nécessairement offensifs et pouvaient solliciter des stratégies tout à fait diverses, dont les finalités étaient parfois mêmes contradictoires<sup>45</sup>. Des travaux plus récents ont confirmé ces résultats et se poursuivent, d’abord pour compléter la liste des stratégies de compétition et des espaces de contestation, entre les ecclésiastiques et l’empereur. Ainsi, après son volume sur l’intolérance développée avec la fonction épiscopale (2000)<sup>46</sup>, H.A. Drake poursuit ses recherches sur la manipulation de la violence (2011), en particulier celle des martyrs, afin de montrer que celle-ci est le sous-produit d’une lutte entre les empereurs et les évêques pour contrôler l’accès au divin<sup>47</sup>. P. Van Nuffelen (2010-2012) s’est intéressé quant à lui à la cérémonie comme espace de contestation et de compétition, en particulier dans les relations entre les autorités impériale et épiscopale<sup>48</sup>. K. Sessa (2012) s’est intéressé à l’emprise de l’Eglise sur la sphère privée<sup>49</sup>. Dans le même temps, les résultats de R. Flower (2013) sur les invectives d’Athanasie d’Alexandrie, Hilaire de Poitiers, et Lucifer de Cagliari contre Constance, aboutissent à des conclusions similaires : cette tactique de l’invective, plus offensive, a semble-t-il participé à la formation de la pensée politique, mais

« A propos des monnaies au chrisme de Magnence », dans *Institutions, société et vie politique dans l’empire romain au IV<sup>e</sup> siècle après J.C., Actes de la table ronde autour de l’œuvre d’André Chastagnol (Paris, 20-21 janvier 1989)*, Rome, 1992, pp. 183-191 ; « De Magnence à Maxime et Flavius Victor : remarques à propos des monnaies au chrisme », *RN* 152, 1997, pp. 73-80.

<sup>45</sup> J.W. DRIJVERS - J.W. WATT, (éds), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, Leiden, 1999. Ce volume collectif montre que les textes chrétiens de l’Antiquité tardive et du Haut- Moyen-Âge sont élaborés de façon à promouvoir une autorité de nature spirituelle. Les stratégies sont diverses : discours sur les reliques, vies de saints, panégyriques de saints. Les conclusions ont mené à percevoir ces textes comme des spécimens rhétoriques destinés à promouvoir l’orthodoxie, à définir l’hérésie.

<sup>46</sup> DRAKE, *Constantine and the Bishops*, 2000, réfute l’idée qu’il existe une intolérance inhérente au christianisme, mais que celle-ci est essentiellement liée à l’institutionnalisation du culte et au rôle politique de l’évêque à partir de Constantin.

<sup>47</sup> H.A. DRAKE, « Intolerance, Religious Violence, and Political Legitimacy in Late Antiquity », *Journal of the American Academy of Religion* 79-1, 2011, p. 193.

<sup>48</sup> P. VAN NUFFELEN, « Beyond Bureaucracy. Ritual Mediation in Late Antiquity », dans M. KITTS - B. SCHNEIDMÜLLER - G. SCHWEDLER - E. TOUNTA - H. KULKE - U. SKODA (éds), *Ritual dynamics and the science of ritual, State, Power, and violence*, Wiesbaden, 2010, pp. 231-246 : 232-233 : pour l’auteur, le rituel doit être lu comme l’occasion de créer des « channels of communication and not as an exercise of power » ; P. VAN NUFFELEN, « Playing the Ritual Game in Constantinople (379-457) », dans L. GRIG - G. KELLY (éds), *Two Romes Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Oxford, 2012, pp. 183-200.

<sup>49</sup> K. SESSA, *The Formation of papal Authority in Late Antique Italy : Roman Bishops and the Domestic Sphere*, Cambridge - New York, 2012, met l’accent sur l’emprise de l’évêque dans la sphère domestique (mariage, esclavage) et sur l’affirmation de leur autorité parallèlement à celle des élites civiques traditionnelles.

en tant que littérature transgressive, à l'opposé du panégyrique<sup>50</sup>. D'autres savants ont préféré focaliser sur des tactiques plus pragmatiques, liées à l'exercice de la charge épiscopale au quotidien, c'est-à-dire localement. C. Humfress (2007) a pu montrer que l'institutionnalisation du christianisme et la définition de l'orthodoxie pouvaient s'appuyer sur le socle de normes juridiques, auxquelles les ecclésiastiques et des polémistes chrétiens se référaient volontiers dans leurs discours<sup>51</sup>. Peu après, le volume d'études réunies par F. Morenzoni (2013) a permis d'analyser le prêche comme un support pour émettre un discours politique, ou sur le politique, afin de saisir et de manipuler l'opinion publique<sup>52</sup>. Enfin, l'étude récente de G.E. Demacopoulos (2013) sur la manipulation de la figure de l'apôtre Pierre par l'évêque de Rome semble concilier les approches de stratégies « théoriques » et « pragmatiques », pour aboutir à des conclusions tout à fait originales<sup>53</sup>. D'abord, l'auteur remet en cause l'interprétation majoritaire d'une fatalité de la montée en puissance papale à partir de l'Antiquité tardive. Il montre en effet que la manipulation pétrinienne n'est ni monolithique ni exclusive, mais encore qu'elle ne constitue pas nécessairement la base de revendications de type conflictuel. Ses travaux montrent que la sollicitation récurrente d'un seul motif dans les textes, celui de la figure de l'apôtre, révèle des préoccupations plus complexes, qui ne ressortissent pas seulement à des affrontements ou à des conflits de puissance. De fait, les analyses réunies par A. Fear, J.F. Urbiña et M.M. Sanchez (2013) montrent que les crises et leur résolution sont des stratégies déployées par les évêques eux-mêmes<sup>54</sup>. De ce point de vue, celles de G.D. Dunn (2015) révèlent que les contrastes sont forts entre l'autorité réclamée, l'autorité prétendue et l'autorité réelle<sup>55</sup>.

Ces conclusions ouvrent sur la perspective d'analyses plus complexes, qui ne seraient pas focalisées sur des espaces, des genres littéraires ou des individus-types, mais sur la récurrence d'un même motif dans les discours d'auteurs qui pensent l'autorité. Cette démarche rend possible la mise en valeur de particularités contextuelles, factuelles et

---

<sup>50</sup> R. FLOWER, *Emperors and Bishops in Late Roman Invective*, Cambridge - New York, 2013. On retiendra que l'image du tyran y est dessinée selon les critères de l'orthodoxie.

<sup>51</sup> C. HUMFRESS, *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*, Oxford, 2007.

<sup>52</sup> F. MORENZONI (éd.), *Preaching and Political Society ; From Late Antiquity to the End of the Middle Ages / Depuis l'Antiquité tardive jusqu'à la fin du Moyen Âge*, Turnhout, 2013.

<sup>53</sup> G.E. DEMACOPOULOS, *The Invention of Peter. Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*, Philadelphia, 2013.

<sup>54</sup> A. FEAR - J.F. URBIÑA - M.M. SANCHEZ (éds), *The Role of the Bishop in Late Antiquity. Conflict and Compromise*, Bloomsbury, 2013.

<sup>55</sup> G.D. DUNN (éd), *The Bishop of Rome in Late Antiquity*, Farnham, 2015 : l'autorité théoriquement réclamée et prétendue par l'évêque de Rome, et celle qu'il devait avoir réellement ; J. MOORHEAD, *The Popes and the Church of Rome in Late Antiquity*, London - New York, 2015, montre que l'évêque de Rome a la même fonction que les autres métropolitains avec un rayonnement régional (sermons, baptêmes etc.) ; pour LIZZI, *Il potere episcopale nell'Oriente Romano*, Roma, 1987, p. 8, on peut confronter une « typologie de l'évêque idéal » (« tipologia del vescovo ideale ») au rôle réellement exercé dans la société.

individuelles, qui n'apparaissent pas autrement<sup>56</sup>. En considérant le discours des auteurs pour ce qu'ils apportent ou pourraient apporter à l'autorité, personnelle et collective, la présente étude amène à reconsidérer les textes, non plus comme des sources primaires de l'histoire événementielle, ni comme des témoignages objectifs sur l'idéologie du pouvoir impérial, mais comme une réserve de données sur l'idéologie chrétienne de l'autorité qui s'est forgée et sur son dialogue avec le pouvoir concret.

Le plan de la présente étude est établi sur une double typologie qui procède des auteurs anciens : celle des empereurs et celle de la croix.

Le chapitre 1 est consacré aux associations directes et conflictuelles. Les auteurs font état d'affrontements entre les empereurs païens et la croix afin d'obtenir l'exclusion des tenants du paganisme et de prouver la légitimité de la médiation chrétienne.

Le chapitre 2 concerne les associations directes et vertueuses. Les auteurs imposent leur médiation aux empereurs 'chrétiens' et tirent profit de leurs succès militaires pour réclamer leur intégration.

Enfin, le chapitre 3 est consacré aux associations indirectes et vertueuses entre l'empereur et la croix. Le signe est redistribué à des personnages transversaux, des figures de l'ascétisme, qui interagissent avec l'empereur pour la progression de la vraie foi.

Dans tous les cas, celui qui manipule la puissance de la croix est bénéficiaire de qualités prophétiques qui légitiment son inclusion politique. De ce fait, la qualité médiatrice se construit sur la concurrence entre intermédiaires ou sur l'appropriation de cette qualité par le truchement de la loi, et non sur un conflit avec l'autorité impériale. En associant l'empereur et la croix dans leurs textes, les auteurs fabriquent des interactions, des rapports relationnels, des systèmes de contact, qui, loin d'un paysage binaire, révèlent une véritable dynamique de liens politiques multiples et multiformes dans l'Antiquité tardive et non un essoufflement et une 'standardisation' de ceux-ci.

---

<sup>56</sup> VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, p. XXIV : l'auteur s'oppose à la classification classique Eusèbe, Socrate, Sozomène, Théodoret et Évagre ; p. XXVI : il faut aussi les considérer à part d'Eusèbe ; A. MARTIN, « Les continuateurs grecs d'Eusèbe de Césarée : le cas de Théodoret », *Adamantius* 16, 2010, pp. 88-100 : 90 : à propos des *HE* de Socrate, Sozomène et Théodoret, l'auteure écrit qu'elles ont longtemps formé « une sorte de trinité bien hiérarchisée, et comme s'il s'agissait quasiment d'une seule et même 'histoire', sans nullement s'interroger sur le projet propre à chacun ».

## Chapitre 1

### L'empereur et les cultes traditionnels : l'impiété à l'épreuve de la croix

« Car par le simple usage du signe de la croix,  
l'homme chasse leurs artifices<sup>57</sup> »

Dans son premier discours composé contre l'empereur Julien (361-363) au début des années 360, l'évêque Grégoire de Nazianze (330-390) résume ainsi l'origine des maux infligés aux chrétiens : « Il ne manquait plus qu'une chose : c'est qu'à l'impiété se joignît la puissance<sup>58</sup> ». Il désigne par impiété les pratiques liées aux religions traditionnelles, l'astrologie, la divination et la magie, encouragées par la puissance impériale. Dans la suite de son texte, il parodie l'échec des rituels divinatoires par l'intervention du signe de croix. Il démontre ainsi la stérilité des pratiques culturelles traditionnelles mais ne vise pas plus l'empereur que les agents de communication avec le divin. Tel est l'objectif des premiers types d'association 'empereur-croix' dans les textes des chrétiens des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles.

Les auteurs qui sollicitent les associations 'empereur-croix' pour contester les tenants du paganisme sont des chrétiens de langue grecque et latine ayant vécu sous les principats révolus d'empereurs adeptes des religions traditionnelles, mais qui rédigent leurs œuvres sous des empereurs engagés en faveur du christianisme. Trois générations de lettrés se succèdent. La première, représentée par Lactance (240/260-ap. 325) et Eusèbe de Césarée (c. 265-c. 340), est marquée par les persécutions du début du IV<sup>e</sup> siècle ; la deuxième génération, concernée par le principat de Julien (361-363), est représentée par Éphrem le Syrien (306-373), Grégoire de Nazianze (330-390), Ambroise de Milan (353-397) et Jean Chrysostome (c. 350-407) ; enfin, la troisième génération d'auteurs, composée de Sulpice Sévère (c. 363-420/5), Rufin d'Aquilée (345-410), Orose (418), Sozomène (c. 375-450), Socrate (c. 380-c. 440) et Théodoret (c. 393-460), écrit après la mort de Théodose (379-395). Au V<sup>e</sup> siècle, le motif 'empereur-croix' est mobilisé, non plus dans le but de contester un modèle païen de politique religieuse dont le retour n'est plus un danger, mais pour caractériser celui d'empereurs chrétiens.

---

<sup>57</sup> Athan., *Incarn.* 47 : Τῷ γὰρ σημεῖῳ τοῦ σταυροῦ καὶ μόνον ὁ ἄνθρωπος χρώμενος, ἀπελαύνει τούτων τὰς ἀπάτας.

<sup>58</sup> Greg.Naz., *Or.* 4, 31 : ἐν ἔτι τὸ λεῖπον ἦν, προστεθῆναι τῇ ἀσεβείᾳ καὶ δύναμιν ; D. POTTER, *Prophets and Emperors, Humans and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (MA), 1994, pp. 9-10 et 12 : pour les chrétiens, les prophéties et la mantique sont rangés dans les catégories du « sub-religieux », ce qui n'est pas approuvé par un texte. La magie est toujours perçue comme négative.

Les auteurs réunis dans la présente étude ne s'opposent pas à l'existence de sacerdoce mais aux pratiques rituelles et aux divinités adorées par ceux qui les occupent, qui font concurrence au développement de l'Église dont la licéité est reconnue au début du IV<sup>e</sup> siècle. Ils admettent en outre la nécessité pour le pouvoir impérial de communiquer avec le divin au moyen d'intermédiaires compétents, mais démentent la puissance des divinités traditionnelles et lui opposent celle du Christ par sa croix. Fondés sur des parallélismes, ces discours impliquent le déploiement d'une rhétorique du conflit, parfois contradictoire, dans laquelle la croix représente un signe de puissance symbolisant le sacrifice du Christ, la victoire sur les démons et la mort, autrement dit un signe de la volonté divine, désignant des catégories à exclure : les ministres des cultes traditionnels. L'empereur s'y trouve associé pour son implication concrète à trois niveaux dans l'approche du divin : en amont, il confère leur licéité aux rituels, participe à leur déroulement et leur donne autorité par des applications pratiques dans le domaine politique. Cela étant, l'accusation de tyrannie portée par les chrétiens contre l'empereur après sa mort relève de postures littéraires. Ce procédé d'atteinte différée est destiné à persuader le lecteur que la consultation des médiateurs traditionnels par le pouvoir central amène à l'infortune de tous les Romains.

À cette fin, les auteurs contemporains de l'empereur Constantin (306-337) reconsidèrent les critères de légitimation de l'autorité et du pouvoir impériaux épargnés dans les revendications des apologistes des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles<sup>59</sup>. Au IV<sup>e</sup> siècle, l'accusation de tyrannie demeure le moyen de contester la légitimité des actions du prince. Par tradition, elle demeure un motif sollicité pour répondre aux crises ou exprimer un désir de changement politique et social<sup>60</sup>. Le tyran est, dans l'Antiquité tardive comme à l'époque classique, un « repoussoir idéologique<sup>61</sup> » pour les penseurs de la politique impériale. L'ouvrage collectif publié sous la direction de L. Boulègue, H. Casanova-Robin et C. Lévy, paru en 2013, fait suite à celui de S. Lewis de 2006, et montre en effet la permanence des concepts cicéroniens de la tyrannie<sup>62</sup>. Celle-ci s'y définit, chez un individu, comme la révélation de dispositions

---

<sup>59</sup> H. RHEE, *Early Christian Literature. Christ and culture in the second and third centuries*, New York, 2005, pp. 49-105, 164-167 ; P. CIHOLAS, *The Omphalos and the Cross. Pagans and Christians in search of a Divine Center*, Macon, 2003 : pp. 271-272 ; C. LEPALLEY, « Païens et chrétiens devant la sacralisation du pouvoir impérial, jusqu'au refus augustinien », *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* 107, 1998, pp. 275-280 : 277.

<sup>60</sup> F. GLINISTER, « Kingship and tyranny in archaic Rome », dans S. LEWIS (éd.), *Ancient Tyranny*, Edinburgh, 2006, pp. 17-32 : part. 24-25 et 27.

<sup>61</sup> A. DAMET, « Le tyran. Des marges politiques aux marges psychologiques », dans V. AZOULAY - F. GHERCHANOC - S. LALANNE (dir.), *Le banquet de Pauline Schmitt-Pantel. Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, 2012, pp. 329-336 : 335.

<sup>62</sup> L. BOULEGUE - H. CASANOVA-ROBIN - C. LEVY (éds), *Le Tyran et sa postérité dans la littérature latine de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2013, Introduction, pp. 7-34 ; LEWIS, *Ancient Tyranny*, 2006.

naturelles à l'autocratie<sup>63</sup>. Pour la période qui nous intéresse, la contribution de V. Zarini fait la lumière sur la particularité de la conception chrétienne de la tyrannie : pour les auteurs latins tardifs, les tyrans sont d'abord des persécuteurs de chrétiens<sup>64</sup>. Il précise l'analyse de T.D. Barnes (1993) qui invitait à voir le *tyrannus* de l'Antiquité tardive comme un terme à géométrie variable, qualifiant le plus souvent les ennemis du christianisme<sup>65</sup>. La posture de l'empereur à l'égard des chrétiens devient le critère fondamental, quoiqu'inexclusif, pour juger de sa légitimité. Autrement dit, le rapport du prince à ses concitoyens et à ses dieux, c'est-à-dire sa piété, est encore le moyen de juger de ses qualités morales et politiques. F. Van Haeperen (2005) définit la *pietas* comme « le respect des devoirs traditionnels vis-à-vis de ses proches, de l'État et des dieux<sup>66</sup> » et ajoute :

« Le coupable, s'il a commis sa faute volontairement, reste inexpiable. Il ne sera toutefois pas poursuivi pour impiété ; c'est aux dieux de se venger. On observe souvent que les impies sombrent dans la folie, échouent dans toutes leurs entreprises et meurent rapidement d'une mort honteuse<sup>67</sup> ».

De la même façon, J. Scheid écrit (1985) :

« Le délit religieux consiste, pour l'individu, à violer des règles [rituelles] publiques. Est impie et inexpiable l'individu qui viole délibérément les prescriptions rituelles. [...] Seul le mépris public sanctionne toutefois cet impie et si la communauté le poursuit, c'est sur un plan profane. [...] Au dieu donc de se venger des offenses qui lui sont faites<sup>68</sup> ».

---

<sup>63</sup> Sur la longévité et la variabilité de la notion de tyrannie, de la Grèce à Rome voir : M. STAHL, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*, Stuttgart, 1987 : les Romains ont découvert l'hellénisme et la pensée politique grecque dans leur conquête de l'Orient (Platon, Aristote, Xénophon), d'où l'appropriation de la notion, l'homme porté au pouvoir par le peuple qui s'oppose à l'aristocratie (sénatoriale pour les Romains) ; voir sur ce point l'ensemble des études réunies dans l'ouvrage de K. A. MORGAN (éd.), *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, Austin, 2003 : y sont analysées les expériences de la tyrannie dans les cités grecques et en particulier ce que Platon et Aristote ont défini comme « tyrannie du peuple », à savoir la promotion d'un chef en dépit du pouvoir des *aristoi*. Pour le cas de Xénophon, voir en particulier : A. GAILE-IRBE, *Réformer la tyrannie : étude du Hiéron de Xénophon*, thèse dirigée par L. PERNOT, soutenue le 5 novembre 2011 à l'Université de Strasbourg, p. 100 ; A. DUPLOUY, « Pouvoir ou prestige ? Apports et limites de l'histoire politique à la définition des élites grecques », *RBPh* 83, 2005, pp. 5-23 : 19-20 : le βασιλεύς n'est pas systématiquement considéré comme un tyran bien qu'il exerce le pouvoir seul en théorie. La tyrannie se définit davantage pour ses connotations négatives face à l'idéalisation de la monarchie et de la démocratie.

<sup>64</sup> V. ZARINI, « La figure du tyran dans la poésie latine de l'Antiquité tardive », dans BOULEGUE - CASANOVA-ROBIN - LEVY, *Le Tyran et sa postérité*, 2013, pp. 203-221.

<sup>65</sup> T.D. BARNES, « Oppressor, Persecutor, Usurper: The meaning of 'tyrannus' in the fourth century », dans G. BONAMENTE (éd.), *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense (Barcelone)*, Bari, 1993, pp. 53-65 : il concerne les usurpateurs sans succès, les rivaux défaits d'empereurs en place, les individus aux comportements injustes et cruels envers leurs concitoyens, puis par extension, ceux qui s'adonnent à la magie et au sacrifice, ainsi que les fonctionnaires qui exercent une pression sur les chrétiens.

<sup>66</sup> F. VAN HAEPEREN, « L'impunité, une caractéristique des 'mauvais' empereurs », *Folia Electronica Classica* 10, 2005 = <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/10/impiete.htm>.

<sup>67</sup> VAN HAEPEREN, *L'impunité, une caractéristique des « mauvais » empereurs*, 2005.

<sup>68</sup> J. SCHEID, *Religion et piété à Rome*, Paris, 1985, p. 23.

Ce schéma canonique fait place, aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, aux associations ‘empereur-croix’, pour démontrer l’impéritie des dieux et des tenants du paganisme. Il suffit pour les auteurs de mettre en échec par la croix toute entreprise des dirigeants, politique ou culturelle, perçue comme la tentative impie de faire taire la vérité du christianisme. De fait, dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles - actes apocryphes, apologies, actes des martyrs - le christianisme s’est défini comme la vraie religion face à l’erreur du paganisme et il continue de le faire dans l’Antiquité tardive. Dans les apologies, le christianisme est présenté comme la vraie philosophie ; dans les actes apocryphes, le pouvoir de Dieu ne s’exprime plus à travers les idoles, mais des médiateurs, des hommes divins ; dans les actes des martyrs enfin, le christianisme est la vraie piété par imitation du Christ<sup>69</sup>. Aussi, pour les auteurs ici considérés, l’insuccès des persécutions est-il assimilé à un échec de la guerre contre la vérité. Cette mise en échec par la croix aboutit invariablement à la mort, prématurée et infamante, des princes illégitimes. Des traits communs se rencontrent chez les auteurs et dans l’armature dialectique de leurs discours. Or les auteurs chrétiens s’adressent à un public lettré composite ; aussi le rapport des empereurs païens au christianisme et à ses adeptes ne saurait-il constituer un critère pertinent de légitimité pour maintenir l’autorité et le pouvoir. La solution est alors de l’intégrer à l’arsenal rhétorique classique, autrement dit de le compter parmi les erreurs topiques des tyrans.

Chaque association ‘empereur-croix’ implique le chef de l’Empire, directement ou indirectement, dans la vaine tentative de faire taire la vérité du christianisme par la pratique de sacrifices, la crucifixion de chrétiens, les invectives ou la reconstruction du Temple de Jérusalem. Les événements relatés se résolvent invariablement par la victoire du Christ et de ses adeptes dont la croix est l’agent puissamment efficace, tracé du doigt de la main ou au moyen de staurophanies hiérosopiques et célestes. Ces associations ‘empereur-croix’ sont assez récurrentes dans les textes pour être considérées comme des stratégies d’exclusion des médiateurs traditionnels.

---

<sup>69</sup> RHEE, *Early Christian Literature*, 2005, pp. 49-105.

### 1.1. La révélation du « monstre » : l'empereur persécuteur, le signe de croix et l'échec des rites traditionnels

L'archétype de l'empereur tyrannique tel que l'a analysé J. Scheid (1984) à partir des textes classiques, est fabriqué au moyen de codes relevant de représentations mentales ; une liste des défauts *standard* est imputée aux tyrans, comme la démesure et l'absence de morale dans la vie privée et publique<sup>70</sup>. Dans le même temps, J. Scheid invite à voir dans l'histoire archétypale du mauvais prince un développement spatio-temporel en trois phases successives : le « bon début » de la vie publique ; la « révélation du monstre », soudaine et itérée par des crimes contre les dieux, le Sénat et le peuple romain ; enfin la « passion », caractérisée par une destitution de la fonction impériale et une mise au ban physique, suivie de mort<sup>71</sup>. Cette construction rhétorique, dont le dessein est d'exutérer des injustices révolues, de prévenir leur retour, et d'inciter à des aménagements compensatoires, se trouve encore sollicitée aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles par des auteurs chrétiens à l'encontre d'empereurs 'païens persécuteurs'. Le crime religieux, ou l'impiété, devient alors un principe majeur de classification des bons et des mauvais chefs. Pour le prince, le crime religieux est perpétré dans l'exercice du pouvoir ; en d'autres termes, il est visible dans les manifestations politiques de son état religieux. Les mesures politiques prises à l'encontre des chrétiens sont entendues comme des offenses contre leur Dieu et le Christ, représenté par la croix. Dans les textes des chrétiens, la redistribution de l'identité des 'vraies divinités' implique conséquemment un détournement du crime d'impiété. Pour les auteurs qui s'y appliquent, de nouvelles stratégies sont convoquées, afin de convaincre que le zèle religieux de l'empereur auprès des divinités traditionnelles constitue *a contrario* un crime de lèse-majesté à l'encontre des vrais dieux. En termes précis, les auteurs chrétiens cherchent à montrer que l'impiété réside non plus dans le manquement aux pratiques cultuelles traditionnellement attachées à la fonction impériale (sacrifices sanglants et pratiques divinatoires), mais précisément dans le zèle porté à s'impliquer dans lesdites pratiques, ainsi que dans les mesures qui leurs sont supposées consécutives (assiduité dans l'adoration des divinités païennes et persécution des chrétiens). Appliquée à la fabrication littéraire de la figure du tyran, cette démonstration nécessite un renversement des représentations. À cette fin, des auteurs chrétiens ont sollicité les associations 'empereur-

---

<sup>70</sup> Voir après lui : F. PINA POLO, « The Tyrant must die. Preventive Tyrannicide In Roman Political Thought », dans F.M. SIMON - F.P.P. - J. REMESAL RODRIGUEZ (éds), *Repúblicas y ciudadanos : modelos de participación cívica en el mundo antiguo*, Barcelona, 2006, p. 73 ; la liste en est encore donnée par I. COGITORE, « Des tyrans 'de papier' dans les Controverses transmises par Sénèque le Père ? », dans BOULEGUE - CASANOVA-ROBIN - LEVY, *Le Tyran et sa postérité*, 2013, pp. 161-186 ; S. ROUX, « Entre mythe et tragédie : l'origine de la tyrannie selon Platon », *REG* 114, 2001, pp. 140-159 : 140 ; E. CIZEK, *Structures et idéologie dans Les Vies des douze Césars de Suétone*, Paris, 1977, pp. 146-155.

<sup>71</sup> J. SCHEID, « La mort du tyran. Chronique de quelques morts programmées », dans Y. THOMAS (éd.), *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde de Rome (9- 11 novembre 1982)*, Rome, 1984, pp. 177-193 : 177-179.



croix' à chaque étape du développement du tyran, du « bon début », jusqu'à sa « passion ». Si le « bon début » est altéré par des accusations de feinte et de dissimulation, les auteurs ici considérés font la part belle à la seconde période, que J. Scheid désigne par les termes de « révélation du monstre », à savoir l'événement séminal qui fait chuter l'empereur dans la tyrannie. Les médiateurs sont alors désignés comme les artisans de leur perte.

La présente partie réunit des auteurs latins, Lactance (240/260-ap. 325) et Prudence (348-c. 404/410) et de langue grecque, Grégoire de Nazianze (c. 330-390), Sozomène (c. 375-450) et Théodoret de Cyr (c. 393-460). Tous mettent en scène le *turning point* par lequel l'empereur, dominé par le discours des médiateurs, se transforme, après une expérience personnelle, en tyran persécuteur sur la scène politique. La « révélation du monstre » est présentée comme un état consécutif à l'échec de processus divinatoires impliquant l'empereur. Chaque tentative du devin d'entrer en communication avec le divin est mise en échec par l'intervention intempestive du signe de croix. Le 'signe', tel que l'a convenablement défini E. Ortiguès (1962), est « un événement sensible qui renvoie à quelque chose d'un autre ordre que soi. Il implique donc une différence entre deux ordres de rapports : les rapports signifiants sensibles et les rapports signifiés intelligibles<sup>72</sup> ». Qu'il soit gestuel et apotropaïque ou image dessinée dans les entrailles sacrificielles, le signe est appréhendé par les sens (ici, la vue) ; lorsqu'il s'agit de la croix, il signifie le Christ. Du reste, les Latins le désignent ici sous le vocable de *signum* (Lact., *ID* 4, 27, 3 ; *DMP* 10, 1-6 ; Prud., *Apoth.*, 489-502) et les Grecs sollicitent tantôt σφραγίς pour désigner la croix apposée sur le front (Greg.Naz., *Or.* 4, 56), le nom σταυρός seul (Greg.Naz., *Or.* 4, 54 ; 55 ; 68) ou enfin l'expression « τοῦ σταυροῦ τὸ σημεῖον » (Soz., *HE* 5, 1, 4-5 ; 2, 3 ; Théod., *HE* 3, 3, 2). G.Q. Reijners (1965) a bien établi le sens que les chrétiens ont donné au vocable σημεῖον<sup>73</sup> : d'une part il peut s'agir d'un signe par lequel quelqu'un ou quelque chose se fait connaître, une marque distinctive ou, en dehors de son référent, un miracle, un présage ou un symbole ; d'autre part, il renvoie à une indication ou une injonction. Pour l'ensemble des auteurs, *signum* et σημεῖον sont à la fois une marque distinctive signifiant le Christ et un signe divin<sup>74</sup>. Cette mise en scène, dans laquelle le signe met en échec l'entreprise solidaire de l'empereur et

<sup>72</sup> E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Paris, 1962, p. 43.

<sup>73</sup> G.Q. REIJNERS, *The terminology of the holy Cross in early Christian literature*, Nijmegen, 1965, p. 118 ; pp. 123-130 : dans le grec classique, σημεῖον n'est pas spécifiquement employé dans un sens divin. Sa première association avec σταυρός se trouve dans la *Didachè* 16, 6 ; puis il apparaît neuf fois chez les Pères Apostoliques (*Did.* 16, 4 ; *1Clem* 11, 2 ; 12, 7 ; 25, 1 ; 51, 5 ; *2Clem* 15, 4 ; *Ps-Barn, Ep.* 4, 14 ; 5, 8 ; 12, 5) ; pp. 148-149 : les termes *signum* et σημεῖον se développent au III<sup>e</sup> siècle pour désigner le signe de croix et la croix elle-même.

<sup>74</sup> P. CHANTRAIGNE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, s.v. « σῆμα », Paris, 1999, p. 998 : « tout ce qui constitue un signe, un signal, une marque, un signe de reconnaissance, un signe envoyé par les dieux, emblème d'un bouclier » ; le substitut σημεῖον qui est sollicité dans tous les emplois sauf pour « tombeau », peut aussi désigner un sceau et un étendard en grec tardif ; pour l'acception chrétienne du terme σφραγίς : E. WOODCOCK, « The Seal of the Holy Spirit », *BSAC* 155 : 618, Apr.-June 1998, pp.139-163 : 140.

du devin, permet de combiner trois démonstrations : la supériorité de la croix sur les dieux païens (assimilés à des démons), la stérilité des rituels de divination et la pleine responsabilité des interprètes du divin dans la tournure politico-religieuse de l'empereur. Du reste, la déconstruction de l'autorité des acteurs du culte et des divinités païennes sert la légitimation des évêques comme intermédiaires entre les vrais dieux et les empereurs<sup>75</sup>.

Lactance est le premier auteur à avoir composé une histoire chrétienne. Elle est certes polémique mais laisse des données substantielles sur les tétrarques Dioclétien (284-305) et Galère (293-311), permettant d'appréhender l'autorité des tenants du paganisme au moyen des associations 'empereur-croix'<sup>76</sup>. La raison en est peut-être que ce rhéteur latin est personnellement concerné par la politique du Palais impérial<sup>77</sup>. Lactance a été en effet le précepteur de Crispus (César de 317 à 326), le premier fils de Constantin, après avoir servi au Palais de Dioclétien à Nicomédie<sup>78</sup>. Il rédige en latin *Les Institutions Divines (ID)* pour une formation religieuse, dédiées à l'empereur Constantin (306-337) entre 308 et 311, puis les complète vers 324<sup>79</sup>. Le rhéteur latin laisse aussi un second ouvrage pour son ami Donat

---

<sup>75</sup> PH. BUC, « Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiévale des rituels », *Annales HSS*, 1997, 1, pp. 63-92 : 92 : « Pour les polémistes de l'Antiquité tardive, montrer que l'ordre de l'adversaire est illégitime passe donc par la destruction, réelle (par l'action) ou imaginaire (par l'écrit) de sa ritualité. Lorsque l'antagonisme est moins radical, lorsqu'il s'agit de marquer une supériorité sans exclure (on pensera au rapport prince-évêque), les auteurs et les metteurs en scène tenteront de satelliser le rituel de l'autre, de lui imposer une place subordonnée dans leur propre rituel, ou de faire comprendre qu'il n'est intelligible que dans un cadre qu'ils définissent grâce à leur maîtrise de l'interprétation ».

<sup>76</sup> B. COLOT, « Historiographie chrétienne et Romanesque : le 'de mortibus persecutorum' de Lactance (250-325) », *VChr* 59-2, mai 2005, pp. 135-151 : pour l'auteure, le *DMP* est un livre certes inclassable mais un livre d'histoire chrétienne, qui a été éclipsé en tant que tel par l'*HE* d'Eusèbe (pp. 135-136). Elle rappelle qu'A. MOMIGLIANO, *Pagan and christian historiography in the fourth century*, Oxford, 1963, pp. 79-95, pensait que c'était le premier livre d'historiographie chrétienne, et que cette assertion a été réfutée par H. INGLEBERT, *Les Romains chrétiens face à l'Histoire de Rome*, Paris, 1996, pp. 117-144 (sur Lactance), pour qui la nouveauté ne vient que d'Eusèbe (p. 137). L'auteure conteste à son tour l'affirmation d'Inglebert : pour elle, le *DMP* développe bien une conception chrétienne de l'histoire (p. 138) et elle s'attache à comparer les prologues du *DMP* de Lactance et de l'*HE* d'Eusèbe.

<sup>77</sup> J.M. SCHOTT, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, Philadelphia, 2008, p. 106 ; voir en particulier le chapitre 3 : « *Vera religio and Falsae religiones: Lactantius' Divine Institutes* », pp. 79-109.

<sup>78</sup> Pour E. HECK, « Constantin und Laktanz in Trier », *Historia* 58, 2009, pp. 118-130, Lactance était à Nicomédie au moins jusqu'en juin 313, alors qu'E. DEPALMA DIGESER, « Lactantius and Constantine's Letter to Arles: Dating the Divine Institutes », *JEChSt* 2, 1994, pp. 33-52, propose de voir Lactance s'installer vers 306-308 à Trèves ; T.D. BARNES, « Lactantius and Constantine », *JRS* 63, 1973, pp. 29-46, n'exclut pas que Lactance ait accompagné Constantin dans sa campagne italienne de 312.

<sup>79</sup> O. NICHOLSON, « *Civitas quae adhuc sustentat omnia: Lactantius and the city of Rome* », dans W.E. KLINGSHIRN - M. VESSEY (dir.), *The limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in honor of R.A. Markus*, Ann Arbor, 1999, pp. 7-25 ; CH. INGREMEAU, « Les *Institutions divines* de Lactance : une composition architecturale », *VL* 132, 1993, pp. 33-40 : 33 : Lactance s'inscrit dans la tradition rhétorique et juridique, mais dans un but plus élevé. Il désire explicitement faire mieux que les apologistes qui l'ont précédé (Tertullien, Minucius Félix, Cyprien : 5, 1, 21 ; 4, 1) ; R. PICHON, *Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris, 1901, pp. 273-278, voyait dans la structure de l'œuvre trois livres « polémiques », un livre « dogmatique » (le 4) et trois livres « pratiques ». Selon l'auteure, c'est ingénieux mais cela ne rend pas compte de la « matière hétérogène » des livres 5, 6 et 7.

(c. 314-315), le *De Mortibus Persecutorum* (DMP), dans lequel il démontre que la Providence divine châtie mortellement les princes persécuteurs des chrétiens et récompense de longs règnes ceux qui favorisent les adeptes du Christ<sup>80</sup>. Ces deux textes, pour autant qu'ils diffèrent par le projet et les destinataires, révèlent de fortes similitudes quant à ces premières associations 'empereur-croix' (ID 4, 27, 3 ; DMP 10, 1-6). Après lui, Grégoire de Nazianze, qui a connu Julien (360-363), rédige en grec deux discours contre le prince défunt<sup>81</sup>. Le quatrième *Discours contre Julien*, qui comporte les associations 'empereur - croix' (Or. 4, 54-55), a été commencé vers 362/363 et achevé en 364 ou au début de 365 ; le cinquième *Discours contre Julien*, rédigé un peu plus tard, et probablement après le *Discours* 6, entre 365 et 366, se présente comme la suite du quatrième<sup>82</sup>. J. Bernardi (1983) a noté dans l'édition française de ces deux discours que « le message du *Contre Julien* n'est enfermé dans aucun lieu, il n'est lié à aucune circonstance concrète » et que son public est « imaginaire<sup>83</sup> ». S. Elm (2012) y a vu plutôt un double discours adressé aux officiels ou à ceux qui les conseillent en matière doctrinale - maîtres, évêques, presbytres<sup>84</sup>. De ce point de vue, c'est le discours d'un évêque engagé au sein de sa fonction que propose Grégoire à son auditoire. Des associations 'empereur - croix' se trouvent encore sollicitées sous la plume de Prudence, entre 400 et 404. Ayant quitté la *militia Caesaris* - celle de Théodose (379-395) - pour une *militia Christi* « ascétique et poétique », il écrit ses poèmes entre 398 et 402, retiré en Espagne<sup>85</sup>. Le *Peristephanon Liber* (*Livre des couronnes* ou *Livre des Étienne*) est consacré aux martyrs et se trouve disposé en 12 ou 14 poèmes (dont 7 *Passiones* et 4 *Hymnes hispaniques*). Entre celui-ci et le *Cathemerinon* se placent cinq pièces en hexamètres : l'*Apotheosis* et l'*Harmartigeneia*, la *Psychomachia*, et deux livres *Contra Symmachum*. Comme l'a souligné P.-Y. Fux (2013) dans sa récente analyse des poèmes du *Peristephanon*, Prudence compose sans que sa poésie ne revête de caractère utilitaire et officiel, mais elle constitue une forme

<sup>80</sup> Publié pour la première fois en 312, le *De mortibus persecutorum* est adressé au chrétien Donatus, qui a été torturé et emprisonné sous Galère pendant la persécution : Lactance, *De la mort des persécuteurs*, J. MOREAU (éd., trad., comm.), Paris, SC39, 1954.

<sup>81</sup> Pour les événements relatifs à la vie de Grégoire : J.A. MCGUCKIN, *St Gregory of Nazianzus*, New York, 2001. L'auteur retrace la chronologie de la vie de Grégoire à la lecture de ses discours : en 363, il entame rédaction des Or. 4-5 contre Julien et des Ep. 8-12. En 372 : il devient évêque de Sasime (Or. 9-11). En 380-381, il est évêque de Constantinople (Or. 36-38). En 381 (juin/juillet), il préside le concile de Constantinople après la mort de Méléce d'Antioche (Or. 42). La même année il démissionne (Ep. 88-90 ; 95-97 ; 99-100 ; 128-129 ; 153 ; 157 et poèmes). En 381/382 : il rédige l'Oraison funèbre de Basile de Césarée (Or. 43). En 382/383, il administre l'Église de Nazianze, dont son père avait été l'évêque jusqu'à sa mort en 374. En 387, il prépare l'édition de ses *Lettres* et publie un choix de ses *Discours* (Ep. 197-201 ; 204-223 ; 235 ; 239-240). En 390/391, son cousin Eulalios, qui lui succède sur le siège de Nazianze, publie des discours de Grégoire.

<sup>82</sup> S. ELM, *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus and the Vision of Rome*, Berkeley, 2012, p. 344.

<sup>83</sup> J. BERNARDI (comm.), Grégoire de Nazianze, *Discours* 4-5, Paris, SC309, 1983, p. 21.

<sup>84</sup> ELM, *Sons of Hellenism*, 2012, p. 475 : « Emperors, bishops, philosophers-priests as advisors, and their élite peers are the focus of Orations 4 and 5 [...] ».

<sup>85</sup> P.-Y. FUX, *Prudence et les martyrs : Hymnes et Tragédies. Peristephanon I. 3-4. 6-8. 10, Commentaire*, Fribourg, 2013, p. 9.

d'« engagement militant » pour l'autorité épiscopale, sous l'influence des pontificats de Damase (366-384) et d'Ambroise de Milan (374-397)<sup>86</sup>. Enfin, l'*Histoire Ecclésiastique* de Sozomène, écrite entre 439/440 et 450 et dédiée à Théodose II (401-450), révèle au Livre 6 des associations 'empereur - croix' contre Julien. Selon les mots de P. Van Nuffelen (2004), Sozomène est « un avocat simple et pieux guettant l'ascension sociale<sup>87</sup> », n'ayant occupé aucune fonction publique et n'ayant eu aucune familiarité directe ou indirecte avec le Palais. Pour F. Thelamon (2010), il écrit cependant pour une population cultivée de la cour ou appartenant à l'entourage impérial<sup>88</sup>. Sozomène veut porter témoignage de la force et de l'autorité des membres de l'Église, qu'ils soient évêques, moines ou saints hommes, ici aux dépens des interprètes traditionnels du divin. Après Sozomène, Théodoret de Cyr est l'auteur d'une *Histoire Ecclésiastique*, publiée le 28 juillet 450 à Antioche, et de nombreux écrits hagiographiques, apologétiques, théologiques et exégétiques<sup>89</sup>. Le discours qu'il émet sur l'autorité se comprend par son éducation dans le milieu monastique syrien, sa position d'homme en relation avec les hauts fonctionnaires de l'État et d'évêque rompu aux méthodes de l'école d'Antioche<sup>90</sup>. Théodoret consacre son *Histoire Ecclésiastique* à la défense de ses positions vis-à-vis du paganisme et du dogme catholique auquel il se montre attaché dans le contexte de la crise nestorienne (428-431)<sup>91</sup>. Le Livre 3, consacré à Julien en porte les traces.

La solidité des associations 'empereur-croix' dans le temps révèle la permanence et même la rémanence d'une rhétorique du conflit dans la culture gréco-latine tardive au-delà des profils politico-religieux des auteurs considérés. Il nous intéresse d'analyser comment les associations 'empereur - croix' servent la contestation des rituels et des ministres des cultes traditionnels. La fabrication du médiateur illégitime fait place progressivement, au cours des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle, à celle, légitime, de l'évêque.

---

<sup>86</sup> FUX, *Prudence et les martyrs*, 2013, p. 196.

<sup>87</sup> VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, p. 58 ; pour J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, « Ecclesiastical historians on their own times », *SP* 24, 1993, pp. 151-163 :156, Sozomène dédicace son livre à Théodose II pour se faire remarquer.

<sup>88</sup> F. THELAMON, « Histoire de l'Église et théologie de l'Histoire au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècle », Discours en remerciement, Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Rouen, 23 octobre 2010, dans *Précis de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Rouen*, pp. 61-75 : 66.

<sup>89</sup> MARTIN, *Les continuateurs grecs d'Eusèbe*, 2010, pp. 88-100 : 90, propose de réviser cette date généralement admise et avance des arguments plausibles pour dater l'*HE* de Théodoret d'avant la moitié de l'année 448.

<sup>90</sup> Y. PAPADOGIANNAKIS, *Christianity and hellenism in the Fifth-Century Greek East. Theodoret's Apologetics against the Greek in context*, Cambridge, 2012, p. 2 : Théodoret devient moine à 23 ans près d'Apamée ; il a été formé notamment par Libanios et Jean Chrysostome.

<sup>91</sup> THELAMON, *Histoire de l'Église et théologie*, 2010, p. 66 ; P. B. CLAYTON, *The Christology of Theodoret of Cyrus. Antiochene Christology from the Council of Ephesus (431) to the Council of Chalcedon (451)*, Oxford, 2007, p. 5 ; MARTIN, *Les continuateurs grecs d'Eusèbe*, 2010, p. 94 et 97 ; LIEBESCHUETZ, *Ecclesiastical historians*, 1993, p. 156 : Théodoret a commencé à écrire l'*HE* alors qu'il était sous la menace d'une déposition pour son soutien à Nestorius, puis l'a terminé après avoir été déposé de son siège au second concile d'Éphèse.

### 1.1.1. L'échec du rituel sacrificiel et l'aveu d'impuissance devant la croix

#### a) *Lactance et le facteur séminal de la persécution des chrétiens*

Dans le discours de Lactance, les associations 'empereur-croix' sont des épicycles du déroulement de l'histoire. Dans les *Institutiones divines* (a), puis dans le *De Mortibus Persecutorum* (b), le rhéteur latin rapporte comment la puissance du signe de croix mit en échec les tentatives des sacrificateurs au service de Dioclétien.

La scène se déroule, semble-t-il, à Antioche, probablement en 299/300, alors que Dioclétien et Galère y séjournent<sup>92</sup> :

a) « Et la démonstration n'en est pas difficile : lorsque les païens sacrifient à leurs dieux, s'il y a quelque assistant dont le front porte le signe, ils n'obtiennent absolument pas les présages. 'Le devin consulté ne peut rendre d'oracle'. Et cela fut souvent pour les rois pervers le prétexte essentiel pour persécuter la justice. En effet, un jour que, parmi les serviteurs, se trouvaient quelques-uns des nôtres, pour assister leurs maîtres en train de sacrifier, grâce à ce signe marqué sur leur front, ils ont mis en fuite les dieux de leurs maîtres, les empêchant d'inscrire l'avenir dans les viscères des victimes. Ayant compris cela, les aruspices, à l'instigation de ces mêmes démons auxquels ils sacrifient, se plaignirent de ce que des profanes se trouvaient présents aux mystères et excitèrent la fureur de leurs princes, pour les amener à donner l'assaut au temple de Dieu et à se souiller d'un véritable sacrilège, qui serait expié par les plus lourds châtements des persécuteurs<sup>93</sup> ».

b) « Il [Dioclétien] se trouvait dans les provinces orientales. Avec son inquiétude habituelle, il scrutait les mystères de l'avenir, immolant du bétail et cherchant des présages dans le foie des victimes. Or, certains de ses serviteurs connaissaient le Seigneur ; assistant à l'un de ces sacrifices, ils se signèrent le front du signe immortel et ce geste, en chassant les démons, troubla les rites païens. Trépidants, les aruspices n'apercevaient pas dans les entrailles les marques accoutumées, et, comme si le sacrifice n'avait pas eu lieu, ils recommencèrent à plusieurs reprises. Mais les viscères nouvellement immolées continuaient à ne rien livrer. Enfin le fameux Tagès, chef des aruspices, soit qu'il soupçonnât, soit qu'il eût vu quelque chose, déclara que, si les victimes interrogées ne donnaient aucune réponse, c'était que des profanes assistaient

---

<sup>92</sup> R. REES, *Diocletian and the tetrarchy*, Edinburgh, 1988, p. 60, date cet épisode de 299/300 ; pour T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (MA), 1981, p. 19, cet épisode est le signe que les chrétiens sont déjà bien présents au Palais.

<sup>93</sup> Lact., *ID* 4, 27, 3 : *Cuius rei non difficilis est probatio. Nam cum diis suis immolant, si assistat aliquis signatam frontem gerens, sacra nullo modo litant. Nec responsa potest consultus reddere uates. Et haec saepe causa praecipua iustitiam persequendi malis regibus fuit. Cum enim quidam ministrorum nostri sacrificantibus dominis assisterent, imposito frontibus signo, deos illorum fugauerunt, ne possent in uisceribus hostiarum futura depingere. Quod cum intelligerent aruspices, instigantibus iisdem daemonibus, quibus prosequant, conquerentes profanos homines sacris interesse, egerunt principes suos in furorem, ut expugnarent Dei templum, seque uero sacrilegio contaminarent, quod grauissimis persequentium poenis expiaretur.*

aux cérémonies divines. Dioclétien fou de colère, ordonna de sacrifier non seulement à ceux dont c'était la fonction, mais à tous ceux qui se trouvaient dans le palais, et fit punir du fouet ceux qui s'y refusaient. Par des ordres écrits remis aux commandants d'unités, il força même les soldats à accomplir ces sacrifices infâmes : ceux qui oseraient s'y soustraire seraient chassés du service<sup>94</sup> ».

L'intervention intempestive du *signum* fait sortir la scène d'un déroulement convenu : les interprètes ne parviennent pas à lire les entrailles sacrificielles. C'est ce que Festus, à la fin du II<sup>e</sup> siècle, nomme les « fressures muettes » (*exta muta*), c'est-à-dire des viscères dans lesquelles rien ne peut être observé en matière de divination (*De uerb.sign.* 147 L) ; il a été pointé que le nom de l'*haruspex* donné par Lactance, Tagès, était celui du fondateur mythique de l'haruspicine étrusque (Cicéron, *De divin.* 2, 13, 50)<sup>95</sup>. Ph. Borgeaud (2010) y voit pour cette raison un événement en « intrigue archétypale » (« archetypical plot »)<sup>96</sup>. Ce dernier s'engage plus fermement dans une lecture symbolique de Lactance que M.-L. Haack (2003) et M.B. Simmons (1995), qui tenaient pour plausible que les oracles aient joué un rôle dans le déclenchement de la persécution<sup>97</sup>. D. Briquel (1997) en concluait de son côté que l'historicité d'un incident ne peut être raisonnablement remise en cause, mais proposait dans le même temps de l'analyser comme un *topos* de l'apologétique chrétienne, celui de la persécution des chrétiens qui procéderait de l'échec de pratiques culturelles païennes<sup>98</sup>. L'interprétation que partagent Ph. Borgeaud et D. Briquel semble la plus satisfaisante. En effet, si l'on consulte Arnobe de Sicca (mort vers 326), contemporain de Lactance, on remarquera qu'il accuse de la même façon les haruspices d'être complices des empereurs dans la persécution des chrétiens, dans son *Adversus nationes*<sup>99</sup>, rédigé au temps de Dioclétien, au plus tôt en 302 mais pas

---

<sup>94</sup> Lact., *DMP* 10, 1-6 : *Cum ageret in partibus Orientis, ut erat pro timore scrutator rerum futurarum, immolabat pecudes et in iecoribus earum uentura quaerebat. Tum quidem ministrorum scientes dominum cum adsisterent immolanti, imposuerunt frontibus suis inmortale signum ; quo facto fugatis daemonibus sacra turbata sunt. Trepidabant aruspices nec solitas in extis notas uidebant et, quasi non litassent, saepius immolabant. Verum identidem mactatae hostiae nihil ostendebant, donec magister ille aruspicum Tagis seu suspicione seu uisu ait idcirco non respondere sacra, quod rebus diuinis profani homines interessent. Tunc ira furens sacrificare non eos tantum qui sacris ministrabant, sed uniuersos qui erant in palatio iussit et in eos, si detrectassent, uerberibus animaduerti, datisque ad praepositos litteris, etiam milites cogi ad nefanda sacrificia praecepit, ut qui non paruissent, militia soluerentur.*

<sup>95</sup> PH. BORGEAUD, « 'Silent entrails': the Devil, his Demons, and Christian theories regarding ancient religions », dans Ph. B. (éd.), *Religion of the Alien and the limits of Toleration*, Chicago, 2010, pp. 80-95 : pour lui, les *exta muta* sont révélatrices d'une conception chrétienne de la religion des autres.

<sup>96</sup> BORGEAUD, *Silent entrails*, 2010, pp. 80-95 ; M.-L. HAACK, *Les haruspices dans le monde romain*, Bordeaux, 2003, pp. 184-185 : le nom de Tagis, remarque M.-L. Haack, n'est pas attesté dans l'onomastique latine courante et qui plus est, les noms des haruspices impériaux n'apparaissent pas dans les textes.

<sup>97</sup> HAACK, *Les haruspices*, 2003, pp. 181-186 ; M. B. SIMMONS, *Arnobius of Sicca. Religious Conflict and Competition in the Age of Diocletian*, Oxford, 1995, p. 32 : « It seems highly possible that the pagan oracles, viewed as a significant source of divin authority and revelation of the truth, were used to justify the persecution of the Chistians ».

<sup>98</sup> D. BRIQUEL, *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*, Paris, 1997, pp. 90-94.

<sup>99</sup> Arnobe de Sicca, *Aduersus Nationes (Contre les Gentils)*, H. LE BONNIEC (éd., trad., comm.), Paris, CUF, 1982 et 1985, pp. 7-8 : nous ignorons les lieux et les dates de sa mort ; il a été professeur rhétorique sous

après 305 (a)<sup>100</sup>. Le même auteur ajoute que la puissance du nom du Christ met en échec les pratiques sacrificielles (b) :

a) « Qu'en dites-vous, oui, qu'en dites-vous, interprètes du sacré et du divin ? [...] émettez-vous cet avis, instituez-vous, promulguiez-vous cette loi que quiconque adore vos esclaves doit être comblé d'honneurs, mais que quiconque vous adresse directement ses supplications, à vous les maîtres, mérite le dernier supplice, la croix<sup>101</sup> ? »

b) « Celui dont le nom met en fuite les esprits nuisibles, impose silence aux devins, fait perdre leurs clients aux haruspices, fait échouer les pratiques des magiciens arrogants, non pas, comme vous le dites, par la terreur qu'inspire son nom, mais par le privilège d'une puissance supérieure<sup>102</sup> ? »

Par conséquent, on se trouve bien, avec Lactance, en présence d'une fiction déjà connue de l'apologétique chrétienne. Lui-même construit un événement clé, qu'il a d'abord esquissé dans les *ID* et qui épouse l'histoire dans le *DMP*. Eusèbe de Césarée, qui ne s'accorde pas avec Lactance sur les causes du déclenchement de la persécution, pointe cependant la responsabilité de l'haruspice (*VC* 2, 49-51)<sup>103</sup>. Aussi Lactance fait-il de l'insuccès du rituel le facteur séminal de la persécution des chrétiens : cette faillite du sacrifice, imputée par lui au « signe immortel » (*DMP* 10, 1-6 : *immortale signum*), signifie pour l'empereur la menace d'un vice de forme rituel et d'une mutinerie ; d'où la décision de

Dioclétien (p. 8), mais Lactance ne l'a probablement pas lu (p. 16). Livre 3 : J. CHAMPEAUX (éd., trad., comm.), Paris, CUF, 2007. Livres 6-7 : B. FRAGU (éd., trad., comm.), Paris, CUF, 2010.

<sup>100</sup> SIMMONS, *Arnobius of Sicca*, 1995, pp. 21-22, 53-55 et 92-93.

<sup>101</sup> Arnob., *Nat.* 1, 28, 1-3 (sur les cultes des dieux dépravés) : *Quid dicitis, o sacri, quid, diuini interpretes uiri ? [...] Hancine sententiam promittis, hanc legem constituitis, hanc promulgatis ut honoribus adficiatur amplissimis quisquis uestros adorauerit seruulos, crucem mereatur extremam quisquis uobis ipsis dominis supplicarit ?*

<sup>102</sup> Arnob., *Nat.* 1, 46, 9 : *Cuius nomen auditum fugat noxios spiritus, inponit silentium uatibus, haruspices inconsultos reddit, adrogantium magorum frustrari efficit actiones, non horrore, ut dicitis, nominis sed maioris licentia potestatis ?* ; J.M.P.B. VAN DER PUTTEN, « Arnobe croyait-il à l'existence des dieux païens ? », *VChr* 25-1, 1971, pp. 52-55 : Pour Arnobe, les dieux ne peuvent pas satisfaire à toutes les exigences qu'on réclame d'un vrai dieu (dont l'incorporéité, l'absence totale de colère). Le Dieu chrétien est maître de tout, y compris des autres dieux s'ils existent. Arnobe donne un portrait-robot du dieu idéal en *Nat.* 7, 2. Il n'exclut pas l'existence d'autres dieux, mais seul de dieu des chrétiens est de nature sublime et suprême. Il était un converti néophyte lorsqu'il écrivit le *Adversus nationes*. L'auteur relie la conception divine d'Arnobé (*Nat.* 3, 2) à Sénèque (*De immatura morte*, traité perdu), qui est aussi cité par Lactance, élève d'Arnobé, dans *ID* 1, 5, 26 : *non intellegis auctoritatem ac maiestatem iudicis tui, rectoris orbis terrarum caelique et deorum omnium dei, a quo ista numina quae singula adoramus et colimus suspensa sunt ?* ; F. J. DÖLGER, « Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens III. 6. Das stehende Kreuz als Kürzung des Namens Christus », *JbACh*, 1960, pp. 5-16 : la croix, le monogramme *Chi-Rhô* et le nom du Christ peuvent être assimilés, même si d'après les recherches de F.J. Dölger, cette assimilation, iconographique ou typographique, est davantage pertinente à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ; p. 15 : la lettre *Tau* est perçue aussi comme une croix : le Ps.Barn, *Ep.* 9, voit la croix dans la lettre *Tau*.

<sup>103</sup> A. KOFKY, *Eusebius of Caesarea against Paganism*, Leiden, 2000, p. 221 : mauvais conseillers, cruauté des princes et arbitraire des gouverneurs expliquent les persécutions selon Eusèbe.

Dioclétien de forcer les soldats et le personnel palatin à sacrifier<sup>104</sup>. C'est en effet pour leur refus de sacrifier que les chrétiens ont fait l'objet de répressions<sup>105</sup>. Cependant, le premier édit de persécution date du 23 février 303 et ordonne que les églises soient détruites et les Écritures brûlées<sup>106</sup>. Il est suivi de trois autres édits promulgués fin 303-début 304. Or, l'obligation de sacrifier n'est établie qu'en 304 par le dernier édit de persécution<sup>107</sup>. Cela signifie que celui-ci est chronologiquement le plus éloigné de l'épisode du sacrifice manqué relaté par Lactance, que l'on pourrait dater de 299/300. Le dernier édit de persécution obligeant les chrétiens au sacrifice est en revanche chronologiquement le plus proche du début de la rédaction de Lactance. Il est donc permis de considérer cet épisode comme une fiction, et une frappe lobée visant les haruspices au service de l'empereur. En effet, le sabotage du processus sacrificiel par le signe de croix démontre l'absurdité de la fonction de l'haruspice, attendu que les divinités qu'ils célèbrent sont désignées comme des démons (*daemonibus*). Dans l'*Épitomé des Institutions Divines (Epit.ID)*, rédigé vers 320/321, Lactance assortit sa démonstration d'une explication<sup>108</sup> :

« Pour ma part, je sais que beaucoup de gens, dans leur horreur du nom de la croix, fuient la vérité, bien qu'il y ait en elle une grande raison et une grande puissance<sup>109</sup> ».

Autrement dit, les dieux assimilés à des démons sont mis en fuite par la croix, tandis que les haruspices et les empereurs fuient la vérité du sacrifice du Christ<sup>110</sup>. L'implication dans les cultes traditionnels fait donc rempart à la christianisation. Alors que dans le même temps, le panégyriste de 313 félicite Constantin d'avoir combattu Maxence au Pont Milvius

---

<sup>104</sup> Dans le discours de Lactance, les empereurs persécuteurs se distinguent pour leur manie sacrificielle : voir O. NICHOLSON, « Hercules at the Milvian Bridge : Lactantius, 'Divine Institutes' 1, 21, 6-9 », *Latomus* 43-1, 1984, pp. 133-142, sur un sacrifice accompli au bord du Tibre par Maximien en 298.

<sup>105</sup> SIMMONS, *Arnobius of Sicca*, 1995, pp. 39-41, juge que plusieurs indices montrent que la persécution a d'abord porté au sein de l'armée en raison de l'ordre de sacrifier ; pour G.E.M. DE SAINTE CROIX, « Why were the early christians persecuted ? », *Past and Present* 26, 1963, pp. 6-38, le refus du culte impérial n'était pas un motif de persécution (p.7), les crimes étant jugés par l'exercice de la *cognitio extraordinaria*, donc par des gouverneurs selon leur appréciation, contrairement à ce que la mémoire martyriale a construit. En réalité, tant que la loi n'avait pas fixé de licéité au culte des chrétiens, les persécutions existaient, mais sporadiquement (p. 15).

<sup>106</sup> REES, *Diocletian*, 1988, pp. 62 -65.

<sup>107</sup> Sur la chronologie de ces édits, voir REES, *Diocletian*, 1988, pp. 62-65 ; G.E.M. DE SAINTE CROIX, dans M. WHITBY - J. STREETER (éds), *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, Oxford, 2006, pp.35-38 : c'est le quatrième édit de persécution qui punit de mort le refus de sacrifier. Sur la réalité des persécutions, voir M.-F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, 2007 ; P. MARAVAL, *Les persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*, Paris, 1992.

<sup>108</sup> M. PERRIN, « L'authenticité lactancienne de l'Épitomé des *Institutions Divines*. À propos d'un livre récent », *REAug* 32, 1986, pp. 22-40, confirme l'attribution du texte à Lactance et, ce faisant, la date de 320/321.

<sup>109</sup> Lact., *Epit.ID* 46, 2 : *Scio equidem multos, dum abhorrent nomen crucis, refugere a ueritate, cum in ea et ratio magna sit et potestas.*

<sup>110</sup> Augustin voit dans la divination la tyrannie des démons (*Ciu.Dei.* 2, 24 : *dominatu daemonum*).



contre l'avis des haruspices<sup>111</sup>, Lactance met Dioclétien dans une situation tout à fait opposée. Il donne à l'histoire des persécutions une causalité unique : l'échec du rituel sacrificiel, partageant avec d'autres chrétiens une franche hostilité à l'encontre des sacrifices sanglants et de l'extispicine<sup>112</sup>. Nous savons par ailleurs qu'il a lu les apologistes Tertullien (c.150/160-220), Minucius Felix (III<sup>e</sup> s.) et Cyprien (c. 200-258), dont il donne les noms au Livre 5 des *ID*<sup>113</sup>. Dans la lignée de la littérature apologétique, Lactance est d'avis, notamment avec Tertullien, que les démons trompent les hommes lors des rituels sacrificiels ; ils les détournent de la recherche du vrai Dieu<sup>114</sup>. En contestant la puissance des dieux par la croix, Lactance récuse dans le même temps l'autorité des devins, la qualité des interprétations que ces derniers donnent à leurs consultants et l'impact de celles-ci sur le futur<sup>115</sup>.

Cette mise en scène de l'échec du rituel, qui plus est dans un ouvrage destiné à Constantin, n'est sans doute pas anodine. En effet, Eusèbe précise dans la *Vita Constantini*, rédigée entre 337 et 340, que l'empereur s'est opposé à ce que les Romains s'occupent de mantique et d'autres superstitions (*VC* 2, 45), ce que confirme une série de lois visant à circonscrire l'haruspicine privée (*CTh.* 9, 16, 1-2, vers 320 ; 16, 2, 5 du 25 mai / 25 décembre 323 ?) ; d'après Zosime, dans son *Histoire Nouvelle*, datée de la fin du V<sup>e</sup> siècle, Constantin tenait la mantique en suspicion (*Zos., HN* 2, 29). La législation impériale opposée aux pratiques divinatoires se développe donc à partir de Constantin, à qui Lactance adresse ses *ID*. L'apologétique traditionnellement adressée à l'empereur se trouve maintenant légitimée par l'*hinterland* juridique<sup>116</sup>. Dès 319-321, l'haruspicine est ainsi qualifiée de *superstitio* dans la législation<sup>117</sup>. Cependant, cette conjonction entre les préoccupations des apologistes et la politique impériale ne doit pas faire illusion sur l'impact du discours de Lactance sur le

---

<sup>111</sup> *Pan. Lat.* 2, 4 (313, Maximien) : « Quel dieu, quelle puissance si favorable, au moment où presque tous tes compagnons et tes capitaines non seulement murmuraient tout bas, mais encore affichaient leurs craintes, t'a donc poussé à croire, contre les conseils des hommes et contre l'avis des aruspices, que l'heure était venue de rendre par tes propres moyens la liberté à Rome ? » : *Quisnam te deus, quae tam praesens hortata est maiestas, ut, omnibus fere tuis comitibus et ducibus non solum tacite mussantibus, sed etiam aperte timentibus, contra consilia hominum, contra haruspicum monita ipse per temet liberandae urbis tempus uenisse sentires ?*

<sup>112</sup> Pour Augustin, les augures prétendent qu'ils connaissent l'avenir et par vanité promettent des victoires (*Ciu.Dei.* 2, 25) ; ils ont excité les guerres civiles (*bella ciuilia*).

<sup>113</sup> Lact., *ID* 5, 1, 22-26. Y.-M. DUVAL, « La lecture de L'Octavius de Minucius Felix à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. La fin des protreptiques. », *REAug* 19, 1973, pp. 56-68, 60 et 67.

<sup>114</sup> Tert., *Apol.* 22, 8-12.

<sup>115</sup> J. RÜPKE, « Divination et décisions politiques dans la République romaine », *CCG* 16, 2005, pp. 217-233 ; J. LINDERSKI, « The Augural Law », *ANRW* II 16, 3, 1986, pp. 2146-2312 ; L.A. BURCKHARDT, *Politische Strategien der Optimaten in der späten römischen Republik*, Stuttgart, 1988 ; L. DE LIBERO, *Obstruktion : Politische Praktiken im Senat und in der Volksversammlung der ausgehenden römischen Republik, 70-49 v. Chr.*, Stuttgart, 1992.

<sup>116</sup> Malgré leurs critiques directes et frontales du culte impérial, les chrétiens affichent un loyalisme non démenti à l'empereur. C'est leur rapport au rite qui est contesté et non leur autorité ni même la nature, le contenu et l'étendue de leur pouvoir (J. BEAUJEU, « Les apologistes et le culte du souverain », dans O. REVERDIN (éd.), *Le culte des souverains dans l'empire romain*, Vandœuvres-Genève, 1972, pp. 103-142 : 111-112 : « Les chrétiens n'adorent que le vrai Dieu, mais se conduisent en sujets loyaux et prient leur Dieu en faveur des empereurs »).

<sup>117</sup> HAACK, *Les haruspices*, 2003, p. 187.

législateur. De fait, l'édit de 320 ne prohibe que l'haruspicine privée et l'année suivante, le recours à l'interprétation des haruspices est même encouragée lorsque le Palais ou les édifices publics sont frappés par la foudre (*CTh* 16, 10, 1 vers 320-321). En fait, l'hostilité des chrétiens à l'encontre des sacrifices sanglants a sans doute procédé de la participation d'ecclésiastiques aux rituels civiques<sup>118</sup>. Une loi constantinienne de 323 le laisse penser, qui interdit de contraindre les ecclésiastiques de l'opinion catholique (*catholicae sectae seruiantes*) à y participer (*CTh* 16, 2, 5). En tout état de cause, le législateur impérial autorise, sinon encourage, le maintien de l'haruspicine publique, ce que Lactance déplore précisément dans le *DMP*.

C'est pourquoi, dans les textes qui lui succèdent, l'excès de zèle dans les rituels sacrificiels et le recours à la divination deviennent progressivement des critères d'appréciation dirimants pour juger de la politique religieuse des empereurs. Parallèlement, la croix devient un indicateur de piété. La superstition, la peur et l'instabilité sont désormais attachées, comme l'illustre ici Lactance, à la consultation des divinités traditionnelles. Autrement dit, le recours à la divination est traité comme un acte d'impiété en soi.

#### *b) Prudence et l'abdication symbolique de l'empereur Julien devant la croix*

Près d'un siècle après Lactance, dans ses poèmes lyriques qu'il rédige avant 405, le latin Prudence, de son aveu proche de l'empereur (*Cath., praef.* 19, 22), choisit de parodier le rituel divinatoire au moyen d'associations 'empereur-croix'. Il écrit quatre-vingt ans après les premières mesures de Constantin contre l'haruspicine privée. Alors que celles-ci ont conservé un équilibre consensuel, le compromis vole en éclat sous Constant (337-350) et Constance II (337-361)<sup>119</sup>. Avec Julien, l'haruspicine s'est trouvée en situation de reconnaissance possible après la prohibition de Constance. Prudence compose ses poèmes autour de la figure de Julien, mais il compose après les exécutions de deux haruspices, Amantius en 360 et

---

<sup>118</sup> BUC, *Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive*, 1997, pp. 63-92 : 80-81 : « Après la victoire de Constantin, l'opposition construite aux premiers siècles entre *spectacula* et rituels de l'*ecclesia* fut mobilisée pour de nouvelles tâches et de ce fait infléchie. Pour certains Pères, face à l'accélération des emprunts réciproques entre formes chrétiennes et formes civiques, il était absolument nécessaire de souligner plus encore les différences ».

<sup>119</sup> *CTh* 16, 10, 2 de 341 ; *CTh* 16, 10, 3 de 342 ; *CTh* 16, 10, 5 de 353 ; *CTh* 16, 10, 6 pendant le Césarisme de Julien ; *CTh* 16, 10, 4 de 356/357 ; *CTh* 9, 16, 4 de 357 ; HAACK, *Les haruspices*, 2003, pp. 191-193 ; V. MEHL - P. BRULE (éds), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, 2008 ; E. STAVRIANOPOULOU - A. MICHAELS - C. AMBOS (éds), *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times. Proceedings of an International Colloquium (Heidelberg, 12-14 July 2006)*, Berlin, 2008 ; G.W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor, 1996 ; R. TROMBLEY, *Hellenic religion and Christianization, c. 370-529*, Leiden - New York - Köln, 2 vol., 1993-1995 : dans le t. 1, l'auteur examine la législation du IV<sup>e</sup> siècle sur l'haruspicine et la divination (pp. 59-72).

Campensis en 369-370<sup>120</sup>, dans un contexte postérieur aux procès qui touchent l'aristocratie sénatoriale et après les lois théodosiennes renouvelant l'interdiction de l'extispicine<sup>121</sup>.

Dans l'*Apotheosis*, Prudence donne à son discours poétique une charge polémique et apologétique. Dans un premier temps, il concède à Julien de grandes qualités dans les affaires civiles et militaires (*Apoth.* 449). Mais il marque soudainement la rupture dans ce qui pourrait être lu comme un début d'éloge. Selon lui, Julien a fait erreur en matière de religion ; preuve en est, poursuit Prudence, il s'est abandonné au culte des idoles. Par une énumération d'images caricaturales de l'humilité, le poète montre un prince prosterné devant Minerve, Junon, Hercule, Diane, Apollon et Pluton, des divinités faites de matières périssables, comme l'argile (*fictilis*) et le plâtre (*gypsus*) (*Apoth.* 454). Ces précisions préalables prennent sens quelques vers plus loin, après qu'une séance d'extispicine impliquant Julien lui-même a manqué d'aboutir. Prudence donne alors la réplique à l'haruspice, qui admet en personne qu'une divinité supérieure, vraisemblablement le Christ, a fait taire les divinités :

« Lorsque soudain le prêtre pâlit et s'écria pendant les rites : 'Qu'y puis-je ? Roi très bon (*optimus*), une très grande divinité, que je ne connais pas, intervient sur nos autels, qui surpasse ce que peuvent les vases de lait écumant, le sang des animaux sacrifiés, les herbes et les couronnes<sup>122</sup> ».

La stratégie de Prudence est de mettre en scène les tenants du paganisme eux-mêmes dans l'expérimentation et la constatation de la vanité de leur entreprise, dramatisée par la fuite inattendue du prince. Julien pris de terribles frayeurs, quitte le diadème et la pourpre pour prendre la fuite devant la révélation de la véritable royauté divine :

« Il parla ainsi et s'écroula, exsangue ; alors, comme s'il avait vu le Christ lui-même le menacer d'un foudre saillant, le prince pâlit, privé de force et, ayant déposé son diadème, regarde ceux qui étaient là autour, pour voir si un jeune adepte chrismé avait signé son visage en y inscrivant le bois [la croix], et avait ainsi perturbé, par son front, les prières à voix basse des Zoroastriens. Un porteur d'armes du *cuneus* des jeunes *Flavicomantes*, garde du flanc pourpre, est appréhendé, et ne nie pas : il jette sa paire de lances aux hampes ornées de gemmes, et avoue qu'il porte le signe du Christ. Le prince effrayé se lance en avant et, ayant repoussé le prêtre, fuit l'autel de marbre, sans

<sup>120</sup> *PLRE* 1, Amantius 2, p. 50 ; *PLRE* 1, Campensis, p. 178 ; HAACK, *Les haruspices*, 2003, pp. 199-202.

<sup>121</sup> *CTh* 16, 10, 7 (381) : interdiction des sacrifices nocturnes et diurnes par une loi de Gratien, Valentinien II et Théodose, confirmée par *CTh* 16, 10, 9 (385). En 391, *CTh* 16, 10, 10 (Valentinien, Théodose et Arcadius) et *CTh* 16, 10, 11 réitèrent encore l'interdiction des sacrifices et de l'adoration des statues dans les temples, puis en 392, *CTh* 16, 10, 12 (Théodose, Arcadius et Honorius) et enfin, en 395, *CTh* 16, 10, 13 (Arcadius et Honorius).

<sup>122</sup> Prud., *Apoth.*, v.464 : *cum subito exclamat media inter sacra sacerdos/pallidus " en quid ago ? maius, rex optime, maius/numen nescio quod nostris interuenit aris / quam sufferre queant spumantia cymbia lacte, / caesarum sanguis pecudum, uerbena, coronae ; Optimus*, en parlant d'un empereur, renvoie à Trajan, d'autant que Prudence précise plus haut, mais en litote, que Julien n'était « pas malveillant à l'égard du monde » (v. 454 : *non perfidus orbi*).

personne avec lui, tandis que la cohorte épouvantée, oubliant son maître, la tête relevée, lève les yeux au ciel et invoque Jésus<sup>123</sup> ».

Certes, Julien s'est montré publiquement investi dans les rites traditionnels. Dans une lettre adressée à Maxime d'Éphèse, il se targue de procéder avec zèle à de nombreux hécatombes (Jul., *Ep.* 26, 415c). Le témoignage de ses contemporains le confirme. Dans son *Histoire*, rédigée vers 389/391, Ammien Marcellin note que Julien interrogeait les entrailles et le vol des oiseaux afin de connaître l'issue des événements et d'avoir des certitudes sur l'avenir (Amm. 22, 1, 1). L'empereur aurait été particulièrement sensible à la consultation des présages ; Ammien le dit *superstitiosus* et affirme dans une critique à peine voilée que s'il était revenu victorieux des « Parthes » (Perses), les bœufs seraient venus à manquer du fait d'immolations massives (Amm. 25, 4, 17)<sup>124</sup>. L'historien antiochéen y voit même une pratique excessive et coûteuse, au point que l'empereur était moqué pour le grand nombre d'animaux qu'il sacrifiait (Amm. 22, 12, 6-8 ; 22, 14, 3). Julien avait donc la réputation d'être victime et superstitieux, caractéristiques des mauvais empereurs comme le rappelle N. Belayche (2001)<sup>125</sup>. Alors que Lactance donnait à son discours une valeur historique, Prudence recourt à des images symboliques : l'abandon du diadème ou de la pourpre et la fuite correspondent aux comportements stéréotypés d'empereurs jugés illégitimes<sup>126</sup>. Le retrait du diadème n'est pas une marque d'humilité volontaire comme on en trouverait des exemples chez Ammien<sup>127</sup>, mais une abdication devant la puissance du Christ, qui se manifeste par les véritables insignes de la royauté : le bois et la croix<sup>128</sup>. En d'autres termes,

---

<sup>123</sup> Prud., *Apoth.*, vv. 446-499, [trad. révisée d'après M. LAVARENNE, CUF] : *dixit, et exsanguis conlabitur ac, uelut ipsum / cerneret exerto minitanti fulmine Christum, / ipse quoque exanimis posito diademate princeps / pallet et adstantes circumspicit, ecquis alumnus/chrismatis inscripto signaret tempora ligno, / qui Zoroastreos turbasset fronte susurros. / armiger e cuneo puerorum flauicomantum, / purpurei custos lateris, deprenditur unus, / nec negat, et gemino gemmata hastilia ferro/proicit ac signum Christi se ferre fatetur./ prosiluit pavidus deiecto antistite princeps / marmoreum fugiens nullo comitante sacellum, / dum tremefacta cohors dominique oblita supinas / erigit ad caelum facias atque inuocat lesum.*

<sup>124</sup> F. THELAMON, « Échecs et vaines entreprises de Julien par manque de discernement des volontés divines », dans E. AMATO (éds), *EN ΚΑΛΟΙΣ ΚΟΙΝΟΙΠΑΓΙΑ: hommages à la mémoire de Pierre-Louis Malosse et Jean Bouffartigue*. RET Suppl. 3, Nanterre, Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive, 2014, pp. 525-544 : 351-535.

<sup>125</sup> N. BELAYCHE, « Partager la table des dieux, l'empereur Julien et les sacrifices », *RHR* 218, 2001, pp. 467-468.

<sup>126</sup> Eusèbe rapporte par exemple la fuite honteuse de Maximin, qui ne trouve son salut sur le champ de bataille que dans l'abandon des habits impériaux : Eus. Caes., VC 1, 58, 3 ; Constance subit à son tour une humiliation face aux Sarmates en 359. Alors qu'il s'adresse aux hommes du haut de sa tribune, l'un d'entre eux lui jette sa chaussure. Dans le trouble, l'empereur quitte précipitamment les lieux, laissant derrière lui le trône impérial et le coussin d'or : Amm., 19, 11, 10-12.

<sup>127</sup> Ammien rapporte que dès son *acclamatio*, Julien refusa de se voir conférer les insignes impériaux. Il décrit le jeune prince dans la position topique du suppliant, tendant les mains vers ses partisans pour les prier de ne pas le désigner Auguste (Amm., 20, 4, 15) ; plus tard, rapporte-t-il, Julien ne portait pas le diadème, ne se montrait pas en public et demeurait soustrait à la vue de tous (Amm., 20, 4, 19-20) ; preuve de son humilité sur le champ de bataille, Julien s'abaissait de lui-même à la condition de valet et dégustait de modestes plats (Amm., 25, 2, 2).

<sup>128</sup> Pour Irénée (177-202), la croix révèle la véritable royauté, la gloire de Dieu et la puissance salvifique de jugement : T. SCHERRER, *La gloire de Dieu dans l'œuvre de Saint Irénée*, Roma, 1997, pp. 195-202 ; pour

aux prophéties fallacieuses de l'haruspice, Prudence oppose celles de la Bible, qui voient leur réalisation dans le sacrifice rédempteur du Christ-Roi<sup>129</sup>.

Dans les deux cas, pour Lactance et Prudence, la réaction de l'empereur est décrite comme un réflexe de sauvegarde. Chez Lactance, la frustration de Dioclétien amène à la démesure de la persécution. Il fait passer la décision de persécuter les chrétiens pour un aveu d'impuissance. Pour Prudence, cet aveu est suivi d'une forme d'abdication, autrement dit, d'une reconnaissance par l'empereur de l'illégitimité d'un pouvoir acquis par des dieux impuissants eux-mêmes. Les concordances entre les deux textes laissent supposer que malgré la législation impériale en faveur d'une prohibition de l'extispicine, les sacrificateurs ont continué à procéder aux rituels divinatoires jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle au moins, quoique le caractère parodique et le ton victorieux de la poésie prudentienne confirme le virage de l'époque théodosienne. La différence réside sans doute dans le fait qu'au début du IV<sup>e</sup> siècle la condamnation des sacrifices sanglants porte sur la participation forcée d'ecclésiastiques aux sacrifices sanglants, alors qu'au début du V<sup>e</sup> siècle, elle concerne les fidèles attachés aux traditions ancestrales.

### 1.1.2. Grégoire de Nazianze : apostasie et « révélation du monstre »

#### a) *La croix dans les entrailles sacrificielles*

Les deux discours *Contre Julien* de Grégoire de Nazianze ne sauraient être, comme l'énonçait J. Bernardi (1983), que le « procès rétrospectif » d'un empereur païen<sup>130</sup>. En effet, les travaux de S. Elm (2012) ont pointé l'inefficacité du paradigme d'analyse opposant paganisme et christianisme à la lumière des idées de Julien et de Grégoire. L'auteure l'explique ainsi que les deux hommes prétendent être des philosophes mandatés pour faire médiation avec le divin et perçoivent leurs dieux comme les véritables divinités<sup>131</sup>. S. Elm invite aussi les commentateurs de Grégoire à le considérer non plus seulement comme un théologien et un évêque manqué, mais comme un véritable penseur sur le commandement de

---

Athanase, les miracles du Christ sont « autant d'irruptions du Royaume dans l'économie présente » (J. BOSCH, *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ*, Genève, 1957, p. 49).

<sup>129</sup> J.-E. RENAULT, *La Loi et la Croix: L'écriture de la Croix dans l'écriture de la Loi*, Lugano, 2009, pp. 159-203 et 168 : dans la Bible, « la Royauté est frappée d'une ambivalence qui ne permet de trancher ni en faveur d'un rejet de la monarchie ni en faveur d'une reconnaissance de sa légitimité, comme système politique ». Il faut donc choisir de rester auprès du roi et tel un prophète, rappeler au roi que Dieu seul est roi.

<sup>130</sup> BERNARDI, Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5*, 1983, p. 15.

<sup>131</sup> ELM, *Sons of Hellenism*, 2012, p. 10.

l'Empire romain<sup>132</sup>. De ce point de vue, il nous intéresse d'éclaircir le sens des associations 'empereur-croix' dans les deux discours *Contre Julien*. Pour Grégoire, la croix représente un symbole de puissance sur les démons et l'évêque doit la porter contre les impies<sup>133</sup>. L'impiété des devins, des magiciens et des faux philosophes qui environnent l'empereur sont désignés par Grégoire comme les artisans de la tyrannie. En lieu et place des médiateurs traditionnels, il légitime l'insertion de l'évêque, peut-être jusqu'au Palais. Grégoire fait donc partie de ceux que M.T. Fögen (1993) nomme les « méta-interprètes », autrement dit ceux qui ne sont pas des spécialistes de la divination, mais qui entendent confirmer ou infirmer le discours des professionnels<sup>134</sup>. Par là-même, il légitime son autorité dans le dialogue entre le divin et le pouvoir politique.

Grégoire met en scène une apparition oblatrice de la croix à l'empereur Julien lors d'une séance d'extispicine<sup>135</sup>. À la différence de Lactance, il laisse le processus sacrificiel se dérouler sans interruption. La mise en échec du rituel se situe en aval, au moment de l'interprétation des entrailles. Alors que l'empereur et les sacrificateurs ouvrent la victime, les viscères laissent apparaître une croix cerclée :

« On raconte donc qu'un jour où il sacrifiait, les entrailles des victimes montrèrent la croix entourée d'une couronne. Ce spectacle emplit les autres d'effroi et d'angoisse, et leur fit comprendre que la puissance souveraine nous appartenait<sup>136</sup> ».

Grégoire s'en prend ici à la pratique du sacrifice qu'il cherche à corroder par la parodie<sup>137</sup>. La couronne de branches est attestée comme symbole de pouvoir dans tout le

<sup>132</sup> ELM, *Sons of Hellenism*, 2012, p. 13.

<sup>133</sup> A. HOFER, *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*, Oxford, 2013, pp. 208-209 : 211 : Grégoire donne des exemples d'une dimension « christomorphique » du ministère épiscopal. À son départ de Constantinople en 381, il s'offre en modèle d'imitateur de la passion du Christ (*Crm.uit .sua*, vv. 1599-1603). Il se dit crucifié avec le Christ, renonçant aux honneurs, à l'argent, à l'or et aux tissus précieux (*Or.* 1, 4), adoptant la vie du philosophe en renonçant aux ambitions du pouvoir (7, 9, 4-5), ignorant la pourpre et le diadème (7, 14), n'ayant rien d'autre à lui que sa croix et son corps (*Or.* 26, 11) ; MCGUCKIN, *St Gregory of Nazianzus*, 2001, pp. vii-xi, 'Chronological synopsis' ; ELM, *Sons of Hellenism*, 2012, pp. 156-157 : la fonction de philosophe dans le *leadership* chrétien de Grégoire est un leitmotiv, une répétition selon l'auteure, dans tous ses discours, même après l'obtention du siège de Constantinople en 380. En 380-381, cette insistance pourrait aussi s'expliquer par l'élection d'un évêque rival en la personne du philosophe Maxime le Cynique.

<sup>134</sup> M.T. FÖGEN, *Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserzeitlichen Wissensmonopol in der Spätantike*, Frankfurt-am-Main, 1993, pp. 183-184 ; POTTER, *Prophets and Emperors*, 1994, pp. 49-51 : une prédiction avérée est aussi une prédiction contre une autre prédiction qui ne l'est pas. La nature du signe est immuable dans la vérité, son interprétation ne l'est pas et les interprètes peuvent faire des erreurs.

<sup>135</sup> T. MOREAU, « Julien et la croix : un anti-Constantin », *RET* 2, 2013, pp. 219-271 : 240-251.

<sup>136</sup> Greg.Naz., *Or.* 4, 54, *contra Julianum* 1: Τὸ δ' οὖν λεγόμενον, ὅτι θυομένῳ τὰ σπλάγχνα τὸν σταυρὸν ἀναδείκνυσι στεφανούμενον, ὃ τοῖς μὲν ἄλλοις φρίκην παρέσχε, καὶ ἀγωνίαν, καὶ τοῦ ἡμετέρου κράτους συναίσθησιν·

<sup>137</sup> Quelques années plus tard, Augustin affirme que Sylla aurait vu de la même façon une couronne d'or apparaître dans les entrailles d'un veau ; l'haruspice lui aurait annoncé la victoire assurée (*Ciu.Dei.* 2, 24). À relier à Libanios, *Or.*, XVIII, 18, Jul. , *Ep.* 111, 434d et Eun.Sard, *VSP* 475, qui permettraient de situer l'événement en 351. C. VAN LIEFFERINGE, *La théurgie après Jamblique*, Liège, 2015, pp.213-280, montre cependant que le récit de Grégoire est stéréotypé (le type de la descente aux Enfers accomplie par Énée ou celui

bassin méditerranéen ; associée aux dieux et à l'empereur victorieux, elle est porteuse de significations liées au triomphe, à la vitalité et à la vigueur ; elle confère *maiestas* et *auctoritas*<sup>138</sup>. Au temps de Julien et de Grégoire, la croix cerclée est attestée dans le contexte funéraire, notamment sur les sarcophages de la Passion du Museo Pio Cristiano du Vatican (fig. 1-3)<sup>139</sup>.



Fig. 1. Sarcophage de la Passion, n°171, Vatican, Museo Pio Cristiano (IV<sup>e</sup> s.).



Fig. 2. Détail du sarcophage de l'Acclamation de la Croix, n°174, Vatican, Museo Pio Cristiano (IV<sup>e</sup> s.).



Fig. 3. Fragment du sarcophage n°188, Vatican, Museo Pio Cristiano (IV<sup>e</sup> s.).

Cette symbolique du triomphe, rapportée à la croix dans les entrailles sacrificielles, pourrait signifier le triomphe du Christ sur la mort, sa Résurrection, ou dans une perspective plus polémique qu'apologétique, la vitalité du Christ surpassant des idoles mortes et celui de l'herméneutique chrétienne sur l'interprétation des haruspices ou les prophéties oraculaires<sup>140</sup>.

---

de Trophonios, héros de Pausanias) et ne doit pas être considéré comme la restitution de faits avérés. L'auteure y voit plutôt une initiation à la philosophie qui emprunte aux Mystères son langage ; R. TURCAN, *Mithras Platonicus, Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Leiden, 1975, pp. 105-128, estime que Julien n'est pas un mithriaste.

<sup>138</sup> DAGR 1, 2, s.v. « Corona », pp. 1520-1537 ; dans la tradition juive, elle renvoie, pour qui la reçoit, à une participation à la gloire eschatologique : F. TRISTAN, *Les premières images chrétiennes, du symbole à l'icône, II<sup>e</sup> s.-VI<sup>e</sup> s.*, Paris, 1996, pp. 43-44 ; G. GUILLAUME-COIRIER, « Les couronnes militaires végétales à Rome. Vestiges indo-européens et croyances archaïques », *RHR* 210-4, 1993, pp. 387-411 : 387 ; pp. 388-389 : la *corona ciuica* (chêne) est associée à une vitalité intense qui apporte chance, vigueur, succès : elle est favorable aux dirigeants de Rome qui approchent ceux qui la portent ; la *corona graminea* (couronne obsidionale en gazon) confère *maiestas* et *auctoritas* ; la *corona laurea* est considérée comme la récompense triomphale suprême et le laurier est la plante religieuse par excellence, ornement de la puissance.

<sup>139</sup> Les sarcophages n°11, n°164, n°171, n°188, datant de la fin du IV<sup>e</sup> siècle et du début du V<sup>e</sup> siècle sont d'origine incertaine. À cet égard, voir l'étude monographique de SKUBISZEWSKI, *La croix dans le premier art chrétien*, 2002, pp. 23-25. L'auteur voit une procession triomphale dans la composition du relief funéraire. A. GRABAR, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, Paris, 1979, p. 214, présentait une analyse similaire ; voir F. de ASIS GARCIA GARCIA, « El crismón », *Revista Digital de Iconografía Medieval* 2, 2010, pp. 21-31, pour le chrisme dans le contexte funéraire.

<sup>140</sup> A. BARBET, « Le chrisme dans la peinture murale romaine », dans A. DEMANDT - J. ENGEMANN (éds), *Konstantin der Grosse, Geschichte-Archäologie-Rezeption*, Trier, 2006, pp. 127-139 : 129.

Cette dernière interprétation est plus probable si l'on considère le rôle actif de l'interprète dans le processus sacrificiel, celui que Grégoire nomme ici le « professeur d'impiété » (gr. διδάσκαλος τῆς ἀσεβείας) :

« Mais le professeur d'impiété y trouva, paraît-il, un encouragement, car il en concluait que nous étions encerclés et contenus. Telle est l'interprétation qu'il improvisa à propos de la croix et du cercle qui entourait celle-ci<sup>141</sup> ».

Selon l'interprétation de l'haruspice, la couronne, un attribut royal, fait barrage à la christianisation. De ce fait, l'empereur est encouragé à persécuter les chrétiens. Dans le cas présent, Grégoire ne donne pas l'identité de celui qui procède à la lecture des-fressures, mais précise ailleurs que pour Julien, « l'Asie fut l'école où il apprit l'impiété » (*Or.* 4, 31 : Ἀσία δὲ ἦν αὐτῷ τὸ τῆς ἀσεβείας διδασκαλεῖον), et que son voyage en Orient était motivé par le désir d'être initié (*Or.* 5, 23). Or c'est là qu'il a rencontré Maxime d'Éphèse, qui devient son mystagogue<sup>142</sup>. En demeurant silencieux sur l'identité du sacrificateur, Grégoire vise la fonction de l'haruspice et son enseignement plutôt que l'homme :

« Tu opposes au sacrifice du Christ tes souillures ? Tu opposes au sang qui a purifié le monde le sang que tu verses ? Tu as dressé la guerre contre la paix ? Tu portes ta main contre la main qui a été transpercée pour toi et à cause de toi ? Tu opposes au fiel la saveur que tu aimes ? Tu élèves un trophée contre la croix ? Tu veux abolir la mort ? Tu fomentes une insurrection contre la résurrection, contre les martyrs la suppression des martyrs ? Tu te fais persécuteur à la suite d'Hérode, traître à la suite de Judas, mais sans te pendre comme l'a fait celui-ci pour montrer son repentir ? Tu te fais meurtrier du Christ à la suite de Pilate et ennemi de Dieu à la suite des juifs ?<sup>143</sup> ».

Le discours vindicatif et belliqueux de Grégoire (gr. πόλεμος, τρόπαιον, θάνατος) doit se comprendre comme une réplique aux haruspices, qui cherchent à atteindre les chrétiens par la fabrication d'un tyran. D'où l'esprit faible et le caractère influençable que Grégoire impute à Julien qui, éduqué à l'impiété, devient persécuteur<sup>144</sup>. Grégoire met en place une échelle de

<sup>141</sup> Greg.Naz., *Or.* 4, 54 : τῷ δὲ διδασκάλῳ τῆς ἀσεβείας καὶ θάρσος δῆθεν, ὡς περιγεγραμμένων ἡμῶν καὶ συνειργμένων· οὕτω γὰρ τὸν σταυρὸν καὶ τὸν κύκλον παρεσχεδίασε.

<sup>142</sup> Liban., *Or.* 13, 12 ; 12, 33-34 ; 18, 180 ; *Ep.* 694 (éd. FOERSTER) à Maxime d'Éphèse. Le sophiste précise que son disciple découvrait certaines choses grâce à son intelligence et d'autres parce qu'il était en communication avec les êtres supérieurs.

<sup>143</sup> Greg.Naz., *Or.* 4, 68 : Σὺ κατὰ τῆς Χριστοῦ θυσίας τοῖς σοῖς μιάσμασι ; Σὺ κατὰ τοῦ τὸν κόσμον καθήραντος αἵματος τοῖς σοῖς αἵμασι ; Σὺ πόλεμον κατὰ τῆς εἰρήνης ; Σὺ χεῖρα κατὰ τῆς ὑπὲρ σοῦ ἠλωθείσης τε καὶ διὰ σέ ; Σὺ κατὰ τῆς χολῆς τὴν σὴν γεῦσιν ; κατὰ τοῦ σταυροῦ τρόπαιον ; κατὰ τοῦ θανάτου κατὰλυσιν ; κατὰ τῆς ἀναστάσεως ἐπανάστασιν ; κατὰ τοῦ μάρτυρος οὐδὲ μάρτυρας ; μετὰ Ἡρώδη διώκτης, καὶ μετὰ Ἰούδαν προδότης ; πλὴν ὅσον οὐκ ἀγχόνῃ τὴν μετάνοιαν ἔδειξας ὥσπερ ἐκεῖνος· καὶ Χριστοκτόνος μετὰ Πιλάτον, καὶ μετὰ Ἰουδαίους μισόθεος ;

<sup>144</sup> Grégoire affirme que Julien avait la parole hésitante, le questionnement alerte, sans intelligence ni raison (Greg.Naz, *Or.* 5, *contra Julianum* 2, 23 et 7, 13, décrivant le jeune Julien, élève comme lui de Prohairesios et d'Himerios, à Athènes en 350 ; ce portrait est recopié par Socr., *HE* 3, 23, 18). Le contraste est saisissant avec les descriptions que nous possédons par ailleurs de l'intellect du jeune Julien, ou de l'image que l'empereur



cause à effet entre le rite sacrificiel et la révolution personnelle de Julien. Du bouleversement religieux de l'homme procède l'attitude du prince envers les chrétiens : une persécution sans martyre<sup>145</sup>. Dans le même temps, cet empereur qui entend élever « un trophée contre la croix » (κατὰ τοῦ σταυροῦ τρόπαιον) est rattrapé par ses propres pratiques sacrificielles. Dans cette parodie, la croix cerclée annonce aussi à l'empereur sa défaite future. Grégoire l'a précisé auparavant : c'est sous l'influence de ses partisans que Julien aurait entrepris son expédition mortelle contre les Perses en 363 (*Or.* 4, 47)<sup>146</sup>.

*b) L'échec de l'initiation : Julien, la croix et le mystagogue*

À la suite de l'épisode du sacrifice, Grégoire met en scène Julien dans une initiation aux cultes à mystères selon une progression dramatisée. Grégoire précise d'abord que Julien était accompagné d'un sophiste (εἴρων σοφιστοῦ) qui cherchait à connaître l'avenir par la consultation de démons (gr. δαίμονες). Il vient au fait après avoir évoqué des bruits insolites, des odeurs désagréables et des spectres flamboyants, qui suscitent la frayeur de Julien :

---

donne à voir de lui-même, celle d'un érudit épris de philosophie : Liban., *Or.* 18, 10-30 ; *Ep.* 16 - 369F à Julien, dans laquelle Libanios félicite son disciple de l'avoir dépassé dans l'art de l'éloquence (B. CABOURET (trad.), Libanios, *Lettres aux hommes de son temps*, Paris, 2000). Pour l'éducation du jeune Julien, voir J. BOUFFARTIGUE, *L'empereur Julien et la culture de son temps*, Paris, 1992, pp. 13-17 : il y recense les témoignages de Grégoire, Socrate, Sozomène, Libanios et Eunape ; J. BOUFFARTIGUE, « Julien par Julien », dans R. BRAUN - J. RICHER, *L'empereur Julien : De l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris, 1978, pp. 15-30. Nous savons par ailleurs que, dans sa jeunesse, il était interdit à Julien de fréquenter Libanios parce que ce dernier était païen, mais qu'il rassemblait ses discours secrètement (Socr., *HE* 3, 1, 15 et 20).

<sup>145</sup> Pour le virage religieux de Julien, la bibliographie est abondante ; voir la synthèse de J. BOUFFARTIGUE, « Les ténèbres et la crasse. L'empereur Julien et sa jeunesse chrétienne », dans D. TOLLET (éd.), *La religion que j'ai quittée. Religions dans l'histoire*, Paris, 2007, pp. 25-38 : pp. 25-26 ; M. GIEBEL, *Kaiser Julian Apostata, Die Wiederkehr der alten Götter*, München, 2002, pp. 13-17 ; K. ROSEN, « Kaiser Julian auf dem Weg vom Christentum zum Heidentum », *JbAC* 40, 1997, p. 126-146 ; P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *Julian and Hellenism, an intellectual Biography*, Oxford 1981, p. 227 ; R. BRAUN, « Julien et le christianisme », dans R.B. (éd.), *L'empereur Julien : De l'histoire à la légende (331-1715)*, Paris, 1978, pp. 159-188 ; R. BROWNING, *The emperor Julian*, Berkeley, 1976, en particulier dans le chapitre 1 : « The Age of Constantine and Julian », p. 1 ; H. RAEDER, « Kaiser Julian als philosoph und religiöser Reformator », *C&M* 5, 1938, pp. 179-193 : 188 ; W. KOCH, « Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une Église païenne », *RBP* 6, 1922, pp. 131-132.

<sup>146</sup> Pour Augustin, Julien est devenu le jouet des oracles et trop confiant de la nécessité de la victoire a payé de sa vie (*Ciu.Dei.* 5, 21). Pour les relations romano-persanes au IV<sup>e</sup> siècle : F. MILLAR, *The Roman Near East*, Cambridge (MA) - London, 1993, pp. 159-167 ; B. DIGNAS - E. WINTER, *Rome and Persia in Late Antiquity: Neighbours and Rivals*, Cambridge, 2007, pp. 18-34 : pour l'intérêt territorial des Perses à l'Est et la diplomatie sous Dioclétien ; pp. 29-30 : sur les compétitions religieuses entre Constantin et Shâhpur II ; M.H. DODGEON - S.N.C. LIEU, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars (AD 226-363) : A Documentary History*, 1, New York, 1991, pp. 125-135 ; R.C. BLOCKLEY, *East Roman Foreign Policy. Formation and Conduct from Diocletian to Anastasius*, Leeds, 1992, pp. 5-96 ; G. GREATREX - S.N.C. LIEU, *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars AD 363-628*, 2, New York, 2007.

« Épouvanté par ce spectacle inattendu, car il [Julien] était novice dans l'étude de ces questions, il a recours au vieux remède, à la croix dont il se signe pour se défendre contre ses terreurs : il appelle à son secours celui qu'il persécutait<sup>147</sup> ».

L'empereur est l'acteur de son propre échec en faisant le signe la croix apotropaïque contre les démons souterrains. Grégoire donne du ressort à ce qu'il a déjà énoncé dans le second discours apologétique et à ce qu'il exposera plus tard dans l'*In Theophania* : les démons (οἱ δαίμονες) frissonnent devant le nom du Christ et sa croix (*Or.* 2, 86 ; 38, 16)<sup>148</sup>. Après une deuxième tentative, Julien se signe à nouveau et les démons s'apaisent (καὶ ἡ σφραγὶς πάλιν, καὶ ἡρεμοῦντες οἱ δαίμονες) :

« Le myste ne sait que penser, mais, à ses côtés, son initiateur donne une fausse interprétation : 'Nous leur avons fait horreur, dit-il, nous ne leur avons pas fait peur : c'est le pire qui triomphe'. Il n'eut pas plus tôt dit qu'il persuade son élève et que sa parole entraîne ce dernier dans le gouffre de la perte. [...] En tout cas, il remonte avec une âme et une conduite démoniaques<sup>149</sup> ».

Grégoire fait la part belle à l'émotion de l'empereur (gr. φοβερός, φόβος). Tel qu'il est rapporté, l'épisode de l'initiation aux cultes à mystère montre encore un jeune prince sans autonomie de décision, influencé par les propos d'un initiateur entêté à le faire basculer dans la folie<sup>150</sup>. Il réitère plus tard l'accusation de folie contre lui (*Or.* 7, 11), et lui oppose encore le « signe du Christ » (τῷ τοῦ Χριστοῦ σημειῶ φραζάμενος) que tient comme paravent le « combattant de la piété » (ὁ τῆς εὐσεβείας ἀγωνιστῆς τοσοῦτος). Grégoire décrit le Julien qu'il a connu quinze ans plus tôt comme un esprit faible et poreux, acceptant sans écueil l'enseignement trompeur de l'initiateur, dont nous connaissons cette fois le nom : Maxime d'Éphèse. Nous savons par Eunape de Sardes (c. 349 - ap. 414) que celui-ci a exercé une influence considérable auprès de ses contemporains et n'était pas étranger aux pratiques de la magie<sup>151</sup>. Cette parodie d'initiation a été comprise par certains commentateurs comme un

<sup>147</sup> Greg.Naz., *Or.* 4, 55 : τῷ ἀδοκίτῳ πληγεις, καὶ γὰρ ἦν ὀψιμαθῆς τὰ τοιαῦτα, ἐπὶ τὸν σταυρὸν καταφεύγει, καὶ τὸ παλαιὸν φάρμακον, καὶ τούτῳ σημειοῦται κατὰ τῶν φόβων, καὶ βοηθὸν ποιεῖται τὸν διωκόμενον.

<sup>148</sup> N. LALIBERTE - E.N. WEST, *History of the Cross*, New York - London, 1960, p. 6 : Ignace d'Antioche (mort en 107) est crédité par l'Église orthodoxe d'avoir été à l'origine du signe de croix. Tertullien, dans le *De corona* 3 évoque son emploi répandu dans la vie quotidienne. De même Hippolyte de Rome.

<sup>149</sup> Greg.Naz., *Or.* 4, 56 : καὶ ὁ μύστης ἐν ἀπορίᾳ· καὶ ὁ μυσταγωγὸς ἐγγύθεν παρεξηγούμενος τὴν ἀλήθειαν· Ἐβδελύχθημεν, λέγων, οὐκ ἐφοβήσαμεν· νικᾷ τὸ χειρὸν· λέγει γὰρ ταῦτα, καὶ εἰπὼν πείθει, καὶ πείσας ἄγει τὸν μαθητὴν ἐπὶ τὸ τῆς ἀπωλείας βάραθρον. [...] ἄνεισι δ' οὖν καὶ τῇ ψυχῇ δαιμονῶν καὶ τοῖς πράγμασι.

<sup>150</sup> Grégoire explique ailleurs que les miracles opérés au moyen de la croix suscitaient la jalousie et l'invective (*Or.* 40, 29). Il sollicite les images de Julien tombé dans l'ύβρις : J. ATTAR, « La démesure chez Grégoire de Nazianze », *Kentron* 22, 2006, pp. 135-159, montre que Grégoire fait un usage récurrent du terme. Sur la folie de Julien : J. BOUFFARTIGUE, « L'état mental de l'empereur Julien », *REG* 102, 1989, pp. 529-539.

<sup>151</sup> Au dire d'Eunape, personne, même parmi les plus éloquents, n'osait contredire Maxime (Eun.Sard., *VSP* 7, Maximus, trad. O. D'JERANIAN, Houilles, 2009, pp. 81 et 85). On retrouve effectivement Maxime mortellement impliqué dans une autre affaire de prédiction en 371/372 : il s'agit de l'affaire du trépied de bois qui devait permettre de prédire le nom du successeur de Valens et à l'exécution des philosophes parmi lesquels Maxime d'Éphèse, le maître de Julien (Amm., 29, 1, 42 ; Ps-Aur.Vict., *Caes.* 48, 3 ; Soz., *HE* 6, 35) : voir sur ce sujet

moment clé dans l'évolution religieuse de Julien<sup>152</sup>. Mais cette interprétation, qui fait la part belle au discours de Grégoire, n'est pas satisfaisante. Il faut plutôt lui prêter une volonté de déresponsabiliser les premiers maîtres du jeune Julien, ceux qui lui ont donné une éducation chrétienne ; le geste réflexe de l'empereur, dont la puissance met en fuite les démons, montre l'efficacité de l'enseignement des évêques qu'il a fréquentés et dont il a reçu les préceptes. Il s'agit en outre d'imputer la cause de son 'apostasie' et des persécutions des chrétiens à sa rencontre avec Maxime d'Éphèse, un « sophiste » aux yeux de Grégoire. L'accusation de sophisme à l'encontre des devins n'est pas nouvelle. Les théories néo-platoniciennes sur le sacrifice ont donné du ressort aux critiques des chrétiens, notamment sur le sacrifice sanglant : Porphyre, Jamblique, Apollonius de Tyane ou Cornelius Labeo ont développé une conception dualiste du monde divin. Ce dernier admet par exemple que de mauvais démons se nourrissent des sacrifices mais provoquent des catastrophes terrestres et détournent les vrais fidèles pour les enchaîner au culte des idoles<sup>153</sup>. Pour Porphyre et Jamblique, les philosophes doivent s'émanciper de la consultation des devins, car la communication avec le divin implique nécessairement de se confronter avec les démons<sup>154</sup>. Or, l'une des caractéristiques des mauvais empereurs, dans la littérature classique, est de se laisser guider par un entourage corrompu ; c'est ce que démontre ici Grégoire en incitant incidemment les représentants du pouvoir à recourir aux conseils de chrétiens, tels qu'ils leur sont reconnus sous Théodose I<sup>er</sup><sup>155</sup>. L'engagement de Grégoire contre Julien n'est donc pas un simple procès *postmortem*, mais porte sur le risque concret de voir se perpétuer des rituels pluriséculaires faisant concurrence à l'enseignement des ecclésiastiques. En effet, l'inflexion du législateur impérial vers la limitation des rituels traditionnels sous les Valentinieniens a pu être équivoque et laisser un espace de liberté aux pratiques religieuses anciennes ; en témoigne une autorisation de pratiquer l'haruspicine en 371 donnée au Sénat, à condition que les intentions ne soient pas de nuire (*CTh* 9, 16, 9, de Valentinien I<sup>er</sup>, Valens et Gratien)<sup>156</sup>. Dix ans plus tard, à Constantinople, où a siégé Grégoire en tant qu'évêque, un édit portant les noms de Gratien, Valentinien II et Théodose interdit la « folie sacrilège » (*uesanus ac sacrilegus*) de la

---

É. REBILLARD, « Note sur les morts de philosophes dans les Histoires d'Ammien Marcellin », dans F. CHAUSSON - E. WOLFF (éds), *Consuetudinis amor. Fragments d'Histoire romaine (II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) offerts à Jean-Pierre Callu*, Rome, 2003, pp. 371-378. La répression impériale a été perçue comme démesurée de façon unanime.

<sup>152</sup> L. JERPHAGNON, *Julien dit l'Apostat : histoire naturelle d'une famille sous le Bas-Empire*, Paris, 1986 [réimpr. 2008, 2010], p. 94 : « L'initiation conférée par Maximos agissait sur l'âme avide de Julien comme une confirmation » ; W. KOCH, « Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une Église païenne », *RBPh* 6, 1922, pp. 123-146 : 131-132 : « les fantasmagories de Maxime brillèrent devant ses yeux [Julien] qu'attirait tout ce qui était insolite et bizarre ».

<sup>153</sup> HAACK, *Les haruspices*, 2003, p. 178.

<sup>154</sup> HAACK, *Les haruspices*, 2003, p. 179.

<sup>155</sup> DRAKE, *Constantine and the Bishops*, 2000, pp. 337-338.

<sup>156</sup> Par exemple : *CTh* 9, 16, 7 (Valentinien I<sup>er</sup> et Valens, 364, au PPO Secundus) : interdictions des rites nocturnes (rites magiques et sacrifices) ; *CTh* 9, 16, 8 (Valentinien I<sup>er</sup> et Valens, 370, au PPO Modestus) : contre l'enseignement et l'étude de l'astrologie.

consultation divinatoire (*CTh* 16, 10, 7 du 21 décembre 381). Conformément au but visé par Grégoire, l'accusation de folie portée contre Julien change de main et touche les sacrificateurs par la voie légale.

### 1.1.3. Sozomène et Théodoret : la mort du persécuteur et les présages par la croix

#### *a) Sozomène : évêques et devins dans la formation religieuse des empereurs*

Comme l'a noté T. Urbainczyk (1997) pour l'*HE* de Sozomène, « If emperors appear in the history, they are not arbiters or peace-makers but people who show respect to their superiors in the Church<sup>157</sup> ». En effet, l'empereur Julien n'est pas lui-même l'objet de la démonstration, mais près d'un siècle après les faits relatés, la mémoire de sa politique religieuse sert à promouvoir l'autorité épiscopale.

Sozomène est le seul historien ecclésiastique à rapporter le présage de la mort de l'empereur Julien par la croix, après avoir fait état de son inflexion soudaine vers le paganisme (*HE* 5, 1, 2) :

« On raconte que dès qu'il arriva aux frontières de ce pays [l'Illyrie], les vignobles, après vendange, au temps du coucher des Pléiades, apparurent pleins de raisins verts, et que la rosée tombée du ciel se répandit sur son vêtement et celui des gens de sa suite en y formant, à chaque goutte, la figure d'une croix. Il lui sembla à lui-même et à beaucoup de ses compagnons que les grappes apparues hors de saison étaient un signe favorable, et que c'est par hasard que la rosée avait tacheté sous cette forme le vêtement sur lequel elle était tombée. Mais d'autres disaient que, des deux signes, l'un signifiait que l'empereur périrait avant l'heure à la manière des raisins verts et que son règne serait de courte durée, l'autre prédisait que le dogme des chrétiens était céleste et que tous devaient être marqués du signe de la Croix. À ce qu'il semble, ceux dont l'opinion était contraire à celle de l'empereur ne se trompèrent pas : car le temps dans sa course montra que ces deux prédictions étaient justes<sup>158</sup> ».

<sup>157</sup> T. URBAINCZYK, « Observations on the Differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen », *Historia* 46-3, 1997, pp. 355-373 : 372.

<sup>158</sup> Soz., *HE* 5, 1, 4-5 : λέγεται δὲ ἡνίκα πρῶτον τῶν τῆδε ὄρων ἐπέβη, τὰς μὲν ἀμπέλους μετὰ τρύγην ἀμφὶ τὴν τῶν πλειάδων δύσιν ὀμφάκων πλήρεις φανῆναι, τὴν δὲ ἀπὸ τοῦ ἀέρος δρόσον διαχεθεῖσαν κατὰ τῆς αὐτοῦ ἐσθῆτος καὶ τῶν ἐπομένων καθ' ἑκάστην σταγόνα σταυροῦ σημεῖον ἐντυπῶσαι. ἐδόκει δὲ αὐτῷ τε καὶ πολλοῖς τῶν συνιόντων οἱ μὲν βότρυες παρὰ καιρὸν φανέντες σύμβολον εἶναι ἀγαθόν, ἡ δὲ δρόσος ἐκ παρατυχόντος ὧδε καταστίζαι τὴν ἐσθῆτα καθ' ἧς ἔτυχε πεσοῦσα. ἄλλοι δὲ ἔλεγον τοῖν συμβόλοι τὸ μὲν ἄωρον σημαίνειν ἀπολεῖσθαι τὸν βασιλέα ὀμφάκων δίκην, καὶ ὀλιγοχρόνιον αὐτοῦ ἔσεσθαι τὴν βασιλείαν, τὸ δὲ προμηνύειν οὐράνιον εἶναι τὸ δόγμα τῶν Χριστιανῶν, καὶ χρῆναι πάντας τῷ συμβόλῳ τοῦ σταυροῦ κατασημανθῆναι. ὡς ἔοικε δέ, οἱ τάναντία τῷ βασιλεῖ δοξάσαντες οὐ διήμαρτον τῆς ἀληθείας· ἀμφοτέρα γὰρ εὐστόχως εἰρησθῆναι προῖων ὁ χρόνος ἀπέδειξεν.

Les interprètes sont-ils des professionnels de la divination ? Sozomène ne le précise pas et se contente de les mentionner comme des compagnons de l'empereur, dont les contradictions font de la divination une *doxa*. Sozomène pointe les incertitudes de l'interprétation traditionnelle des présages et donne autorité à une lecture chrétienne du signe de croix qui associe le politique et le religieux, à savoir la mort brutale de l'empereur et la christianisation du monde<sup>159</sup>. Du reste, dans les lignes qui suivent, Sozomène s'en prend aux arguments des « païens » (Soz., *HE* 5, 1, 8-9 : Ἑλληνας) qui affirment que « mantique et démons » (μαντική καὶ δαίμονες) avaient annoncé à Julien, et à raison, la mort future de Constance II ; une absurdité aux yeux de l'historien constantinopolitain puisque Julien n'a pas vu à l'avance sa propre mort<sup>160</sup>. Sozomène a lu Grégoire et en a retenu le récit de l'apparition d'une croix dans les entrailles sacrificielles (*HE* 5, 2, 3-6). Il prend la liberté d'y adjoindre des scolies, notamment une explication du signe et du symbolisme coronaire du cercle, qui n'apparaissait pas dans le texte de Grégoire :

« On raconte en tout cas qu'un jour, comme il sacrifiait, il s'était montré dans les entrailles le signe d'une croix encerclé d'une couronne. Cela avait jeté les participants à ce sacrifice mantique dans la crainte ; ils en concluaient à la force, après cela, de notre religion et à la pérennité de notre dogme, attendu que la couronne, dont la croix était encerclée, est signe de victoire et que, par la révolution du cercle, elle commence à tout point et ne trouve nulle part d'achèvement puisqu'elle se termine en elle-même<sup>161</sup> ».

Sozomène distord le texte de Grégoire et concède aux sacrificateurs une interprétation lucide sur la nécessité de l'accroissement du christianisme. Il propose un renversement total de l'interprétation que Grégoire prêtait à l'haruspice dans la même situation. Cette focalisation sur le rite sacrificiel vient peut-être de ce que Sozomène s'intéresse à la législation en la matière<sup>162</sup>. Il est notamment contemporain d'une commutation de peine favorable aux sacrificateurs, désormais punis d'exil au lieu de mort (*CTh* 16, 10, 23, d'Honorius et Théodose II, à Constantinople, le 8 juin 423). Sozomène renchérit ensuite avec

<sup>159</sup> L'eau et la croix rappellent, comme dans la lettre du Pseudo-Barnabé, l'image du baptême (Ps.-Barn., *Ep.* 5, 8).

<sup>160</sup> Sozomène n'est pas le seul à affirmer que les païens avançaient, en faveur de l'efficacité des pratiques divinatoires, le cas de la mort de Constance, dont Julien aurait eu connaissance. Ammien donne effectivement le nom de l'haruspice Aprunculus, qui aurait prédit au César la mort de son cousin (Amm., 22, 1, 2).

<sup>161</sup> Soz., *HE* 5, 2, 3 : ποτὲ γοῦν αὐτῷ θυομένῳ λόγος ἀναδειχθῆναι σταυροῦ σημεῖον ἐν τοῖς σπλάγγνοις στεφάνῳ κυκλοῦμενον, καὶ τοὺς μὲν ἄλλους κοινονοῦς τῆς μαντείας εἰς δέος ἐμβαλεῖν, συμβάλλοντας ἐνεῦθεν τὴν μετὰ ταῦτα τῆς θρησκείας ἰσχὺν καὶ τοῦ δόγματος τὸ αἰδῖον, καθότι ὁ στέφανος, ὃ περιεῖληπτο, νίκης τε σημαντικόν ἐστι καὶ τῆ περιόδῳ τοῦ κύκλου πάντοθεν ἀρχόμενος καὶ εἰς ἑαυτὸν λήγων οὐδαμοῦ περαιοῦται.

<sup>162</sup> Dans le Livre 3 de l'*HE*, il précise que les fils de Constantin ont prohibé le sacrifice sanglant (Soz., *HE* 3, 17, 2) ; C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Early Christian Greek and Latin Literature* 2, Peabody, 2005, p. 693, notent que Sozomène porte une attention particulière à la législation impériale ; celle-ci connaissait alors une grande activité avec la préparation du *Code Théodosien* (décidé en 429, fini en 438 et proclamé pour prendre effet le 1<sup>er</sup> janvier 439). Pour les auteurs, le *CTh* a pu jouer un rôle décisif dans la tonalité des *HE* de Socrate et Sozomène.

une nouvelle démonstration de la puissance de la croix, par le récit de l'initiation de Julien venant de Grégoire (*HE* 5, 2, 5). Il marque encore le conflit d'autorité entre les autorités païennes et chrétiennes, exprimant ses regrets sur le virage religieux de Julien parce que le jeune prince a été éduqué auprès d'ecclésiastiques (*HE* 5, 2, 7 : καὶ ὑπὸ ἐπισκόποις καὶ ἐκκλησιαστικοῖς). Ses parents l'avaient confié dès le berceau à Eusèbe de Nicomédie<sup>163</sup>. Sozomène le dit baptisé, ce qui est peu probable, et Julien aurait accédé au lectorat (Soz., *HE* 5, 2, 10-11)<sup>164</sup>. Ammien admet aussi que Julien a eu pour maîtres des rhéteurs et grammairiens qui étaient *ritus Christiani cultores* (Amm., 22, 10, 7). En tout état de cause, pour Sozomène, Julien a « trahi la religion de ses pères, [...], parce qu'il avait été égaré d'abord par des contacts avec les devins » (*HE* 5, 2, 15 : Προῦδωκε δέ, [...], τὴν πατρῶαν θρησκείαν συνουσίαις μάντεων ὑπαχθεὶς τὰ πρῶτα.). Ce disant, l'historien constantinopolitain disculpe les Constantinides et les évêques qui ont participé à la formation chrétienne de Julien et fait peser la responsabilité de la « révélation du monstre » sur Maxime d'Éphèse qu'il désigne comme le coupable de cet égarement par ses prétentions à connaître l'avenir (*HE* 5, 2, 16-18). Et cet égarement personnel débouche sur un égarement politique. Aussitôt après cette funeste rencontre avec son mystagogue, Julien ordonne la réouverture des temples et l'autorisation des sacrifices (*HE* 5, 3, 1)<sup>165</sup>. Mais Sozomène trahit plus loin ses intentions : il en va des avantages concédés ou retirés aux chrétiens. Il accuse Julien de priver les ecclésiastiques de leurs prérogatives et de favoriser les devins, restituant à ces derniers les honneurs et privilèges réservés aux chrétiens par ses prédécesseurs (Soz., *HE* 5, 3, 2). Julien aurait chassé les clercs des villes afin que personne ne tienne de réunion de culte et ne reçoive l'enseignement chrétien (Soz., *HE* 5, 15, 9). Cette exclusion du monde ne fait que donner davantage d'autorité prophétique aux ecclésiastiques. En effet, pour les chrétiens, qui doivent se démarquer des prophètes païens dans la méthode et non dans la fonction, il est nécessaire de se démarquer par une extériorisation, illustrée ici par l'exclusion de l'épiscopat de l'espace public et en particulier de l'éducation littéraire et religieuse<sup>166</sup>. C'est pourquoi, Sozomène couronne son raisonnement par la réalisation de ce qu'annonçait la croix : la mort de Julien et le retour du christianisme.

<sup>163</sup> J. MARTIN, « Notes préparatoires », *AnTard* 17, 2009, pp. 24-26 : 24.

<sup>164</sup> La mention du baptême de Julien se trouve exclusivement chez Sozomène, ce qui a donné lieu à une controverse historiographique. À cet égard, le récent article de F.D. Wright fait le point sur la question : F.D. WRIGHT, « The baptism(s) of Julian Apostate revisited », *SP* 39, 2006, pp. 148-149 ; P. ALLARD, *Julien l'Apostat*, Paris, 1903, t. 2, p. 219.

<sup>165</sup> Sozomène rappelle à plusieurs reprises que la soumission aux procédés divinatoires produit la tyrannie et la mort du tyran - une double dissuasion pour les Romains et leur empereur : ainsi Licinius (*HE* 1, 7, 2), Eugène (*HE* 7, 22, 4) et Attale (*HE* 9, 8, 3) poussés par des devins exploitant leur désir de pouvoir.

<sup>166</sup> K. WALDNER, « Les martyrs comme prophètes. Divination et martyre dans le discours chrétien des I<sup>er</sup> et II<sup>e</sup> siècles », dans *Divination et révélation dans les mondes grec et romain*, *RHR*, 2007, pp. 193-209 : 203-204 : *Mt* 10, 28 : « Vous serez traînés devant des gouverneurs et des rois à cause de moi ».

b) *Théodoret de Cyr, pasteur et pédagogue : la victoire de la croix sur l'Apostat et le magicien*

Théodoret associe la croix à l'empereur dans le Livre 3 de son *HE*, qui est à lui seul un « contre Julien ». À la différence de Sozomène, il calque parfaitement la chronologie de son discours sur la progression religieuse et politique de Julien. Pour lui, c'est du fait de son libre arbitre que l'empereur, bien que rompu à la lecture des Écritures, s'est détourné du christianisme ; c'est d'abord dans la crainte d'être éliminé par son cousin Constance que Julien aurait feint, dès son plus jeune âge, son adhésion au christianisme (*HE* 3, 2). Pour Théodoret, le virage religieux du prince trouve son origine dans la jalousie et la crainte<sup>167</sup>. En effet, l'évêque de Cyr rapporte, après Grégoire et Sozomène, que parcourant la Grèce en quête de devins et d'interprètes d'oracles, Julien rencontre un homme, un séducteur gr. (γόης) selon Théodoret, qui lui promet des prédictions et l'initie aux cultes à mystères (*HE* 3, 3, 2-5). Devant l'apparition de démons, la crainte (gr. δέος) lui fait tracer sur son front le signe de croix (τοῦ σταυροῦ τὸ σημεῖον)<sup>168</sup> ; et alors que Julien reconnaît la puissance du signe, le mystagogue « l'initia et le remplit d'abomination. Et le désir de l'empire dépouilla le misérable de sa piété<sup>169</sup> ». Théodoret donne un rôle secondaire à l'interprète qui entre en scène pour conforter un jeune prince déjà désireux de revêtir la pourpre. Selon l'évêque de Cyr, l'ambition du pouvoir est un paravent contre la vraie foi. De fait, dès son accession à l'épiscopat, le cheval de bataille de l'évêque de Cyr est l'adhésion des « impies », Grecs, Romains et barbares (*Thér.* 6, 87 : Ἕλληνες καὶ Ῥωμαῖοι καὶ βάρβαροι) à la Croix et au Crucifié (τοῦ σταυροῦ τὸ σημεῖον ; τὸν ἐσταυρωμένον), comme il le signifie dans sa *Thérapeutique des maladies helléniques (Graecarum affectionum curatio)*, rédigée peu de

<sup>167</sup> Alors que son frère Gallus est élevé au rang de César ; D. HUNT, « The successors of Constantine », dans Av. CAMERON - P. GARNSEY (éds), *The Late Empire, A.D. 337-425, CAH* 13, 1998, pp. 1-43 : 23 ; B. BLECKMANN, « Constantina, Vetrano, und Gallus Caesar » *Chiron* 24, 1994, pp. 29-68 ; R. BLOCKLEY, « Constantius Gallus and Julian as Caesars of Constantius II, » *Latomus* 31, 1972, pp. 441-443.

<sup>168</sup> La figure exemplaire de Julien sert ici une sorte de sermon pour le maintien de la « crainte » (τὸ δέος) de Dieu, autrement dit de la foi du fidèle. L'intensité de l'émotion que suscite le prodige est proportionnelle à la piété du destinataire. Ces récits conjuguent l'esthétique traditionnelle de l'émotion devant le prodige (stupéfaction-révélation) à une apologétique chrétienne nourrie par le texte biblique de la Septante (peur-punition) : une manifestation insigne de la puissance de Dieu renvoie à ce double sentiment de crainte : la peur circonstanciée, brusque et ponctuelle, « φόβος », liée à une manifestation soudaine de la puissance du Seigneur, et celle de Dieu, permanente et diffuse qui accompagne durablement le fidèle (« δέος »). Ces schémas émotifs comportent une résonance biblique pour les chrétiens (*Ex* 20, 18 ; *Ex* 3, 6 ; *Gn* 28,17 ; *Mc* 4, 41 ; *Mt* 28, 8 ; *Ac* 2, 43) ; P. BROWN, « Vers la naissance du purgatoire. Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au haut Moyen-Âge », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 1997, pp.1247-1261 ; P. DE CLERCK, « Pénitence seconde et conversion quotidienne aux III<sup>ème</sup> et IV<sup>ème</sup> siècles », *SP* 20, 1989, pp. 352-374 ; É. REBILLARD, *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Rome, 1994 ; et l'ouvrage collectif de CH. PIETRI - G. DAGRON - M. MESLIN - J. LE GOFF, *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Paris, 1981.

<sup>169</sup> Théod., *HE* 3, 3, 5 : οὕτω βουκολήσας τὸν δειλίαιον ἐμήησε τε καὶ τοῦ μύσου ἐνέπλησε. καὶ ἡ τῆς βασιλείας ἐπιθυμία τῆς εὐσεβείας ἐγύμνωσε τὸν τρισάθλιον.

temps avant, vers 420/423<sup>170</sup>. Nous savons par ailleurs que l'évêque de Cyr est très critique sur le sens que les païens donnaient aux σημεῖα. Il s'en explique longuement dans les *Quaestiones in Octateuchum*, rédigées vers 460<sup>171</sup>. Pour lui, les σημεῖα des chrétiens ne correspondent pas aux signes astrologiques tels que les païens les interprètent - Pythagore, Socrate, Platon ou les stoïciens<sup>172</sup>; d'après Théodoret, qui appuie, dit-il, son analyse sur les Écritures, les σημεῖα sont des indications de temps (pour les semis, la plantation, le vannage, et pour abattre des arbres, pour construire des bateaux et des maisons) ; une comète est quant à elle le signe d'une attaque ennemie, d'une invasion de criquets ou encore de la peste (*QOct.*, *Sur la Genèse* 16) ; en dehors de ces cas, seuls les prophètes peuvent prédire l'avenir. Aussi tous les discours des devins et des magiciens sont-ils des mensonges. Parallèlement, dans plusieurs de ses commentaires, Théodoret donne une fonction apotropaïque à la croix. Il y voit un bouclier contre les passions, mais aussi contre la puissance du diable et de la tyrannie, autrement dit, des forces invisibles et agissantes<sup>173</sup>. Pour Théodoret, sa génération est celle de l'accomplissement du Salut, promis « par la croix et la mort » dès la génération de David<sup>174</sup>. Autrement dit, en abandonnant la croix, Julien dépose les armes devant les passions comme le désir du pouvoir, devant la tyrannie du diable qu'il fait sienne, et devant les démons qu'il adore désormais. Théodoret couronne sa démonstration par l'expédition mortelle de l'empereur contre les Perses. Il précise que Julien est allé consulter, entre autres, les oracles de Delphes, Délos et Dodone (*HE* 3, 21, 1)<sup>175</sup>. Alors que tous les oracles promettent des trophées de victoire à l'empereur (*HE* 3, 21, 2 : νίκης τρόπαια), Théodoret s'implique lui-même dans le cours de son récit : « Quant à moi qui ai découvert son mensonge, je plains celui qui s'est laissé égarer » (*HE* 3, 21, 3 : ἐγὼ δὲ αὐτοῦ τὸ ψεῦδος εὐρῶν τὸν ἐξηπατημένον ὀδύρομαι). La résolution du conflit lui donne raison puisque Julien et les oracles trouvent la mort (*HE* 3, 25, 7). En tant qu'Antiochéen d'origine, Théodoret clôt sa démonstration sur la revanche des chrétiens qui s'étaient opposés à l'empereur de son vivant<sup>176</sup> :

<sup>170</sup> Théod., *Thér.* P. CANIVET (éd., trad., comm.), Paris, SC57-1 (I-VI) et 57-2 (VII-XII).

<sup>171</sup> Théod., *QOct.*, N. FERNANDEZ MARCOS - A. SAENZ BADILLOS (éds.), Madrid, 1979.

<sup>172</sup> É. DES PLACES, « Le Platon de Théodoret. Les citations des Lois et de l'Épinomis », *REG* 68, 1955, pp. 171-184 : 179-180, sur les impiétés.

<sup>173</sup> Théod., *Ps.Com.* 92, *PG* 80, 1620, 21 : « après avoir reçu la corne de la croix comme bouclier contre les passions et les démons » : τὸ κέρασ τοῦ σταυροῦ ὄπλον κατὰ παθῶν καὶ δαιμόνων δεξάμενοι. ; *Ps.Com* 144 pour David, *PG* 80, 1960, l. 43 : « Libérés de la tyrannie du diable, nous sommes formés pour la guerre par Dieu, pratiquant la justice avec nos mains, et avec nos doigts de mettre le sceau de la croix sur le front » : Τῆς γὰρ τοῦ διαβόλου τυραννίδος ἀπαλλαγέντες, ὑπὸ τοῦ Θεοῦ πολεμεῖν ἐδιδάχθημεν· τὰς χεῖρας μὲν, ἐργαζόμενοι δικαιοσύνην· διὰ δὲ τῶν δακτύλων, τοῖς μετώποις ἐπιθέντες τοῦ σταυροῦ τὴν σφραγίδα.

<sup>174</sup> *Ps.Com.* 100 sur David, *PG* 80, 1672, 13 : διὰ σταυροῦ καὶ θανάτου τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν πραγματευσάμενος.

<sup>175</sup> PAPADOGIANNAKIS, *Christianity and Hellenism*, 2012, pp. 53-70.

<sup>176</sup> J. SCHEID, « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », dans *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome, 1981, pp. 117-171 : 142.



« La cité d'Antioche, à la nouvelle de sa mort violente célébra des banquets et de grandes fêtes. Non seulement on dansait dans les églises et dans les sanctuaires des martyrs, mais même dans les théâtres on proclamait la victoire de la croix et l'on brocardait les prédictions de Julien. Je vais citer le mot admirable des Antiochiens, afin que ceux qui viendront après nous en gardent le souvenir. Tous criaient en chœur : 'Où sont tes oracles, pauvre fou de Maxime ? Dieu et son Christ ont vaincu !'. Car il y avait, à l'époque, un certain Maxime qui se donnait des airs de philosophie, mais qui, en fait, pratiquait la magie et se vantait de prédire l'avenir<sup>177</sup> ».

Comme Sozomène, Théodoret manipule la figure impériale à des fins exemplaires. C'est un récit édifiant qu'il propose à la lecture dans l'*HE*, cherchant sans doute, de sa position d'évêque, à retenir les éventuels candidats à l'apostasie. De fait, le législateur impérial a pénalisé les retours vers le judaïsme et le paganisme dès l'époque de Constance II, de façon croissante dans le dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle, et plus ponctuellement dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle<sup>178</sup>. La population des apostats devait être assez nombreuse et visible pour constituer une catégorie de justiciables. Par conséquent, une action conjuguée de la pastorale et du législateur impérial a pu, sinon enrayer, du moins ralentir le phénomène d'apostasie. L'exemple de Julien est une incitation faite au législateur de collaborer avec l'Église pour contrôler le taux des défections. Toutefois, Théodoret est lui-même en contact avec une cinquantaine de laïcs dans tout l'Orient romain, parmi lesquels se trouvent des païens<sup>179</sup>. Il serait donc hasardeux d'en tirer la conclusion que l'épiscopat s'est prémuni de la contamination des cultes traditionnels par la rupture du lien socio-politique.

En somme, la croix est l'agent d'une double frustration pour les divinités dont la parole est tue, et pour les médiateurs dans la communication avec le divin. L'échec du rituel débouche sur une politique de persécution lorsque guidé par des intermédiaires putatifs, l'empereur ne reconnaît pas le Christ. De ce point de vue, les textes plaident pour une exclusion des tenants de la divination traditionnelle : haruspices et mystagogues, interlocuteurs de démons et faux philosophes, qui manipulent leurs clients à des fins tyranniques.

---

<sup>177</sup> Théod., *HE* 3, 28, 1-2 : Ἡ δὲ Ἀντιόχου πόλις τὴν ἐκείνου μεμαθηκυῖα σφαγὴν δημοθoinίας ἐπετέλει καὶ πανηγύρεις· καὶ οὐ μόνον ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐχόρευον καὶ τοῖς τῶν μαρτύρων σηκοῖς, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς θεάτροις τοῦ σταυροῦ τὴν νίκην ἐκήρυττον καὶ τοῖς ἐκείνου μαντεύμασιν ἐπετώθαζον. ἐγὼ δὲ καὶ τὴν ἀξιάγαστον αὐτῶν θήσω φωνήν, ἵνα καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς ἐσομένοις ἢ ταύτης φυλάττηται μνήμη. κοινῇ γὰρ πάντες ἐβόων· «ποῦ σου τὰ μαντεῖα, Μάξιμε μορῆ· ἐνίκησεν ὁ θεὸς καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ». Μάξιμος δὲ τις ἦν κατ' ἐκεῖνο καιροῦ φιλοσοφίας μὲν πρόσχημα περικείμενος, γοητεία δὲ χρώμενος καὶ προλέγειν τὰ μέλλοντα σεμνυόμενος.

<sup>178</sup> *CTh* 16, 8, 7 (3 juillet 353) ; *CTh* 16, 7, 1 (2 mai 381) ; *CTh* 16, 7, 2 (20 mai 383) ; *CTh* 16, 7, 3 (21 mai 383) ; *CTh* 16, 7, 4 = 11, 39, 11, (9 juin 391) ; *CTh* 16, 7, 5 (9 juin 391) ; *CTh* 16, 7, 6 (23 mars 396) ; *CTh* 16, 7, 7 (7 avril 426).

<sup>179</sup> V. PUECH, « Le réseau politique d'un évêque de l'Antiquité tardive : les correspondants de Théodoret de Cyr (393- vers 460) » *AnTard* 19, 2011, pp. 283-294 ; A.M. SCHOR, *Theodorets'people. Social Networks and religious conflict in Late Roman Syria*, Berkeley, 2010 ; L.T. JOHNSON, *Among the Gentiles, Greco-Roman Religion and Christianity*, New Haven, 2009.

Dans chacun des cas étudiés, la croix occupe les fonctions prophétique et apotropaique qui renvoient à la Royauté et au Jugement du Christ. Elle annonce la victoire du Christ sur les démons et le sort funeste des incrédules. Appliquée à l'histoire et à des récits exemplaires, la croix indique plus que le jugement à venir ; elle permet d'identifier, sans conteste aucun, les catégories d'individus et de comportements à exclure. Nécessairement, la croix est l'agent d'une double intégration pour les vraies divinités et les ecclésiastiques. Or, les moyens d'exclure et d'inclure appartiennent à l'empereur et aux autorités centrales, d'où le recours aux associations 'empereur-croix' pour les désigner comme les premières victimes de la nocivité des médiateurs traditionnels. De ce fait, les auteurs chrétiens forment les opinions à un choix tautologique : faut-il soutenir les artisans de la tyrannie ou les artisans du Salut ? Ces deux notions gréco-romaines étaient à même de convaincre un lectorat composite.

L'emploi durable de structures rhétoriques révélant des associations 'empereur-croix', depuis Lactance au IV<sup>e</sup> siècle, jusqu'à Théodoret au V<sup>e</sup> siècle, incite à envisager le retournement des catégories de pensée et des comportements comme un phénomène lent et hétérogène, pour lequel l'engagement des empereurs a été très inégal. Au début du IV<sup>e</sup> siècle, l'objectif est de persuader les chrétiens de se soustraire aux cultes traditionnels, et le législateur de les prohiber. Si les sacrifices privés, puis l'astrologie et la magie, ont été progressivement interdits au cours du IV<sup>e</sup> siècle, la piété privée et les formes de sociabilité liées aux cultes traditionnels ont persisté dans l'angle mort de la législation. Localement, c'est l'évêque qui prend le relais pour rallier à lui les résistants et les dissidents. Dans la *Passion de Saint Saturnin*, composée dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, ce n'est plus la croix mais l'évêque lui-même qui fait échouer le sacrifice de sa présence, signe que l'autorité du signe est désormais intériorisée et extériorisée par l'épiscopat<sup>180</sup>. De fait, c'est l'évêque, seul, qui administre le baptême en traçant la croix sur le front des chrétiens.

---

<sup>180</sup> *Passio Antiqua*, 2-3. Voir : H. MENARD, « La persécution de Dèce d'après le récit de la *Passio Sancti Saturnini* », dans M.-H. QUET (éd.), *La 'crise' de l'Empire romain de Marc Aurèle à Constantin*, Paris, 2006, pp. 497-510.

## 1.2. La politique du « monstre » : la mise en croix et l'échec de la persécution

À la fabrication du « monstre » dans le cadre de rituels traditionnels succède une période de tyrannie que les auteurs chrétiens symbolisent par de nouvelles associations 'empereur-croix'. Lactance, Eusèbe de Césarée (c. 265-340), Rufin (345-410), Orose (c. 375/380- ap. 417/418), Sozomène et Théodoret, associent la figure du tyran et la tyrannie à la crucifixion des chrétiens comme renouvellement du sacrifice sanglant. La réalité de la mise en croix ne peut être exclue pour la période concernée ; toutefois, pour des chrétiens qui en font mention dans leurs textes, la crucifixion possède une double utilité dialectique : d'une part elle caractérise l'injustice et la cruauté du tyran, d'autre part elle fait triompher la vérité par la souffrance martyriale dans l'*imitatio Christi*.

Outre la contemporanéité de leurs textes, Lactance et Eusèbe ont en commun qu'ils font état des persécutions à l'encontre des chrétiens à partir de Néron (54-68), jusqu'au temps des tétrarques (293-310). L'évêque de Césarée rédige en grec la première *Histoire Ecclésiastique (HE)* entre 312 et 325<sup>181</sup>. Il s'y montre particulièrement concerné par les tourments physiques des chrétiens, attendu qu'il adjoint à l'*HE* un texte consacré aux *Martyrs de Palestine*<sup>182</sup>. Lactance et Eusèbe ont encore en commun qu'ils ont fréquenté ou côtoyé le milieu palatin quoique pour le second, l'implication dans la sphère impériale soit plus tardive et contestable. Mais nous connaissons par lui le contenu de quatre échanges épistolaires avec l'empereur, datant pour les premiers des années 320<sup>183</sup>, ainsi que deux discours, peut-être trois, prononcés en son honneur en 335 et 336 à Jérusalem et à Constantinople<sup>184</sup>. De ce fait, Lactance et Eusèbe se montrent concernés par les effets de la politique religieuse des empereurs romains.

Au début du V<sup>e</sup> siècle, d'autres chrétiens, Rufin et Orose, mentionnent la crucifixion comme un supplice inhérent aux périodes de tyrannie. Le premier est l'auteur d'une *HE* en latin recomposée à partir de celle d'Eusèbe. C'est l'évêque Chromace d'Aquilée (335-408), face à la menace des Goths s'approchant dangereusement de Milan, qui lui en fait

---

<sup>181</sup> S. CALDERONE, « Storia e teologia in Eusebio di Cesarea », dans E. DAL COVOLO - R. UGLIONE, (dir.), *Cristianesimo e istituzioni politiche da Costantino a Giustiniano*, Roma, 1997, pp. 81-94 : 92 : l'*HE* connut une nouvelle édition en 315 avec l'ajout du Livre 9 ; puis une autre vers 325, avec l'ajout du Livre 10 ; CHESNUT, *The first christian historians*, 1977, pp. 246-247.

<sup>182</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique. Les martyrs de Palestine*, G. BARDY (éd., trad., comm.), Paris, 3 vol. : SC31, 1952 [rév. 1986], SC41, 1955 [rév. 1994], SC55, 1958 [rév. 1984]. Plus récente, une édition du texte français seulement, avec une annotation historique mise à jour : Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, trad. de G. BARDY révisée par L. NEYRAND, Paris, 2003 ; G.S. BEBIS, *The mind of the Fathers*, Brookline, 1994, p. 44-50.

<sup>183</sup> Constantin, *Discours et Lettres*, P. MARAVAL (trad., comm.), Paris, 2010 ; *Lettres* 14, p. 39 ; 30, p. 87 ; 38, p.101 ; 39, p. 102. Eusèbe a restitué lui-même le contenu de quatre lettres (VC 2, 46 ; 3, 61 ; 4, 35 ; 4, 36) dont deux sont retenues par Socrate (*HE* 1, 9, 47-49 ; 51-55).

<sup>184</sup> P. MARAVAL (introd., trad., annot.), *La théologie politique de l'Empire chrétien: Louanges de Constantin (Triakontaétèrikos)*, Paris, 2001.

commande<sup>185</sup>. Rufin publie l'*HE* vers 402/403 et lui adjoint une continuation jusqu'à la mort de Théodose (395)<sup>186</sup>. L'historien aquiléien est souvent considéré comme le mauvais élève parmi les grands historiens ecclésiastiques qui sont pourtant tributaires de son travail<sup>187</sup>. Cependant, les derniers travaux sur l'œuvre de Rufin, après l'imposante monographie de F. Thelamon (1981), semblent faire droit à cet historien<sup>188</sup>. La façon dont ce dernier convoque les associations 'empereur-croix' confirme ces récentes conclusions. Comme lui, Orose compose une *Histoires contre les païens* à la commande d'un évêque, Augustin d'Hippône, à partir de 413/414<sup>189</sup>. Le Livre 7 de l'œuvre, achevée en 417/418, revisite de manière apologétique l'histoire de Rome à l'époque impériale, jusqu'en 417, en comparant dix persécutions aux plaies d'Égypte et en minimisant le sac de 410<sup>190</sup>. Cependant, si Orose

---

<sup>185</sup> M. HUMPHRIES, « Rufinus's Eusebius : Translation, Continuation, and Edition in the Latin Ecclesiastical History », *JEChSt* 16-2, 2008, pp. 143-164 : 143 ; P. HEATHER, *Goths and Romans (332-489)*, Oxford, 1991, pp. 206-209 ; F. THELAMON, *Païens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle. L'apport de l'Histoire Ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Paris, 1981, p.14 : premier du genre en latin, il est l'ouvrage « apologétique et polémique d'un chrétien engagé qui veut aider d'autres chrétiens à mieux vivre les événements de ce temps ».

<sup>186</sup> Les neuf premiers livres correspondent à la traduction d'Eusèbe, les 10 et 11 couvrent les années 325-395 et sont de la main de Rufin : PH.R. AMIDON, *The Church History of Rufinus of Aquileia Books 10 and 11*, New York - Oxford, 1997 (trad. angl.) ; il est alors en Occident où il reprend son activité littéraire, après le désaveu de son ami Jérôme dans le contexte de la crise origéniste. Ce que l'on sait de la vie de Rufin a été rassemblé par F.X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia (345-411) : His Life and Works*, Washington, 1945, auquel se sont ajoutés, pour les datations : C.P. HAMMOND, « The Last ten Years of Rufinus' Life and the date of his Move South from Aquileia », *JTS* n.s. 28, 1977, pp. 372-429 : 373. Voir aussi G. FEDALTO, « Rufino di Concordia. Elementi di una biografia », *AAAd* 39, 1992, pp. 19-44 ; Y.-M. DUVAL, « Rufin d'Aquilée émule de Jérôme de Stridon », dans S. CROGIEZ-PETREQUIN (éd.), *Dieu(x) et Hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thelamon*, Rouen, 2005, pp. 163-185 : 178 : l'*HE* de Rufin est aussi une façon d'« imiter Jérôme, de l'utiliser et de la dépasser ».

<sup>187</sup> M. VILLAIN, « Rufin et l'*Histoire ecclésiastique* », *RSR* 33, 1946, pp. 164-210 ; les éditeurs sont Th. Mommsen, dans son édition de 1909 des GCS, où le texte de Rufin est placé en vis-à-vis du grec d'Eusèbe édité par Schwartz, puis J.E.L. Oulton, en 1929, dans sa traduction anglaise d'Eusèbe et dans un article (J.E.L. OULTON, « Rufinus's translation of the Church History of Eusebius », *JTS* 30, 1929, pp. 150-174 : 150). Cette mauvaise appréciation sur le travail de Rufin repose aussi sur les attaques de Jérôme à propos de ses traductions d'Origène. Erreurs chronologiques et manque d'esprit critique lui sont reprochés sans tenir compte de la popularité de son texte en son temps : Y.-M. DUVAL, « Julien d'Éclane et Rufin d'Aquilée. Du concile de Rimini à la répression pélagienne. L'intervention impériale en matière religieuse », *REAug* 24, 1978, pp. 243-271.

<sup>188</sup> M. MIRABELLA ROBERTI, *Rufino di Concordia e il suo tempo*, Udine, 1987, 2 vol. ; MURPHY, *Rufinus*, 1945, p. 174, voyait tout de même dans l'*HE* de Rufin une construction cohérente autour d'une démonstration ; pour T. CHRISTENSEN, *Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica, Lib. VIII-IX of Eusebius*, Copenhague, 1989, Rufin est un authentique penseur, qui se pose comme tel en prenant ses distances avec Eusèbe ; pour D. ROHRBACHER, *The Historians of Late Antiquity*, London - New York, 2002, p. 107, ce n'est pas Eusèbe lui-même, mais Rufin qui « standardise » l'*HE*, puisqu'il y ajoute le double combat contre le paganisme et l'hérésie et l'exaltation du monachisme. Malgré cela, Rufin trouve encore ses détracteurs Modernes : MORESCHINI - NORELLI, *Early Christian Greek and Latin Literature* 2, 2005, p. 324.

<sup>189</sup> Orose, *Historiarum adversum paganos libri I-VII (Histoires contre les païens)*, M.-P. ARNAUD-LINDET (éd., trad., comm.), Paris, CUF, 1990-1991, 3 vol. ; ROHRBACHER, *The Historians*, 2002 : sur Orose, pp. 135-149 ; une notice lui est consacrée par Gennade (*Vir ill.* 39). Originaire d'Espagne (de Tarragone si l'on en croit Oros., *Hist.* 7, 22, 8 : *Tarraco nostra*) ; selon J. COBET, « Orosius 'Weltgeschichte': Tradition und Konstruktion », *Hermes* 137-1, 2009, pp. 60-92 : 60-61, il lui offre son *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum* (PL 31, 1211-1216).

<sup>190</sup> A. NACO DEL HOYO - J. CORTADELLA MORRAL, « *Aut bellis gravia, aut corrupta morbis*: la visión de Orosio (Hist. VI) sobre las víctimas de guerras y desastres en el siglo I a.C. », dans MARCO SIMÓN - PINA POLO -

compose les *Histoires* dans un contexte similaire à celui de Rufin, son but est d'être lu de tous<sup>191</sup>. Rufin et Orose opèrent une double réduction des associations entre la tyrannie et la crucifixion, l'une quantitative et l'autre qualitative : les associations deviennent moins systématiques et plus symboliques. Tout en réduisant leur nombre, ils les étendent aux figures du paganisme, autrement dit au-delà des princes considérés comme persécuteurs. Cette inflexion s'explique par l'objet du discours, dont le dessein est de convaincre un lectorat incertain que la tyrannie et la désolation procèdent du paganisme.

Enfin, les historiens ecclésiastiques de langue grecque de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, Socrate (380 - 440) et Sozomène (c. 375-450) pourtant tributaires de Rufin et d'Eusèbe, transforment le paradigme d'association entre la mise en croix et la tyrannie<sup>192</sup>. Cette inflexion ressortit au contexte. Les historiens ecclésiastiques composent sous des princes favorables au christianisme depuis plus d'un demi-siècle, qui favorisent l'intégration des ecclésiastiques et la prohibition du sacrifice sanglant.

Pour les auteurs ici réunis, la crucifixion des chrétiens est inhérente à la tyrannie. Au cours de la période considérée, le paradigme suit une double évolution qui ressortit au contexte : la tyrannie n'est plus le fait du prince, mais de communautés locales, hostiles aux chrétiens, qui échappent à l'encadrement des forces civiles.

---

REMESAL RODRÍGUEZ, *Vae Victis! Perdedores en el Mundo Antiguo*, 2012, pp. 197-216 : 199 : la mission d'Orose est de fournir de nouveaux arguments en réponse à la diffamation des païens et pour surmonter le silence du Livre 3 de la *Cité de Dieu* ; M. KULIKOWSKI, *Rome's Gothic Wars, from the third century to Alaric*, Cambridge, 2007, p. 179 : dans son livre 7, Orose atténue le sac de Rome.

<sup>191</sup> Genn., *Vir.ill.* 39 ; P. VAN NUFFELEN, *Orosius and the Rhetoric of History*, Oxford, 2012 ; T.D. BARNES, « The Fragments of Tacitus'Histories », *CPh* 72, 1977, pp. 224-231 : 229 : « Orosius' Historiae adversum paganos are less a history than a polemical tract : their purpose is to absolve Christianity of blame for Alaric's sack of Rome in 410 by showing that the Roman state encountered many disasters before Christ was born and that Christians had nothing to do with recent disasters ».

<sup>192</sup> Socrate et Sozomène sont des représentants de la culture grecque constantinopolitaine et leurs Histoires respectives possèdent nombre de points communs qui ont été analysés (VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, p. XV : leurs points communs sont le genre littéraire, le lieu d'émission et l'image positive de Théodose II, la fin de l'arianisme, de la crise chrysostomienne (403-438) et de la crise nestorienne (428-431). *L'Histoire Ecclésiastique* de Sozomène est, pour cette raison même, souvent abusivement conjuguée à celle de Socrate par les commentateurs. Pour G.F. CHESNUT, *The First Christian Histories : Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret and Evagrius*, Macon, 1986, p. 205, Sozomène aurait fait un usage important (et non-dit) d'une copie de l'*HE* de Socrate. Dans son édition de 1983 de Sozomène en SC, G. Sabbah indique que cette similitude est unique dans la littérature antique (p. 59). Ces erreurs de caractérisation ont été récemment pointées par P. Van Nuffelen (2004), à la suite de W. Stevenson (2002) et T. Urbainczyk (1997) ; W. STEVENSON, « Sozomen, Barbarians, and Early Byzantine historiography », *GRBS* 43, 2002, pp. 51-75 : 52, n. 5 ; URBAINCZYK, *Observations on the Differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen*, 1997.

1.2.1. Mise en croix, tyrannie et ‘grande persécution’ au début du IV<sup>e</sup> s.a) *La mise en croix : un indicateur de tyrannie*

Pour Lactance et Eusèbe, l’impiété ne se définit pas tant par la croyance que par le comportement<sup>193</sup>. Par conséquent, la persécution des chrétiens est un acte sacrilège qu’il revient à la divinité offensée de sanctionner. Lactance précise à cet effet que les « persécuteurs » (*persecutores*) sont les ennemis de Dieu, le Juge céleste (Lact., *DMP praef.* 1, 8 : *caelestis iudicis*) qui punit les ennemis de son nom (*nominis sui hostibus*). Il donne pour exemple la capture et l’humiliation de Valérien (253-260), dues à ses actes sacrilèges (*DMP* 5, 7 : *sacrilegis*) ou la mort de Maximien (285-305) à cause de son impiété (*DMP* 30, 5-6 : *impietas*). Pour Eusèbe, l’εὐσεβεία fait défaut à Licinius qui est châtié par Dieu (*HE* 10, 9, 1) ; il ajoute que « dans le paroxysme de sa folie, il [Licinius] s’en prit aux évêques » (*HE* 10, 8, 14 : τὸ γοῦν τέλος αὐτῷ τῆς μανίας ἐπὶ τοὺς ἐπισκόπους ἐχώρει), du fait de leur statut de « serviteurs de Dieu » (πάντων θεοῦ θεράποντας)<sup>194</sup>. Comment les associations ‘empereur-croix’ prennent-elles place ? Celles-ci sont d’abord le reflet de la politique de persécution des chrétiens, suscitée en amont par des haruspices dépossédés de leur légitimité. Sanction inhérente aux persécutions, la mise en croix révèle le virage tyrannique du pouvoir impérial commandé par les conseils des haruspices<sup>195</sup>. Par conséquent, seuls sont examinés les cas d’empereurs persécuteurs parmi l’ensemble des païens ayant exercé le pouvoir et leur commandement est traité comme non-conforme au bon droit, à l’équité et à la morale, sur les plans divin et profane, publics et privés<sup>196</sup>.

<sup>193</sup>M. ICKS, « Bad emperors on the rise : Negative assessments of imperial investitures, AD 284-395 », *Klio* 94, 2012, pp. 462-481 : ayant examiné le cas des investitures des empereurs de Dioclétien à Théodose, l’auteur conclut que dans l’Antiquité tardive, la critique ne porte plus tant sur le désir d’un chef charismatique de revendiquer et de gagner le trône pour lui seul (autrement dit à l’usurper parfois), que sur ses capacités à le maintenir (autrement dit à convenir à ses sujets dans l’exercice du pouvoir). Les critiques ne sont pas contemporaines mais postérieures aux faits relatés.

<sup>194</sup> WALDNER, *Les martyrs comme prophètes*, 2007, pp. 193-209 : 207 : la mort du martyr est un sacrifice pour les communautés et les retombées de son martyr, s’il est évêque, sont proportionnelles à sa hiérarchie ; p. 208 : la « qualité prophétique de l’évêque » va en s’accroissant dans les textes.

<sup>195</sup> Les associations entre l’empereur persécuteur et la mise en croix ne sont pas fortuites. Par comparaison, Tibère n’est mentionné par Lactance que pour situer la chronologie de la crucifixion (*DMP* 2, 1) ; de même, Eusèbe disculpe Pilate d’avoir mis le Christ en croix sur dénonciation des juifs (*HE* 1, 11, 8 ; *DEv.* 3, 5, 65). À ceci s’ajoute qu’il ne fait aucun type d’association ‘empereur-croix’ lorsqu’il évoque Marc-Aurèle pourtant païen (*HE* 5, 5, 1-2 et 5-6). Enfin, nous connaissons par Lactance un cas unique de crucifixion appliquée sur un non-chrétien (*DMP* 40, 6), ce qui signifie que la mise en croix est strictement associée au contexte des persécutions.

<sup>196</sup> SCHEID, *La mort du tyran*, 1984, pp. 177-193 : 179 ; en renfort de cette démonstration, Lactance et Eusèbe déploient, pour broser le portrait topique des tyrans, « l’arsenal de la polémique classique » (J. FRANCOIS, « Le schismatique, tyran furieux [Le discours polémique de Cyprien de Carthage] », *MEFRA* 94-2, 1982, pp. 921-949 : 923). Néron est une « bête malfaisante » (*DMP* 2, 7 : *male bestiae*) ; Dioclétien est « fécond en inventions et machinations scélérates » ; avare et timide (Lact., *DMP* 7, 1 : *sceleram inuenter et malorum machinator* ;

Du reste, pour Lactance, Néron est coupable d'avoir mis l'apôtre Pierre en croix et c'est avec le premier « tyran » que commence son traité sur la mort des persécuteurs (*DMP* 2, 6 : *tyrannus*)<sup>197</sup>. L'information vient de Tacite (*Tacit., Ann.* 15, 44, 1-2) qui précise que parmi les supplices infligés aux chrétiens se trouve la croix (*aut crucibus adfixi*). Mais Lactance focalise ici sur la figure de Pierre, celle d'un chrétien qui, dans l'exercice de sa mission apostolique, se voit réduit mortellement au silence sur la croix. Après Néron, le modèle du 'tyran crucificateur' se renouvelle jusqu'aux princes du IV<sup>e</sup> siècle. L'implication de l'empereur dans la persécution des chrétiens devient active avec les principats de Dèce (249-251), de Valérien (253-260) et des tétrarques, mais pas avant ; du reste, les gouverneurs provinciaux réagissaient variablement face aux défections des chrétiens devant les rites, et non face à une éventuelle résistance à l'autorité impériale<sup>198</sup>. D'après Lactance, la mise en croix était l'une des peines capitales réservées aux chrétiens qui refusaient d'abjurer leur foi et de sacrifier aux dieux<sup>199</sup>. Tel est le cas lorsqu'il évoque les peines infligées par Galère :

*avaritia et timiditate*) ; Maximien Hercule, au contraire, dépense avec excès (*DMP* 8, 4-5) ; Galère partage la « férocité » de ses ours (*DMP* 21, 5 : *ursos ferociae*), son aspect physique égale son comportement (*DMP* 9, 3-4) ; il s'arroge des origines divines (*DMP* 9, 9) ; Maximin les surpasse tous pour son impudicité et sa cupidité (*DMP* 38, 1 : *cupiditas*). Lactance sollicite les caractéristiques archétypales de la figure du tyran, de façon à montrer que Constantin est le plus légitime pour occuper l'Augustat (CH.S. MACKAY, « Lactantius and the succession to Diocletian », *CPh* 94, 2, 1999, pp. 198-209). De la même façon, Eusèbe prétend que Maximin se distingue par son ivrognerie excessive, son goût des banquets, sa méchanceté et sa cupidité (*HE* 8, 14, 11) ; il y ajoute pour corollaire les guerres, famines et épidémies qui suivent la persécution du « tyran » de l'Orient (*HE* 9,1 : Μαξιμῖνος, ὁ ἐπ' ἀνατολῆς τύραννος ; 9, 8). Aussi, avec la chute de Maximin, ses délégués choient-ils avec lui : ainsi Théotecne (*HE* 9, 11, 5-6). Licinius se laisse aller à l'envie et, ce faisant, se rend coupable de ruses et de tromperies (*HE* 10, 8, 3-5). En Orient, d'après Eusèbe, les prisonniers sont traités sans humanité (*HE* 10, 14, 11), les exactions, les exils et divorces forcés se multiplient (*HE* 10, 12).

<sup>197</sup> Lact., *DMP* 2, 6 : « il fit crucifier Pierre » : *Petrum cruci adfixit*. Néron est le pire des tyrans déjà pour Suétone : E. CIZEK, « À propos de quelques vies des Césars de Suétone », *VL* 132, 1993, pp. 27-32 : 30 : Suétone décrit en chapelet les vices de Néron : lubricité, cruauté et l'incendie de Rome qu'il aurait provoqué (38) ; p. 31 : L'auteur évoque le « climax des vices » de cet empereur comme le mieux pourvu en vices des douze Vies. J. Y. Fournis (2012) s'est interrogé sur le sens des violences infligées aux chrétiens, qu'il range dans la catégorie des sacrifices humains. Il s'agit selon lui d'un moyen pour l'empereur de satisfaire Rome et les dieux : J. Y. FOURNIS, « Le sacrifice humain dans la littérature latine, mythes, légendes, historicité, représentation », thèse dirigée par PH. Heuzé, Paris, Université Paris 3-Sorbonne nouvelle, 2012, p. 95 ; vraisemblablement, le chercheur s'appuie sur le texte de Tacite (58-120), qui voit dans les mesures de Néron à l'encontre des chrétiens une mesure expiatoire que la piété populaire ne parvient pas à compenser : Tacit., *Ann.* 15, 44, 1-2, P. WUILLEUMIER (éd., trad., comm.) - J. HELLEGOUARC'H (révis.), Paris, CUF, 1990. FLJos., *BJ* 5, 449-451, confirme que Néron crucifie les juifs arrivés à Rome ; Dion Cassius qu'il a recours à la crucifixion, mais sans préciser que c'est sur les chrétiens (63, 13, 2).

<sup>198</sup> MILLAR, *The imperial cult and the persecutions*, 1972, pp. 146-175 : 150, 158-161 : il n'y a vraisemblablement pas eu d'acte légal, d'édit, instituant la persécution contre les chrétiens avant Dèce ; en revanche, si aucune référence explicite n'est faite au refus du culte impérial, la protection de l'empereur par les dieux l'est ; rien ne prouve encore dans les sources que les empereurs aient invoqué le refus du culte impérial pour tester les chrétiens sur leur loyauté ; DE SAINTE CROIX, *Why were the early christians persecuted ?*, 1963, pp. 6-38 : 7-10.

<sup>199</sup> Ainsi Dioclétien contraint-il jusqu'à sa fille Valéria et son épouse Prisca au rituel sacrificiel (Lact., *DMP* 15, 1).

a) « Si les accusés paraissaient mériter la mort, des croix étaient dressées ; sinon les fers étaient tout prêts<sup>200</sup> ».

b) « Nul châtement, avec lui, n'était léger : il ignorait la relégation dans une île, les prisons et les mines ; par contre, le feu, la croix et les fauves étaient monnaie courante<sup>201</sup> ».

Le recours à la croix est considéré par Lactance comme un châtement cruel privant les Romains de la *libertas* (*DMP* 21, 2), et dont les catégories de citoyens les plus honorables sont mortellement châtiées<sup>202</sup>. Lactance combine ainsi l'appartenance religieuse des victimes à la dignité de leurs titres et fonctions afin d'aggraver le crime du tyran. Traditionnellement, la mise en croix est employée dans l'Empire pour mettre à mort les criminels de basse condition. Dans un récent article, J. Granger Cook (2008) a montré que les citoyens romains n'étaient pas passibles de crucifixion et ce, probablement jusqu'à la période tardive<sup>203</sup>. Lactance précise par ailleurs que la croix est le supplice le plus infamant (*ID* 4, 16, 1 : *mors turpissima* ; *ID* 1, 5, 26 : *infame genus supplicii*), que les Romains « abhorrent » (*Epit. ID* 66, 1). De cette façon, il fait sortir l'empereur d'un déroulement normal des procédures. Il accroît ensuite les excès de Galère d'un emportement vers l'autocratie : officiers et domestiques, orateurs, avocats et jurisconsultes auraient été exterminés selon le vœu du prince, mais nous ne savons pas de quelle manière<sup>204</sup>. La défense du christianisme se confond avec celle du bien

<sup>200</sup> Lact., *DMP* 21, 3 : *Si morte digni uiderentur, cruces stabant, sin minus, compedes parati.*

<sup>201</sup> Lact., *DMP* 22, 2 : *Nulla <poena> penes eum leuis, non insulae, non carceres, non metalla, sed ignis, crux ferae in illo erant cotidiana et facilia.*

<sup>202</sup> Lact., *DMP* 21, 3 : *decuriones ; primorem ciuitatum ; perfectissimi uir ; 21, 4 : Matres familias.*

<sup>203</sup> Cicéron et Tacite évoquent l'extrême cruauté du supplice : Cic., *Verr.* 5, 64, 165 : *crudelissimum taeterrimumque supplicium* ; 5, 66, 169 : *seruitutis extremum summumque supplicium* ; Tacite, *Hist.* 4, 3, 11 : *mors turpissima crucis* ; J. GRANGER COOK, « Envisioning Crucifixion: Light from Several Inscriptions and the Palatine Graffito », *Novum Testamentum* 50, 2008, pp. 262-285 : 269 : la crucifixion est précédée de tortures, de longues expiations comme la flagellation ou le feu ; pp. 272-275 : la crucifixion n'est certainement pas appliquée aux citoyens, mais elle était appropriée aux esclaves (pp. 276-278) et même aux femmes (p. 278) ; J. SCHNEIDER, « σταυρός, σταυρώ, ἀνασταυρώ », dans *Theologisches Wörterbuch zum neue Testament*, Stuttgart, 1964, pp. 572-584 : 573 : dans le monde grec la crucifixion était pratiquée au temps d'Alexandre et des diadoques mais uniquement pour les esclaves. Il en est de même à Rome au temps de la République et de l'Empire : la crucifixion est un *supplicium* servile ; J. LANDSBERG, *L'art en croix : le thème de la crucifixion dans l'Histoire de l'art*, Tournai, 2001, p. 11 : le terme *crux* procède de la crucifixion qu'on désignait comme *crux figere*, et qui représentait aussi l'*arbor infelix* (« bois de malheur ») ; M. HENGEL, *La crucifixion dans l'Antiquité et la folie du message de la croix*, Paris, 1981, p. 22 : la crucifixion était, selon l'auteur, répandue dans l'Antiquité tardive et la perception qu'en avaient les Anciens est demeurée inchangée (il s'appuie sur le texte du Pseudo-Manéthon, *Apotélésmatica* 4, 198) ; p. 50 : dans les *Sententiae* compilées à partir de la tradition du juriste Julius Paulus, la *crux* apparaît en tête des *summa supplicia* après la *crematio* et la *decollatio* ; pp. 110-111 : la crucifixion était considérée comme une peine cruelle mais méritée, souvent aggravée de privation de sépulture ; pp. 57-63 : l'auteur précise que l'*arbor infelix* pouvait aussi concerner les citoyens et cite la mention par Suét., *VCaes.*, *Galba* 9, 2 de la crucifixion d'un citoyen romain ; R. VILADESAU, *The beauty of the Cross. The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Catacombs to the Eve of Renaissance*, Oxford, 2006, part. 2, « The Cross in the New Testament and the Patristic Paradigm », pp. 19-47 : 20-22.

<sup>204</sup> Lact., *DMP* 22, 3 : *Domestici et administratores* ; 22, 4 : *eloquentia extincta, causidici sublatis, iure consulti aut relegati aut necati.*



public ; il en résulte, par échelle de conséquence, un temps semblable aux calamités, aux guerres et aux captivités qu'ont connues les Romains<sup>205</sup>. Le prince ennemi des chrétiens devient, avec Lactance, l'ennemi des Romains, des Lettres et de la justice. Après lui, Eusèbe explicite davantage encore les associations entre la tyrannie et la mise en croix. Celui-ci établit aussi un lien entre les actes impies de Néron, la persécution des chrétiens, la crucifixion de Pierre et même de notables juifs romains assimilés aux chrétiens (Eus.Caes., *HE* 2, 25-26). Plus proche de son temps, il relie la fête de la Passion et le premier édit de persécution (*HE* 8, 2) à l'application des supplices les plus cruels aux chrétiens, sans distinction pour les hommes, les femmes et les enfants<sup>206</sup>. La femme représente aussi, dans le monde grec classique, un vecteur de communication du tyran avec la cité ; victime, elle incarne la cité violente par le tyran et l'attitude de ce dernier à l'égard des femmes révèle sa *hybris*<sup>207</sup>. Eusèbe décrit ensuite avec force détails la crucifixion comme le châtement le plus cruel :

« ... d'autres enfin furent crucifiés, les uns de la façon ordinaire pour les malfaiteurs, les autres d'une manière pire, car on les cloua la tête en bas et on les laissa vivre jusqu'à ce qu'ils périssent de la faim sur les gibets mêmes<sup>208</sup> ».

Le châtement se reproduit ensuite sous Maximin Daïa (*HE* 8, 14, 13 ; *VC* 1, 58, 2), puis sous Licinius (*VC* 1, 58, 2)<sup>209</sup>. De la même façon que Lactance, Eusèbe fait excéder du champ religieux les conséquences des persécutions. Il énumère les tourments qui résultent à différentes échelles des dix années de persécution : guerres, menaces de conflits, famines, crises et dérèglements des éléments naturels (*HE* 8, 15, 1 ; 9, 8). Aussi, pour convaincre un vaste public que la persécution des chrétiens est l'effet d'une politique pernicieuse, Lactance et Eusèbe la décrivent-ils comme l'épicentre d'une menace globale pour l'Empire.

Parce que la persécution a pu procéder de réelles résistances à l'extispicine, les animosités des chrétiens se sont portées contre les haruspices qui auraient manipulé les

---

<sup>205</sup> Lact., *DMP* 23, 1 : *calamitatis ; hostilis ; captiuitatis*. I. GILDENHARD, « Reckoning with tyranny : Greek thoughts on Caesar in Cicero's Letters to Atticus in early 49 », dans LEWIS, *Ancient Tyranny*, 2006, pp. 197-209.

<sup>206</sup> Eus.Caes., *HE* 8, 8 : ἄνδρες ἅμα γυναιξίν καὶ παισίν ; Sénèque, *Dial.* 5, *Ira*, 3, 6, associe la crucifixion à la colère.

<sup>207</sup> C. JACQMIN, « La femme entre le tyran et la cité. Réflexions sur le rôle de la femme dans les régimes tyranniques », *Kentron* 21, 2005, pp. 53-82 : 57-58 et 63.

<sup>208</sup> Eus.Caes., *HE* 8, 8 : καὶ ἄλλοι πάλιν ἀνασκολοπισθέντες, οἱ μὲν κατὰ τὸ σύνηθες τοῖς κακούργοις, οἱ δὲ καὶ χειρόνως ἀνάπαλιν κάτω κάρα προσηλωθέντες τηρούμενοί τε ζῶντες, εἰς ὅτε καὶ ἐπ' αὐτῶν ἰκρίων λιμῶ διαφθαρεῖεν.

<sup>209</sup> REES, *Diocletian*, 1988, p. 66 : Eus.Caes., *Mar.Pal.* 4, 8 indique qu'en 306, Maximin Daïa aurait ordonné de sacrifier sur convocation nominale : soit ce n'est qu'une application du quatrième édit, soit c'est un renforcement zélé de cet édit par l'utilisation de registres de noms ; p. 67 : Eus.Caes., *Mar.Pal.* 9, 2, fait état d'un autre édit de Maximin, en 309, dans le seul diocèse d'Orient (obligation de sacrifier, reconstruction des temples, appointment de prêtres païens).

empereurs pour sacrifier les chrétiens et contenter les dieux désavoués lors des rituels. Il en procède une période de tyrannie comme l'indique la crucifixion des chrétiens. Lactance attire l'attention sur le mépris de la *libertas* et rejoint en cela la conception républicaine de la fonction impériale, polarisée sur les rapports entre le peuple et les détenteurs de l'*imperium*. Gouverné par une perception gréco-orientale de la monarchie impériale, Eusèbe relie quant à lui le sort des chrétiens à celui de l'Empire en tant qu'unité humaine et matérielle, une *politeia* dont l'empereur est la sûreté en même temps que la menace<sup>210</sup>.

### b) Triomphe du martyr et échec du 'tyran' par la croix

Peut-on penser que Lactance et Eusèbe mentionnent la crucifixion seulement à titre indicatif parmi les autres peines infligées aux chrétiens ? L'analyse sémantique associée à celle de la dialectique permet d'affirmer le contraire. L'image de l'empereur crucificateur contribue à démontrer l'échec de la persécution physique par la victoire du témoignage martyrial. À propos de la terminologie de la crucifixion, D.W. Chapman (2008) a remarqué après M. Hengel (1981) que le latin (*crux*) et le grec (ἀνασκολοπιζω ou ἀνασταυρόω) la rendent par des termes génériques ; la suspension, l'empalement et la crucifixion, *ante mortem* ou *post mortem*, peuvent être recouverts par ces termes<sup>211</sup>. Pour les auteurs qui nous intéressent, cependant, il est permis d'avancer que le choix du vocabulaire est raisonné et plus complexe qu'il n'y paraît de prime abord.

Lorsqu'il évoque la crucifixion des chrétiens, Lactance emploie le vocable *crux, -cis* (*DMP* 21, 3 ; 22, 2) qui désigne dans le latin classique l'instrument du supplice, la peine elle-même et, pour les chrétiens, le symbole de la croix<sup>212</sup>. Or la racine *cruc-* désigne ailleurs, chez le même auteur, la torture, la peine ou le tourment. De fait, le terme *crux, -cis*, qui procède du nom archaïque *crucio*, signifie la torture et par homonymie, le verbe *crucio, -are* se traduit par mettre en croix ou torturer<sup>213</sup>. Dans le *DMP*, Lactance convoque simultanément les homonymies de la famille de *crucio* (Lact., *DMP* 16, 5 et 9). Effectivement, il donne au supplice une perception pénale et dolosive qui témoigne en même temps de la cruauté du

<sup>210</sup> Pour CHESNUT, *The first christian historians*, 1977, pp.57-59, le rapport au sort dans l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe doit être perçu comme un morceau de littérature tragique dans laquelle les hommes sont punis pour les outrages moraux dont ils se rendent coupables, mais également pour leurs sacrilèges.

<sup>211</sup> D.W. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*, Tübingen, 2008, pp. 30-33 ; HENGEL, *La crucifixion*, 1981, pp. 38-39 ; P. THOBY, *Le crucifix des Origines au Concile de Trente*, Nantes, 1959, pp. 2-9 : l'auteur récapitule succinctement les procédures de crucifixion d'après les travaux de P. BARBET, *La Passion de N.-S. Jésus-Christ selon le chirurgien*, s.l., 1950.

<sup>212</sup> Pour une liste des auteurs grecs et latins qui mentionnent la crucifixion et les différents modes de crucifiement : E. SAGLIO, *DAGR*, s.v. « Crux », pp. 1573-1575.

<sup>213</sup> A. BAILLY, *Dictionnaire étymologique latin*, 6<sup>e</sup> édition, Paris, 1906, p. 53.

bourreau. M. Hengel a remarqué cet emploi métaphorique de *crux* comme un tourment extrême et récurrent en période de tyrannie<sup>214</sup>. La *crux* est donc un asservissement de l'homme à son corps et aux réalités socio-politiques dans lequel il évolue. Comme l'a fait remarquer J. Y. Fournis, plus intense est la cruauté, plus grande est la gloire du martyr<sup>215</sup>. Par conséquent, il est vraisemblable que Lactance use d'homonymies et d'ambiguïtés terminologiques à dessein. Pour soutenir cette hypothèse, on remarquera que chez Lactance, la crucifixion est l'un des fondements du kérygme chrétien ; elle est en elle-même un témoignage de la divinité du Christ (Lact., *ID* 5, 3, 20)<sup>216</sup>. En outre, l'auteur distingue les termes désignant le supplice des martyrs chrétiens et celui des non-chrétiens, puisqu'il a recours à l'expression *patibulo adfixus* pour désigner la peine ordinaire (*DMP* 40, 6), et que l'on trouve aussi dans les *ID* la mention de *furca* pour le cas d'un esclave (*ID* 2, 7, 20). J. Granger Cook (2012) a pointé en effet que le vocable *crux* est rarement utilisé pour désigner le supplice de la croix au IV<sup>e</sup> siècle, alors que celui de *patibulum* lui est préféré par les auteurs latins, en particulier Aurelius Victor et Ammien Marcellin (27, 2, 9 : *suffixum patibulo*)<sup>217</sup>. Ce va-et-vient lexical donne à penser que Lactance adopterait expressément le vocable *crux* lorsqu'il évoque la torture extraordinaire des martyrs chrétiens, tandis qu'il retient *patibulum* ou *furca* pour désigner la mise en croix ordinaire. Une telle distinction pourrait signifier que la *crux* des martyrs est identifiée à celle du Christ. C'est en effet par la *crux* que souffre le Christ, également *cruciatu*s et *crucifixu*s ; plutôt que par le *patibulum* qui engagerait une implication active du sujet dans son supplice, autrement dit moins sacrificielle, puisque le sujet porte la partie transversale du gibet<sup>218</sup>. Le châtement des martyrs s'apparente donc à une passion pour les chrétiens à une victoire sur la persécution. Au début du IV<sup>e</sup> siècle, la

---

<sup>214</sup> HENGEL, *La crucifixion*, 1981, pp. 88-89 ; cependant, remarque l'auteur, l'usage métaphorique de la croix est strictement lié à la sphère latine. C'est le cas notamment dans l'*Adversus nationes (Contra gentes)* d'Arnobé de Sicca : les *cruces* y désignent les tortures infligées par les démons aux possédés, les tourments que souffrent les hommes pour l'apitoiement du Christ, et les supplices autorisés par les lois injustes (Arnob., *Nat.* 1, 50 ; 1, 63 ; 6, 26 ; 7, 41) ; Tertullien procède de la même façon dans l'*Ad martyrias*, employant *cruciatu*s (5, 1) et *t tormenta* (4, 9) comme synonymes pour évoquer la souffrance martyriale. Tert., *Mart.*, OEHLER (éd.), Leipzig, 1853 (scanned by U. Harsch).

<sup>215</sup> FOURNIS, *Le sacrifice humain*, 2012, p. 95.

<sup>216</sup> A.R. ANGEL., « *Crucifixus vincens* : the 'Son of God' as divine warrior », *The Catholic Biblical Quarterly* 73-2, 2011, pp. 299-317. Dans le sillage de la prédication paulinienne : F. LE GAL, « L'évangile de la folie sainte », *RSR* 89, 2001/3, pp. 419-442 ; SKUBISZEWSKI, *La croix dans le premier art chrétien*, 2002, p. 9 ; sur la croix et la crucifixion chez Paul : *1Co* 1, 17, 18 ; *Ga* 5, 11 ; 6,12, 14 ; *Eph* 2, 16 ; *Phil* 2, 8 ; 3, 18 ; *Col* 1, 20 ; 2, 14 ; *1Co* 1, 13, 23 ; 2, 8 ; *2Co* 13, 4 ; *Ga* 3, 1 ; 5, 24 ; 6,14 ; *Rm* 6, 6 et *Ga* 2, 19.

<sup>217</sup> J. GRANGER COOK, « Crucifixion in the West: from Constantine to Recceswinth », *ZACH* 16, 2012, pp. 226-246 : 228 ; 226 ; CARLÀ - CASTELLO, *Modi di esecuzione capitale in età tardoantica*, 2010, pp. 236-237 : le mot *crux* a été remplacé par *furca* dans la rédaction du *Digeste* (534) ; M. GIRARD, « Le symbolisme de la croix : de l'archétype universel au symbole clef de la foi chrétienne », *Sciences et Esprit* 41, 1989, pp. 5-31 : 19 ; p. 29 : au IV<sup>e</sup> siècle, le gibet ne porte plus le nom de *crux*, mais celui de *patibulum*.

<sup>218</sup> Lact., *DMP* 2, 1 : « Notre-Seigneur Jésus-Christ fut crucifié par les Juifs » : *dominus noster Iesus Christus a Iudaeis cruciatu*s est ; *ID* 4, 10, 18 « les Juifs mirent le Christ en croix » : *Iudaei Christum cruci affixerunt* ; 4, 14, 11 : « Jésus fut crucifié » : *Christus crucifixus est*.

symbolique de la croix recouvre déjà des notions liées à la victoire sur la mort<sup>219</sup>. Lactance rapporte que dans l'imitation du sacrifice christique, le martyr triomphe par son « glorieux témoignage » (*DMP* 16, 5 : *gloriosa confessione*)<sup>220</sup>. La mission du chrétien souffrant est assurément de porter sa croix à l'*imitatio Christi* pour gagner l'immortalité de son témoignage, comme l'affirme Lactance encore plus explicitement dans les *ID*<sup>221</sup>. Finalement, par la mise en croix des chrétiens, les empereurs œuvrent malgré eux à la victoire de la vraie foi, d'où l'insuccès des persécutions physiques.

Eusèbe se montre davantage explicite sur le parallèle qu'il établit entre la souffrance du martyr et celle du Christ sur la croix. Dans l'ensemble des textes que nous lui connaissons, le vocable *σταυρός* renvoie à la mort du Christ ou à celle des martyrs<sup>222</sup>.

G.Q. Reijners (1965) a montré que les auteurs chrétiens de langue grecque mentionnent la croix notamment pour sublimer l'aspect abominable de la crucifixion du Christ et, lorsqu'ils discutent du martyre, de celui des chrétiens qui souffrent comme lui<sup>223</sup>.

<sup>219</sup> J.-M. PRIEUR, « La croix vivante dans la littérature chrétienne du II<sup>e</sup> siècle », *RHPPhR* 79, 1999, pp. 435-444 ; par comparaison avec les apologistes Tertullien et Minucius Felix, Lactance se démarque en ce qu'il donne pour matière à son discours des *realia*. Nous trouvons chez Tertullien des associations entre l'idée de la tyrannie et la mise en croix dans l'*Ad martyrias* (Tert., *Mart.* 4-6). De même, Minucius Felix, le seul trouvant grâce absolue aux yeux de Lactance, est l'auteur d'une association entre le pouvoir et la mise en croix. Il oppose la puissance de l'empereur à celle du Christ (Min.Fel., *Octav.* 37). Cependant, contrairement à Lactance, Tertullien et Minucius Felix ne donnent pas l'identité des princes et demeurent évasifs sur les acteurs et les lieux. La raison en est qu'ils visent les pratiques rituelles dans lesquelles s'impliquent les empereurs à des fins apologétiques. Ils opposent aux conséquences séculières du sacrifice traditionnel (honneurs, richesses, titres, bonne naissance), les bienfaits éternels du sacrifice pour le Christ (la vie).

<sup>220</sup> CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*, 2008, pp. 254-260 : l'Apocalypse qualifie Jésus de *μάρτυς* (*Ap* 1, 5 ; 3, 14) ; mais c'est en tant que « témoin » de la promesse faite à David (*2Sm*, 7 ; *Ps.* 89 ; *Is* 55, 3-4 ; *Za* 12, 8). Dans la littérature chrétienne primitive, la crucifixion de Jésus est perçue comme un martyre, mais d'abord dans la littérature *adversus Iudaeos* car les juifs voient la crucifixion comme le fait des brigands, des magiciens et des blasphémateurs.

<sup>221</sup> Lact., *ID* 4, 19, 11 : « « Car, en triomphant de la mort, il nous a gagné la vie. Il n'est donc pas donné à l'homme d'autre espoir d'atteindre l'immortalité que de croire en lui et d'assumer la tâche de porter et de souffrir cette croix » : *Vitam enim nobis acquisiuit morte superata. Nulla igitur spes alia consequendae immortalitatis homini datur, nisi crediderit in eum et illam crucem portandam patiendamque susceperit.* ; *Mt* 10, 38 : « Qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas n'est pas digne de moi » ; *1Co* 15, 54 : « La mort a été engloutie dans la victoire » ; J.-M. PRIEUR, « La dimension cosmique de la crucifixion du Christ et de la croix dans la littérature chrétienne ancienne », *RHPPhR* 78, 1998, pp. 39-56 : 53 : les textes des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles traitent davantage de la crucifixion que de la croix. Au IV<sup>e</sup> siècle, le focus est la croix.

<sup>222</sup> Dans l'*HE*, il associe le vocable *σταυρός* à la mort de Jésus (*HE* 1, 11, 8 ; 8, 10, 2), aux crucifixions des martyrs (*HE* 3, 36, 9), en particulier de leurs mains en forme de croix lorsque ceux-ci sont suppliciés (*HE* 8, 7, 4). Dans la *Praeparatio evangelica* (*PEv.*), sans doute rédigée après 314 et avant 324, *σταυρός* recouvre les mêmes connotations, notamment la crucifixion des martyrs (*PEv.* 15, 4, 16) ; dans la *Demonstratio evangelica* (*DEv.*) qui fait suite à ce premier ouvrage, *σταυρός* est encore lié à la mise en croix de Jésus, que l'évêque de Césarée désigne comme « τοῦ σταυροῦ τὸ τρόπον » (*DEv.*, 3, 4, 27 ; 3, 5, 65 ; 3, 5, 105, 5 ; 3, 7, 19 ; 5, 3, 2), ou au martyre (*DEv.*, 3, 4, 27) ; le recensement révèle enfin les mêmes emplois de *σταυρός* dans les *Commentaria in Psalmos* (*PG* 23, 208, 20 ; 24.).

<sup>223</sup> REIJNERS, *The terminology of the holy Cross*, 1965, pp.35-50 ; chez Justin par exemple, l'image du sacrifice est reconnaissable dans celle de la croix que le Christ a souffert dans ses membres étirés (Just., *Dial.Tryph.* 40, 3) ; E. TESTA, *Il simbolismo dei Giudeo-Cristiani*, Jérusalem, 1997, pp. 297-304 : l'auteur avance que la

Alors que dans la littérature grecque classique, σταυρός désigne encore un pieu ou une pièce de bois plantée debout, chez les évangélistes puis les auteurs chrétiens antérieurs au IV<sup>e</sup> siècle, σταυρός recouvre des notions symboliques et littérales qui sont strictement associées à la crucifixion<sup>224</sup>. En tout état de cause, le vocable σταυρός dans les textes eusébiens renvoie majoritairement au martyr du Christ et de ses adeptes lors des persécutions ; ainsi, citant la lettre d'Ignace d'Antioche, Eusèbe réitère le vœu du martyr de souffrir le feu, la croix et les bêtes pour obtenir le Christ (*HE* 3, 36, 9). Comme le signale ensuite l'évêque de Césarée, les martyrs, tels des « athlètes » (*HE* 5, 1, 36 : ἀθλητάς) remportent la victoire et reçoivent la « grande couronne de l'incorruptibilité » (τὸν μέγαν τῆς ἀφθαρσίας στέφανον). Acteur ou spectateur de la souffrance martyriale (*HE* 5, 1, 41), le chrétien témoigne, inspiré « par la puissance » (*HE* 8, 7, 4 : δυνάμει) venant du Christ, dont la croix est à la fois le moyen et le symbole : le parallèle est patent lorsqu'Eusèbe évoque la mort de Blandine à Lyon en 177 à travers qui les chrétiens voient le Christ en croix lui-même (*HE* 5, 1, 41) ; puis celle d'un jeune esclave égyptien de Phénicie, au début du IV<sup>e</sup> siècle, dont les mains en forme de croix repoussent les ours et les léopards qui s'en approchent (*HE* 8, 7, 4). Le corps du martyr épousant la forme de la croix est doté d'un pouvoir apotropaïque ; d'une certaine façon, l'échec du sacrifice sanglant se renouvelle et relève Rome de l'impiété organisée. La mort est une « expiation de substitution », un sacrifice pour la cité et pour la vérité, donc une mort « rédemptrice » (Hengel, 1981)<sup>225</sup>. Enfin, la participation des martyrs à la gloire éternelle et la mémoire collective de leur témoignage et de leurs noms contrastent avec les morts infamantes que subissent les empereurs, leurs

---

staurologie de Justin dérive de la tradition judéo-palestinienne du cercle entourant un X. On peut faire des parallèles entre ce que Justin dit de la croix cosmique et la symbolique juive du Temple.

<sup>224</sup> REIJNERS, *The terminology of the holy Cross*, 1965, p. 3 : pour la fin de la période républicaine déjà, l'auteur remarque que σταυρός est toujours employé au pluriel pour désigner les pieux ou les poteaux et au singulier pour l'instrument de torture ; on recense 27 occurrences de σταυρός dans le Nouveau Testament : *Mc* 8, 34 ; 15, 21 ; 15, 30 ; 15, 32 ; *Mt* 10, 38 ; 16, 24 ; 27, 32 ; 27, 40 ; 27, 42 ; *Lc* 9, 23 ; 14, 27 ; 23, 26 ; *Jn* 19, 17 ; 19, 19 ; 19, 25 ; 19, 31 ; *1Co* 1, 17 ; 1, 18 ; *Gal.* 5, 11 ; 6, 12 ; 6, 14 ; *Eph.* 2, 16 ; *Phil.* 2, 8 ; 3, 18 ; *Col.* 1, 20 ; 2, 14 ; *Heb.* 12, 2. Voir : W.W. SKEAT, *Etymological Dictionary*, rééd. 2010, p. 1126 ; *Thayer's Greek Lexicon*, Electronic Database, BibleSoft Inc. ; CHANTRAGNE, *Dictionnaire étymologique*, s.v. « σταυρός », 1999, pp. 1044-1045 ; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. « σταυρός », Oxford, 1976 [4<sup>e</sup> éd.], pp. 1252-1255 ; CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*, 2008, pp. 9-12 : dans le NT, σταυρόω est employé 46 fois et pas seulement pour Jésus, συσταυρόω cinq fois, ἀνασταυρόω (*Heb.* 6, 6) pour désigner la crucifixion ; mais dans les sources profanes, l'ambiguïté demeure entre la crucifixion et la suspension dans le recours au vocable σταυρός.

<sup>225</sup> HENGEL, *La crucifixion dans l'Antiquité*, 1981, pp.138-141 ; pp. 111-112 : la crucifixion du héros était déjà un thème de la littérature grecque ; CIHOLAS, *The Omphalos and the Cross*, 2003, p. 205 : quand Paul s'adresse aux Corinthiens (*1Co* 2, 2), il établit dans l'immédiateté de la mort de Christ son caractère rédempteur ; c'est une part nécessaire au salut que la mort sur la croix ; p. 206 : les Pères de l'Église acceptent l'idée que le Christ a souffert sur la croix pour libérer les hommes (Irénee, *AH* 3, 18, 3 ; Tert., *AJ* 10 ; *Mart.* 3, 18 ; *Apol.* 29 ; *DP* 8 ; *DF* 12) ; REIJNERS, *The terminology of the holy Cross*, 1965, p. 14 ; T. HERMANS, *Origène. Théologie sacrificielle du sacerdoce des chrétiens*, Paris, 1996 : pour Origène, le martyr comporte également une fonction sacerdotale et participe de ses souffrances au sacrifice expiatoire du Christ (pp. 195-197 et 204).

bourreaux<sup>226</sup>. Les associations ‘empereur-croix’ présentent ici le double intérêt de mettre en relief la cruauté et l’injustice des princes et de démontrer la faillite des sacrifices sanglants.

### 1.2.2. L’empereur et la mise en croix dans les polémiques de la fin du IV<sup>e</sup> et du début du V<sup>e</sup> siècle

#### a) *Le Julien crucificateur de Rufin d’Aquilée*

Lecteur, traducteur et continuateur d’Eusèbe, Rufin conserve le paradigme d’association entre la persécution et la crucifixion des chrétiens, mais le réduit à des figures représentatives et symboliques du paganisme en l’extrayant du contexte des persécutions. La menace d’une conquête de l’*Vrbs* par les Goths, qui gouverne en partie sa rédaction, peut être perçue comme une nouvelle forme de persécution et d’asservissement de chrétiens, doutant de la puissance de leur Dieu, après l’usurpation d’un Eugène (392-394) soutenu par l’aristocratie païenne de Rome<sup>227</sup>. Rufin montre ainsi aux Romains d’Occident que Dieu peut mettre un terme aux cycles de souffrances de son peuple.

---

<sup>226</sup> Les martyrs représentent le point de discorde entre les chrétiens et l’autorité impériale, des trublions dans l’ordre religieux, politique et social, notamment par leur mort spectaculaire (RHEE, *Early christian Literature*, 2005, pp. 49-105 ; 171-186) ; J. Scheid (1984) a mis en évidence le processus ritualisé selon lequel le despote est mis au ban d’une société dont il a transgressé les normes et la morale, à l’opposé du martyr donc (SCHEID, *La mort du tyran*, 1984, pp. 177-193 : 183 ; dans le cas de Galère, p. 189 : « le tortionnaire est torturé, le persécuteur persécuté, celui qui voulait faire abjurer finit par abjurer lui-même »). Néron est privé de sépulture (DMP 2, 7) ; le souvenir du nom de Domitien est effacé (DMP 3, 2) ; Dèce est privé à son tour des honneurs d’une sépulture (DMP 4, 1) ; Valérien est pris de folie et fait prisonnier par le roi des Perses (DMP 5, 1-2) ; Aurélien est assassiné sur la foi de simples soupçons (DMP 6, 2) ; Dioclétien est touché par une maladie qui lui fait perdre la raison (DMP 17, 1) et périt finalement de faim et de tristesse, réduit à la condition privée (DMP 42, 3) ; M. COLTELLONI-TRANNOY, « Le corps du prince furieux, image de la terreur politique », dans G.P. URSO (éd.), *Terror et pavor. Violenza, intimidazione, clandestinità nel mondo antico. Actes du colloque international de Cividale del Friuli, septembre 2005*, Milano, 2006, pp. 301-333 : 302 : « Celle-ci [la folie] apparaît à la fois comme une maladie altérant le corps autant que l’esprit (une anarchie des passions librement consentie), un comportement social choisi par les princes tyrans et un instrument de leur pouvoir, fondé sur la terreur » ; Maximien termine sa vie dans une mort honteuse et ignominieuse (Lact., DMP 30, 6) ; Galère est contraint à la fuite (DMP 27) et frappé d’un mal incurable (DMP 33, 1) ; P. GAILLARD-SEUX, « La santé du prince: une illustration des vertus impériales », dans M. MOLIN (éd.), *Images et représentations du pouvoir et de l’ordre social dans l’Antiquité, (Actes du colloque d’Angers, mai 1990)*, Paris, 2001, pp. 27-35 : La santé du prince est un reflet de sa légitimité ; Maximin s’enfuit, quittant la pourpre pour l’habit d’un esclave (DMP 47, 4), et périt dans la douleur (HE 9, 11, 15) avant de subir la destruction de son image et de son nom, qualifié de « tyran très impie » (HE 9, 12, 2 : θεομισέστατος τύραννος).

<sup>227</sup> S. DILL, « The Capture of Rome », *New England Review* 23, 2002, pp. 196-202 : 197 : le sac de Rome s’apparente à une tyrannie pour croyants et non-croyants, la tyrannie étant elle-même assimilée aux maux de la guerre.

C'est donc la croix, comme instrument de pression symbolique sur les Romains, que sollicite Rufin pour dessiner l'image de la cruauté et de la barbarie. Il rappelle après Eusèbe que Pilate a condamné Jésus à la croix à l'instigation des juifs (*HE* 1, 11, 8 ; *DEv* 3, 5, 65). Dans le texte de Rufin, la croix est d'abord l'instrument du supplice auquel les chefs romains ont soumis le Christ, puis l'apôtre et enfin le martyr. C'est à la croix que Néron a condamné Pierre (*HE* 2, 25, 5), à laquelle Blandine paraît suspendue (*HE* 5, 1, 41) et à laquelle les chrétiens sont cloués sous Maximin Daïa (*HE* 8, 14, 13). Rufin sélectionne les cas représentatifs parmi ceux qu'il a lus dans Eusèbe. En outre, il prend la liberté d'y ajouter le nom de l'empereur Julien. Il rapporte en effet qu'après le silence d'Apollon à Daphné et le transfert ordonné de la dépouille du martyr Babylas, l'empereur serait entré dans une violente colère - indice de tyrannie - à l'encontre des chrétiens :

« Il entra dans une colère si violente que le lendemain, il fit arrêter des chrétiens, ordonna de les jeter en prison et de les supplicier par des peines et des mises en croix<sup>228</sup> ».

L'hypothèse d'une abolition du supplice par Julien a été avancée sans tenir compte des données postérieures<sup>229</sup>. En effet, des indices épars prouvent que la mise en croix était encore pratiquée au cours du IV<sup>e</sup> siècle après la 'grande persécution', notamment dans les temps proches de l'Augustat de Julien. Quelques auteurs indiquent que la crucifixion était encore légale, sinon pratiquée sous Constantin (*Firm.Mat.*, *Math.* 6, 31, 58), sous Constance II (*Lucif.Cal.*, *Mor.* 9 ; 13-14 ; *Amm.* 19, 9, 2<sup>230</sup>), ainsi que sous Julien (*Amm.* 27, 2, 9). Par conséquent, il n'est pas permis de se prononcer en faveur d'une abolition sous Julien, même s'il demeure incertain que ces modes d'exécution fussent encore légaux. Qui plus est, les chrétiens s'accordent à dire que Julien ne recourait pas aux châtiments physiques à l'encontre de leurs pairs<sup>231</sup>. Le plus probable est que Rufin a calqué sur Julien, le dernier empereur païen, le profil théorique du persécuteur établi par Eusèbe au-delà de l'histoire concrète. Il souligne ainsi la concordance entre l'état religieux du prince et l'oppression du peuple romain afin de rallier à lui les chrétiens incertains et les païens résistants. L'échec de la persécution se démontre par le fait historique lui-même.

---

<sup>228</sup> Rufin., *HE* 10, 36 : *Unde ille in tantam iracundiae rabiem deductus est, ut latera die comprehendi Christianos passim et trudi iuberet in carcerem ac poenis et cruciatibus adfici.*

<sup>229</sup> CARLÀ - CASTELLO, *Modi di esecuzione capitale in età tardoantica*, 2010, pp. 145-326 : 226, avancent l'hypothèse d'un *edictum* local de Julien voulant tempérer les conflits religieux à la suite du meurtre de Georges de Cappadoce à Alexandrie, un édit qui aurait censuré la crucifixion.

<sup>230</sup> G.F. DIERCKX (éd.), *CCL* 8, Turnhout, 1978, pp. 284-285 et 295-296.

<sup>231</sup> *Greg.Naz.*, *Or.* 4, 58 ; 4, 64-65 ; *Socr.*, *HE* 3, 12, 6. Pour Socrate, Julien ne voulait pas offrir le martyr car il avait en souvenir le temps de Dioclétien ; *Soz.*, *HE* 5, 4, 6 ; *Théod.*, *HE* 3, 6, 4-5.

*b) Orose et Prudence : des usages polémiques de l'association 'empereur-croix'*

À l'orée du V<sup>e</sup> siècle, Orose et Prudence recourent aux associations 'empereur-croix' dans le contexte des controverses occidentales entre lettrés païens et chrétiens. La tyrannie recouvre alors sa fonction polémique au sein de l'aristocratie<sup>232</sup>.

Orose n'est pas, à la différence de Rufin, dépendant d'une source ecclésiastique, même s'il a lu Rufin, Jérôme et Augustin. Lecteur des textes classiques, notamment historiques, il développe sur l'autorité impériale une vision christianisée par certains aspects, mais directement inspirée des modèles du Haut-Empire<sup>233</sup>. Soucieux de toucher un large spectre de lecteurs, il se montre consensuel dans son développement, bien que la controverse dans laquelle il s'implique commence, selon S. Dill (2002), dans un groupe de lettrés doutant de la politique de Théodose<sup>234</sup>. S'adressant à un public composite pour cette raison même, il a le souci de convaincre par la logique, le raisonnement, les références historiques, et non par l'emphase sur la souffrance martyriale ou un discours providentialiste sur l'histoire chrétienne<sup>235</sup>. Comme l'a démontré P. Van Nuffelen (2012), Orose n'était pas un grand théoricien de théologie politique, mais un lettré soucieux des conventions rhétoriques, ce qui explique le tour que prend sa démonstration<sup>236</sup>. De ce point de vue, dans l'œuvre d'Orose, la crucifixion est la peine appliquée par les plus cruels des païens mais elle n'est pas réservée aux chrétiens, ni au temps des persécutions. De cette façon, Orose entend montrer, lui aussi au moyen de figures symboliques, que les tyrans sont les oppresseurs de tous les Romains, païens autant que chrétiens<sup>237</sup>.

---

<sup>232</sup> J. REBOTON, « The Fall of the Tyrant in Archaic Greece », dans A. GÉMES - F. PEYROU - I. XYDOPOULOS (éds.), *Institutional Change and Stability Conflicts, Transitions and Social Values, States, Legislation, Institutions IV*, Pisa, 2009, pp. 1-18, montre que l'image du tyran dans les textes du V<sup>e</sup> siècle ne correspond pas à une réalité concrète mais à une construction qui justifie les conflits entre le chef et l'aristocratie. C'est donc une façon de légitimer *a posteriori* la victoire d'une perception dans un débat qui n'implique pas de modification, après la chute dudit tyran, des institutions qu'il représente ou auxquelles il s'oppose.

<sup>233</sup> K. ZANGEMEISTER, *Index scriptorum quibus Orosius usus est*, CSEL 5, pp. 684-700 ; NACO DEL HOYO - CORTADELLA MORRAL, *Aut bellis gravia, aut corrupta morbis*, 2012, p. 200 ; T.D. BARNES, « The Fragments of Tacitus' Histories », *CPh* 72, 1977, pp. 224-231 : 229.

<sup>234</sup> DILL, *The Capture of Rome*, 2002, pp. 196-202 : 201.

<sup>235</sup> H.-W. GOETZ, « Orosius und die Barbaren: Zu den umstrittenen Vorstellungen eines spätantiken Geschichtstheologen », *Historia* 29, 1980, pp. 356-376 : cet article se propose comme une remise en cause de la vision providentialiste d'Orose. L'auteur montre, à travers la vision qu'Orose donne des Barbares, le rôle de la romanisation issue de la vision classique de ses lectures païennes ; DILL, *The Capture of Rome*, 2002, p. 200 : Orose n'est pas un grand théoricien, il expose avant tout les malheurs des temps qui précèdent le « final triumph of the Cross » ; NACO DEL HOYO - CORTADELLA MORRAL, *Aut bellis gravia, aut corrupta morbis*, 2012, p. 213.

<sup>236</sup> VAN NUFFELEN, *Orosius*, 2012, pp. 9-15 ; COBET, *Orosius' Weltgeschichte*, 2009, pp. 60-92.

<sup>237</sup> DILL, *The Capture of Rome*, 2002, pp. 196-202 : 198 : Augustin lui-même tente de contenir les possibles défections des chrétiens en même temps qu'il contre les païens qui clament une nouvelle décadence de Rome à cause du christianisme.



Orose évoque dans un premier temps le cas de crucifixions appliquées lors de périodes pré-chrétiennes, ce qui le distingue nettement de ses prédécesseurs (*Hist.* 4, 6, 8 ; 6, 20). Ainsi celle de Cathalon, prêtre d'Hercule mis à mort pour avoir offensé son père Mazeus revêtu de la pourpre (*Hist.* 4, 6, 8), et celle d'Hannon, conjuré carthaginois condamné à la croix par le Sénat (*Hist.* 4, 6, 20 ; cf. Justin, *Cohortatio ad Graecos* 27, *PG* 6, 1, 289-292). Il rappelle ainsi que la crucifixion est le châtement des séditeux et des usurpateurs, appliqué par la justice romaine en cas de guerre ou par des princes soucieux de préserver leur autorité. Mais très vite, Orose révèle son objectif : montrer d'une part que le recours à la crucifixion est le propre des tenants du paganisme, enflammés par les dieux (*Hist.* 6, 1, 21), et d'autre part que les mises en croix n'ont pas entravé le développement du christianisme (*Hist.* 6, 1, 24). Suivant la tradition tacito-suétonienne, Orose désigne donc Néron comme le premier à livrer les chrétiens aux supplices et à la mort et, parmi eux, Pierre et Paul, dont le premier par une mise en croix (*Hist.* 7, 7, 10)<sup>238</sup>. Pour résoudre le cas de Tibère, sous le principat duquel Jésus a été crucifié, Orose ne se contente pas de faire peser la responsabilité sur les juifs (*Hist.* 7, 4, 13). Il implique encore le Sénat romain, comme Tertullien avant lui (Tert., *Apol.* 5, 1-2). Il rapporte qu'à la suite d'un rapport écrit de Pilate, Tibère s'est montré favorable à la proposition que le Christ soit tenu pour Dieu, mais que le Sénat s'en est indigné et a refusé pour n'avoir pas été consulté en premier (*Hist.* 7, 4, 6). Orose fait donc passer Pilate et Tibère pour des proto-chrétiens pour mettre en relief l'erreur du Sénat romain, qui comprenait des membres actifs en faveur du paganisme à son époque<sup>239</sup>. Il écrit en effet moins de trente ans après l'affaire retentissante de l'autel de la Victoire qui a vu l'évêque Ambroise et Symmaque s'opposer au sujet de la remise en place de la statue de la Victoire dans l'enceinte du sénat<sup>240</sup>. Orose projette dans son histoire les conflits de son temps, qui ne sont pas des persécutions physiques de chrétiens, mais qui impliquent des conflits partisans au sein des classes

<sup>238</sup> Il va sans dire qu'Orose mentionne en même temps les vices du premier tyran : l'impudence, la débauche, la démesure, la cupidité, la cruauté (*Hist.* 7, 7, 1 : *petulantiam libidinem luxuriam auaritiam crudelitatem*).

<sup>239</sup> Sur ce point, voir A. CHASTAGNOL, *Le Sénat romain à l'époque impériale*, Paris, 1992 [réimpr. 2005], part. pp. 293-344 sur le Sénat au IV<sup>e</sup> siècle ; « La famille de Caecinia Lolliana, grande dame païenne du IV<sup>e</sup> siècle ap. J.C. », *Latomus* 20, 1961, pp. 744-758 ; voir aussi les études récentes de S. RATTI, *Antiquus error*, Paris, 2010, et *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris, 2012, qui montrent la présence de païens influents parmi les sénateurs à la fin du IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle, dont les figures de proue sont Symmaque et les deux Nicomaque Flavien, père et fils.

<sup>240</sup> D. LASSANDRO, « La Controversia *De ara Victoriae* del 384 D.C. nell'età sua e nella riflessione dei moderni », dans F. BESSONE - E. MALASPINA (éds), *Politica e cultura in Roma antica*, Bologna, 2005, pp. 157-171 ; M. EDWARDS, « Romanitas and the Church of Rome », dans S. SWAIN - M. E. (éds), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford, 2004, pp. 186-210 ; P. MELONI, « Il rapporto fra impegno politico e fede religiosa in Simmaco e Ambrogio », *Sandalion* 1, 1978, pp. 153-169 ; M. SORDI, « L'atteggiamento di Ambrogio di fronte a Roma e al paganesimo », dans *Ambrosius episcopus*, Milano, 1976, pp. 203-229 ; S. MAZZARINO, « Tolleranza e intolleranza : la polemica sull'ara della Vittoria », dans *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, Bari, 1974, pp. 339-377 ; L. CRACCO RUGGINI, « Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390 », *Augustinianum* 14, 1974, pp. 409-449 ; F. CANFORA, *Simmaco e Ambrogio o di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza*, Bari, 1970 ; I. LANA FELLIN, *Antologia della letteratura latina* 3, Messina - Firenze, 1967, pp. 481-513.

dirigeantes. Après Tibère et Néron, il renouvelle sa tactique du contraste avec les figures de Philippe l'Arabe et de Dèce. Il affirme d'abord que Philippe est le premier empereur chrétien connu des Romains (*Hist.* 7, 20, 2-3) avant d'accuser Dèce de l'avoir exécuté dans le but de persécuter les chrétiens, par le seul supplice de la croix (*Hist.* 7, 21, 2)<sup>241</sup>. Il semble bien que le Philippe d'Orose soit une projection de Constantin et que Dèce en soit une des tétrarques. En effet, la dernière association 'empereur-croix' que sollicite Orose dans les *Histoires* est celle qu'il consacre à Dèce<sup>242</sup>. En conséquence, le recours à la croix devient une méthode punitive des païens qui n'est plus propre aux persécuteurs de chrétiens. Cependant, alors qu'Hannon ou Cathalon demeurent des criminels, les chrétiens obtiennent des trophées de sainteté. Ce n'est rien moins qu'une incitation pour les lecteurs païens à croire en la divinité du Christ qui, seule, permet aux hommes de se soustraire à l'injustice des tyrans.

L'usurpation d'Eugène et le tournant théodosien ont favorisé la polémique au sein de milieux lettrés. On remarquera qu'un peu avant Orose, Prudence relaie l'association 'empereur-croix' dans ses poèmes lyriques qui exaltent la passion de martyrs<sup>243</sup>, mais aussi dans le *Peristephanon*, rédigé vers 400, dans lequel il multiplie les antithèses entre l'orgueil, le pouvoir et les richesses, qu'il considère comme les effets pervers du paganisme, et la couronne des martyrs portant la croix<sup>244</sup>. Associée par lui à l'avidité du pouvoir et à l'opulence, l'antique religion des Romains est le terreau de la tyrannie. Dans la polémique, Nicomaque Flavien *senior* compose peut-être l'*Histoire Auguste*, qui présente une conception républicaine et sénatoriale du pouvoir<sup>245</sup>. On y trouve trois occurrences de la croix et de la

<sup>241</sup> Eus.Caes., *HE* 6, 34, le dit aussi chrétien, mais sans évoquer le millénaire de Rome. Orose semble projeter des aspects du triomphe romain de Constantin (de 315) sur Philippe l'Arabe.

<sup>242</sup> S. RATTI, « La lecture chrétienne du 'Bréviaire' d'Eutrope (9, 2-5), par Jérôme et Orose », *Latomus* 56, 1997, pp. 264-278 : 272-274 : la volonté de faire correspondre Philippe au portrait du premier empereur chrétien amène Orose vers une distortion des faits. Dans ce cas, il s'éloigne de sa source païenne Eutrope. La lecture chrétienne des faits est rendue incontestable par le fait qu'elle s'appuie sur des sources païennes ; p. 275 : Aur.Vict., *Caes.* 29, 5 ; Ps.-Aur.Vict., *Epit.Caes.* 29, 2 ; l'*HA* 42, 6 et Zos., *HN* 1, 23, 3 s'accordent sur un point de vue favorable à Dèce.

<sup>243</sup> Prud., *Cath.*, M. LAVARENNE (éd., trad., comm.), t. 1, Paris, CUF, 1943 : Prud., *Cath.* 4, 97-102 : *insolens potestas ; constanterque tuam crucem feremus* ; J. FONTAINE, « Le pèlerinage de Prudence à Saint-Pierre et la spiritualité des eaux vives », in J. F., *Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris, 1980, pp. 463-486 : 463-467 : séjournant à Rome en 401-402, Prudence a visité des tombes de martyrs et les grandes basiliques romaines ; ses souvenirs des deux basiliques majeures ne sont, selon lui, « ni des notes d'archéologue ni des monologues purement symboliques ».

<sup>244</sup> Prud., *Perist.* 2, 5-6 ; 2, 21-23 ; 5, 298-300 ; 6, 41-43 ; 10, 31-35 ; 12, 8-13 ; 14, 100-103 ; Prudence désigne la croix du Christ par le mot *lignum* (*Perist.* 1, 36 ; *Cath.* 5, 95 ; *Apoth.* 5, 493 ; *Psych.* 408) ; par *crux* (comme en *Perist.* 10, 628-630, 638, 641 ; 6, 58 ; *Cath.* 9, 83 ; *Psych.* 107) ; par *patibulum* en *Perist.* 10, 641 ; par *uexillum* en *Cath.* 9, 84. Prudence aborde aussi le symbolisme de la croix dans la prière et la liturgie (*Perist.* 6, 106-107 ; 1, 34 ; 2, 526 ; *Cath.* 6, 131-132) ; Lorsqu'il énumère les supplices, il ne mentionne pas la croix, excepté pour Pierre (*Perist.* 12, 9 et 12) et l'évêque de Rome Sixte II (*Perist.* 2, 22 : *adfixus cruciatibus* ; 24 : *crucis sub ipso stipite*). *Crux* et ses dérivés désignent plutôt chez lui la torture (*Perist.* 10, 717 ; 3, 90, 115 ; 5, 254 ; 11, 54 ; 13, 41 ; 14, 19) et la victoire des martyrs associés au crucifié (*Perist.* 5, 299 : *propriaeque collegam crucis*).

<sup>245</sup> *Histoire Auguste*, A.CHASTAGNOL (éd., trad., comm.), Paris, 1994. La thèse de cette paternité littéraire est argumentée par RATTI, *Antiquus error*, 2010 et *Polémiques entre païens et chrétiens*, 2012, pp. 105-178 ; elle est

mise en croix, connotant la cruauté du chef<sup>246</sup>. Les quatrième et cinquième font référence à la crucifixion du Christ, et cela dans une intention moqueuse, peut-être à la suite d'une lecture de Prudence<sup>247</sup>. Un trouble-fête et un usurpateur sont mis en croix avec justice pour parodier la crucifixion du Christ<sup>248</sup>. La récupération du motif de la croix dans la polémique entre aristocrates romains montre que les modèles de pensée se sont cristallisés dans les mentalités.

### 1.2.3. Les historiens ecclésiastiques du V<sup>e</sup> siècle : déplacement de la tyrannie et insuffisances du législateur impérial

Au V<sup>e</sup> siècle, les historiens ecclésiastiques de langue grecque, tributaires d'Eusèbe et de Rufin, prennent leur distance avec l'association 'empereur-croix'. Socrate et Sozomène évoquent bien des cas de crucifixions, mais ceux-ci ne sont plus le fait des autorités centrales. Ce sont des fidèles des anciens cultes, païens et juifs, qui persécutent les chrétiens. Cette inflexion révèle t-elle une obsolescence du paradigme ? Peut-on y déceler l'indice de la fin de la crucifixion dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle ? Les historiens ecclésiastiques composent sous des empereurs favorables au christianisme et engagés contre les sacrifices sanglants. De

soutenue par M. FESTY, « Les Nicomaques, auteurs de l'Histoire Auguste. La jalousie des méchants », *CRAI* 2, 2004, pp. 757-767. Face à eux, la question reste très discutée.

<sup>246</sup> Il s'agit de la cruauté d'Avidius Cassius (*HA* 6, 4, 1), de Commode (*HA* 10, 4, 1-3), de Macrin et des rois alliés (*HA* 15, 12, 1-2).

<sup>247</sup> Le quatrième passage, sur Alexandre Sévère (222-235), se distingue des autres par une possible lecture cryptée (le Sanhédrin et Pilate ?) dont l'auteur de l'Histoire Auguste est coutumier (*HA* 18, 28, 2-5) : « Interrogés sur le châtement réservé chez eux aux voleurs, les rois répondirent : ' la croix ! ' À la suite de cette réponse, il fut crucifié. Ainsi cet intrigant fut condamné à l'initiative de ses propres protecteurs, tandis qu'Alexandre (Sévère) présentait sa politique de clémence à laquelle il tenait tout particulièrement » : *Et cum quaereretur a regibus, quid apud eos paterentur fures, illi responderunt : « crucem ». Ad eorum responsum in crucem sublatus est. Ita et patronis auctoribus damnatus ambitor est et Alexandri, quam praecipue tuebatur, seruata clementia est ; HA* 24, 29, 4 est la notice de Celsus, un usurpateur fictif : « Son cadavre fut livré en pâture aux chiens sous la pression des habitants de Sicca qui étaient restés fidèles à Gallien et - outrage d'un genre nouveau- son portrait fut fixé à une croix au milieu des cris de la foule, comme si c'était Celsus en personne que l'on voyait attaché au gibet » : *Corpus eius a canibus consumptum est Siccensibus, qui Gallieno fidem seruauerunt, perurgentibus, et nouo iniuriae genere imago in crucem sublata persultante uulgo, quasi patibulo ipse Celsus uideretur adfixus*. Celsus signifie « le Haut » : J. SCHWARTZ, « L'Histoire Auguste et la fable de l'usurpateur Celsus », *AC* 33, 1964, pp. 419-430 : 427-429, évoque l'utilisation possible du vers 77 du *Peristephanon* de Prudence, dans lequel le nom de Celsus aurait pu être prélevé. Celsus est un faux usurpateur, qui n'a jamais existé (CHASTAGNOL, *HA*, 1994, p. 854).

<sup>248</sup> K. HOFFMANN, « Die Entsehung des Kaiserbildes im Kreuz », dans *Akten des Intern. Kongresses für christliche Archaeologie (Trier, 5-11 sept. 1965)*, 1969, t. 1, pp. 559-564, y voit le *labarum*, qui portait le portrait impérial décrit par Eus.Caes., *VC* 1, 31. CHASTAGNOL, *HA*, 1994, p. CXLIII, ajoute que les cris qui sont mentionnés rappellent la scène de la crucifixion dans les évangiles (*Lc* 23, 18 ; *Mt* 27, 23-24 ; *Mc* 15, 13-14 ; *Jn* 19, 6-7) : selon lui, « même si ce dernier n'est pas signalé dans le récit de l'*HA*, c'est bien un insigne chrétien, la croix - et peut-être en outre le *labarum* -, ainsi que l'épisode de la crucifixion qui se trouvent tournés en dérision sur le mode parodique ».

ce fait, lorsqu'ils évoquent des cas de crucifixion dans leurs textes, ils indiquent que les injustices ne sont plus le fait de l'État, mais d'initiatives spontanées et locales.

Socrate publie son *HE*, le seul texte que nous connaissions de lui, vers 439/440, comme une continuation de celle d'Eusèbe de 305 à 439<sup>249</sup>. Le texte qui nous est parvenu est celui de sa deuxième édition dans laquelle les deux premiers livres, qui concernent les règnes de Constantin (à partir de 312) et de ses fils, ont été notablement remaniés<sup>250</sup>. Il précise dès la préface qu'il ne traitera pas de la période de la 'grande persécution' (*HE* 1, 1, *Praef.*). Cela explique qu'il ne soit pas fait d'association entre la tyrannie des tétrarques et la crucifixion des chrétiens dans son œuvre ; rien n'est dit par ailleurs de la souffrance martyriale. Socrate mentionne bien des cas de crucifixion dans le cadre de persécutions de chrétiens, mais celles-ci ne sont plus le fait des princes. Elles procèdent de conflits inter-communautaires non-régulés par les autorités civiles : avec les païens d'Alexandrie sous le principat de Julien (*HE* 3, 2, 8), avec les juifs d'Antioche de Syrie à l'époque théodosienne (*HE* 7, 16, 1) ; dans les deux cas, rapporte Socrate, les chrétiens sont sacrifiés dans le but de moquer la croix. La crucifixion n'est donc plus attachée aux individus et aux règnes des princes. Cela étant, pour Socrate, la licéité du judaïsme, réaffirmée sous les Théodosiens, les relations entre les Romains sont localement aussi conflictuelles qu'au temps de la tyrannie. Avant lui, Grégoire de Nazianze déplorait le versement de deux sangs à Alexandrie, « celui des sacrifices et celui des hommes » (*Or.* 4, 86 : ὅσος τε θυσιῶν καὶ ὅσος ἀνθρώπων), mais sans évoquer de mises en croix. Les défauts et les manquements de la législation impériale auraient amené à un déplacement de la tyrannie d'en haut à la tyrannie d'en bas ; Socrate plaide pour un arbitrage régulier des tensions intra-communautaires au profit des chrétiens alors que selon son propre dire, il écrit à l'instigation de Théodore, un haut fonctionnaire qui est peut-être le Théodore de la commission de rédaction du *Code Théodosien*<sup>251</sup>. Sozomène, quant à lui, retient de sa lecture de Socrate le cas des crucifixions d'Alexandrie (*HE* 5, 7, 7), mais il exclut celui d'Antioche. Il résout cependant la tension exprimée par Socrate en indiquant que Constantin aurait aboli la crucifixion : « C'est ainsi qu'il supprima par une loi, de l'usage des tribunaux, le supplice de la croix jusqu'alors habituel chez les Romains<sup>252</sup> ». Cette remarque a fait,

<sup>249</sup> CHESNUT, *The first christian historians*, 1977, p. 167.

<sup>250</sup> MORESCHINI-NORELLI, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, pp. 688-689 ; T. URBAINCZYK, *Socrates of Constantinople. Historian of Church and State*, Ann Arbor, 1997, p. 65 : ce remaniement est évoqué en 2, 1.

<sup>251</sup> Socr., *HE* 2, 1, 6 ; 6, *praef.* 1 ; 7, 48, 7 ; M. MAZZA, « Sulla teoria della storiografia cristiana: Osservazioni sui proemi degli 'Storici ecclesiastici' », dans *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità: Atti del convegno tenuto a Erice (3-8 XII 1978)*, Messina, 1980, pp. 335-389 ; MORESCHINI - NORELLI, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2005, p. 688.

<sup>252</sup> Soz., *HE* 1, 8, 13 : ἀμέλει τοι πρότερον νενομισμένην Ῥωμαίοις τὴν τοῦ σταυροῦ τιμωρίαν νόμῳ ἀνεῖλε τῆς χρήσεως τῶν δικαστηρίων ; Aurelius Victor (? - ap. 386) prétend que Constantin a fait abolir la crucifixion après avoir interdit le bris des jambes (*Caes.* 41, 4), ce qui n'est confirmé par aucun édit. Qui plus est, il énonce dans un premier temps que Constantin a aboli le supplice de la croix et, quelques lignes plus loin, indique que

récemment encore, l'objet de débats parmi les commentateurs modernes et l'on admet maintenant qu'il s'agit d'un mythe religieux et politique forgé par Sozomène<sup>253</sup>. Il est clair que ce dernier cherche à opposer Constantin et Julien ; le premier qui aurait mis fin aux sacrifices sanglants (la mise en croix et l'extispicine), le second qui les aurait autorisés. De ce fait, la fin de la mise en croix, abolie ou abandonnée, symbolise la fin de la tyrannie. Cela expliquerait, du reste, que les cas objectifs de crucifixions tardives se raréfient progressivement alors que l'aggravation des peines, des tortures et du contrôle de l'état sont manifestes au cours de la période considérée<sup>254</sup>. Le législateur impérial a peut-être saisi l'enjeu de l'association entre la mise en croix et la tyrannie, bien établie dans les mentalités.

La mise en croix des chrétiens persécutés est traitée comme une imitation du sacrifice du Christ, abolissant la mort et les anciens rituels. Le martyr crucifié devient un prophète,

l'usurpateur Calocerus a été en toute logique, comme les brigands, *excruciat* (vers 335) ; Augustin (354-430) mentionne bien l'interdiction du supplice par les princes chrétiens dans le *Sermon* 88 (entre 396 et 430), mais ne donne pas le nom des empereurs concernés (Aug., *Serm.* 88, 9, 8 sur Matthieu (entre 396 et 430), *PL* 38, 543 ; *In Eu.Ioh.* 43, 9 ; *Serm. in Pass.* 4 (*Guelferbytanus* 3) ; *Enarr. in psalm.* 68, 1-2 ; 141, 9 : la croix orne le front des rois ; *Serm.* 215, 5). L'emploi d'un pluriel (*terrarum principes credentes in eum*) indique qu'il ne crédite aucun empereur particulier d'une telle mesure ; cela pourrait signifier un abandon de la mise en croix sous plusieurs règnes, sans qu'elle fût juridiquement abolie par un édit spécifique.

<sup>253</sup> *CTh* 9, 5, 1, datant de 314 attribue à Constantin la possibilité de crucifier les esclaves si ces derniers parlent contre leurs maîtres. T.D. BARNES, « Three Imperial Edicts », *ZPE* 21, 1976, pp. 275-277, a pensé que l'édit pouvait être le fait de Licinius. Son argument est qu'après sa conversion, Constantin devait forcément s'opposer à la crucifixion ; S. CORCORAN, « Galerius's Jigsaw Puzzle : The Caesarini Dossier », *AnTard* 15, 2007, pp. 221-250, a supposé qu'il pouvait être un édit de Galère. La réalité de l'abolition de la crucifixion a été contestée surtout parce qu'elle n'apparaissait pas dans le *CTh* et que la perception de Sozomène est liée à son influence au temps des Théodosiens, qui vénèrent la croix : c'est le cas de E. DINKLER-VON SCHUBERT, « 'Nomen ipsum crucis absit' (Cicero, Pro Rabirio 5, 16) : Zur Abschaffung der Kreuzigungsstrafe in der Spätantike », *Gymnasium* 102, 1995, pp. 225-241 ; CARLÀ-CASTELLO, *Modi di esecuzione capitale in età tardoantica*, 2010, p. 263 ; il n'est pas à exclure, du reste, que la mise en croix ait encore été pratiquée dans un cadre légal à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, sous Théodose. En effet, dans son panégyrique romain de 389, Pacatus loue la décision de Théodose, comme un acte de modération, de ne pas avoir crucifié l'usurpateur Maxime après sa victoire sur celui-ci (Pacat., *Pan. Lat.* 12, 44, dans *Panégyriques Latins* 3 (XI-XII), E. GALLETIER (éd., trad., comm.), Paris, CUF, 1955 ; C.E.V NIXON - B. SAYLOR RODGERS, *In praise of later Roman emperors : the Panegyrici Latini*, Berkeley, 1994, p. 7) ; Y. RIVIERE, « Constantin, le crime et le christianisme : contribution à l'étude des lois et des mœurs de l'Antiquité tardive », *AnTard* 10, 2002, pp. 327-361 : 358-361.

<sup>254</sup> Sur l'aggravation des peines voir : HUMFRESS, *Law and Justice in The Later Roman Empire*, 2007, pp. 121-142 ; CALLU, *Le jardin des supplices au Bas-Empire*, 1984, pp.313-359. Pour la torture : B. SIDWELL, « Rome in Ammianus' time (CE 354-378) - corruption, treason, magics and mobs », *AH* 36-2, 2006, pp. 169-196 : 186 : « The threat of mutilation was more to provoke fear in the accused than an actual punishment ». Voir également l'article de L. ANGLIVIEL DE LA BEAUMELLE, « La torture dans les *Res Gestae* d'Ammien Marcellin », dans *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol (Paris, 20-21 janvier 1989)*, Rome, 1992, pp. 91-113. L'auteur a recensé plus d'une cinquantaine d'occurrences d'actes de torture dans l'œuvre d'Ammien. Celles-ci se répartissent indifféremment dans l'ensemble des *Res Gestae*, excepté sous Julien. Ammien en fait donc une « arme dans sa critique des mauvais princes (p.113) ; D. GRODZYNSKI, « Tortures mortelles et catégories sociales. Les *Summa Supplicia* dans le droit romain aux III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles », dans Y. THOMAS (éd.), *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*, Rome, 1984, pp. 361-403. ; Y. RIVIERE, *Le cachot et les fers. Détention et coercition à Rome*, Paris, 2004, p. 12 : « le but préventif assigné à la garde des accusés était désormais, au même titre que la torture devant le tribunal en cours de procès, un levier pour parvenir à l'extorsion de l'aveu et à l'établissement de la culpabilité ».

dont le témoignage de vérité fait collision avec celui, trompeur, des haruspices. La fonction prophétique de l'intermédiaire exclu et souffrant se formalise durablement et se décline plus tard dans la figure de l'ascète et de l'exilé.

Dans l'Occident latin de la fin du IV<sup>e</sup> et du début du V<sup>e</sup> siècle, alors que l'usurpation d'Eugène et la menace barbare ont pu réveiller l'attrait de chrétiens pour les rituels anciens, la crucifixion est sollicitée à nouveau dans la polémique. Elle y est convoquée comme référent symbolique afin d'associer au paganisme la peine et la douleur. Discordante de son contexte concret, l'association 'empereur-croix' est utilisée comme une arme mémorielle et rhétorique. La crucifixion, comme image du sacrifice sanglant, signale le retour des impiétés pluriséculaires pour dissuader païens et chrétiens des bienfaits des rituels traditionnels.

Dans les textes du V<sup>e</sup> siècle, la crucifixion des chrétiens n'est plus le fait des princes mais de groupes autonomes de païens et de juifs transgressant spontanément les normes et la morale. On peut y voir une façon de légitimer la législation anti-païenne et anti-judaïque des deux Théodoses et d'encourager l'exclusion de tyrannies locales. Par conséquent, les chrétiens postulent au soutien et à la fermeté de l'autorité impériale. Cette inflexion témoigne de l'engagement hétéroclite des fonctionnaires chargés du maintien de l'ordre et de l'application des lois.

### 1.3. De la persécution à la persuasion : le symbole de la croix et les dissimulations du « monstre »

Un troisième type d'association 'empereur-croix' peut être recensé dans les œuvres d'Eusèbe de Césarée (*VC* 2, 15-16), Grégoire de Nazianze (*Or.* 4), Sozomène (*HE* 5), Théodoret de Cyr (*HE* 3) et Sulpice Sévère (*VMart.* 4, 2-6). Ces auteurs ont recours au symbole de la croix pour montrer l'échec des tentatives de séduction des chrétiens qui succède à l'échec des persécutions physiques. Par les *stimuli* visuels (des images), matériels (des dons d'argent) et discursifs (des sophismes), les empereurs Licinius et Julien auraient cherché à faire abjurer les chrétiens au profit du sacrifice sanglant, se substituant aux évêques dans l'éducation religieuse des Romains. Dans les textes, trois pratiques relevant de l'office impérial forment le cadre de ces tentatives de séduction : le choix des images sur les *signa militaria*, le *donatium* et les allocutions publiques. De ce fait, l'armée est considérée comme la cible privilégiée des tentatives de soudoiment. On peut l'expliquer par la place conséquente attribuée aux soldats refusant de sacrifier dans la tradition martyriale, mais aussi par l'identification du corps des chrétiens à une *militia Christi* dans les textes tardifs et, plus concrètement, par le rôle actif de l'armée dans l'accession des généraux à l'Augustat<sup>255</sup>.

Eusèbe de Césarée est l'auteur de la *Vita Constantini* (*VC*), publiée dans les deux années qui suivent la mort de Constantin (337-339). Ses lecteurs connaissent la licéité du christianisme depuis plus de deux décennies, celle-ci a été approuvée par Constantin et Licinius en 313. Cela explique qu'Eusèbe prête à ce dernier des tromperies, des ruses et des dissimulations à l'encontre de Constantin, de la croix et des chrétiens, pour paganiser *a posteriori* l'ennemi vaincu (*VC* 1, 50, 2 ; 2, 16, 1-2). Cherchant à prouver l'allégeance des chrétiens d'Orient à Constantin avant 324, Eusèbe associe la staurophobie de Licinius à la persécution des évêques et ce faisant, rassemble les agents de transmission du christianisme : le symbole de la croix et les ministres du culte.

Après lui, Grégoire, Sozomène et Théodoret mettent en scène un Julien manipulateur et dissimulateur refusant de supplicier les chrétiens (Greg.Naz., *Or. 4 contre Julien*, 61 ; Soz., *HE* 5, 4, 7 ; Théod., *HE* 3, 15, 1-6), mais qui utilise les canaux de communication traditionnels pour convaincre les soldats de faire défection à la croix<sup>256</sup>. Les images, les dons

<sup>255</sup> V. NERI, « Ammiano Marcellino e l'elezione di Valentiniano », *RSA* 15, 1985, pp.153-182 : 169-170 ; M.P. CHARLESWORTH, « Pietas and Victoria : The Emperor and the Citizen », *JRS* 33, 1943, pp. 1-10 : 6-7 ; O.J. HEKSTER, « Fighting for Rome : The emperor as a Military Leader », dans L. DE BLOIS - E. LO CASCIO (éds), *The impact of the roman army (200 BC- AD 476)*, Leiden, 2007, pp. 91-106 ; L. VALENSI, « Quelques réflexions sur le pouvoir impérial d'après Ammien Marcellin », *BAGB* 16, 1957, pp. 62-107 ; P. BROWN, *L'autorité et le sacré*, Paris, 1996, p. 36.

<sup>256</sup> L'idée selon laquelle Julien César dissimula son apostasie avant de faire « tomber le masque », protégé par la pourpre, est partagée notamment par Theod., *HE* 3, 15, 1 ; J. BERNARDI, « Grégoire de Naziance : critique de Julien », *SP* 14, 1976, p. 284 ; K. BRINGMANN, *Kaiser Julian*, Zürich, 2004, qui titre son second chapitre « Der Kaiser wirft die Maske ab » (pp.75-82) et G.W. BOWERSOCK, *Julian the Apostate*, Cambridge (MA), 1997 :

d'argent et les discours sont autant de stratégies de persuasion déjouées par la fidélité des chrétiens au symbole de la croix.

Le cas de Sulpice Sévère (ap.355-c. 400) présente une singularité. Il qualifie Julien de *tyrannus* sans s'en expliquer (*VMart.* 4, 4), comme s'il était établi que l'empereur païen était une figure canonique de la tyrannie. De fait, Sévère est né sous Julien, mais rédige sa *Vie de Martin* entre 397 et 400, soit près d'un demi siècle après les faits qu'il rapporte<sup>257</sup>. Il y intègre une association 'empereur - croix' semblable à celle de Grégoire, mais décrit Martin brandissant lui-même la croix contre Julien lors d'une cérémonie de *donatium* (*VMart.* 4, 2-6). Au regard du discours de Grégoire et des historiens ecclésiastiques, le récit hagiographique de Sévère se distingue par le genre et par le projet qui anime son rédacteur. En effet, celui-ci compose son oeuvre dans le milieu ascétique aquitain, sous l'influence de Paulin de Nole (353-431). Il renonce à la vie publique, comme le héros de sa fiction, pour embrasser une carrière ecclésiastique. La confrontation qu'il dessine entre le futur évêque de Tours et le César au moyen de la croix symbolise ce renoncement à la tyrannie de la vie publique sous toutes ses formes : l'apparat, la tentation des choses matérielles et les honneurs. L'acte d'insoumission de Martin représente le renoncement à la tyrannie des choses terrestres parmi lesquelles sont rangées les idoles et les richesses.

Pour les auteurs ici considérés, la séduction par les images, l'or et les discours va de pair avec l'exclusion de la figure épiscopale de l'enseignement et du culte. Ils constituent des moyens détournés de déchristianiser les Romains. Par un effet de balancier, la réintroduction des sacrificateurs met en branle la fonction sociale de l'évêque. Aussi l'échec des tentatives impériales de persuader les chrétiens de sacrifier met-il en vedette le sacrifice unique du Christ sur la croix tout en montrant l'efficacité de l'enseignement épiscopal.

### 1.3.1. Persécution de la croix et des évêques comme agents de christianisation et de victoire :

#### Eusèbe, Licinius, et la défaite du serpent

Dans la *Vita Constantini*, Eusèbe donne à ses auditeurs et ses lecteurs la possibilité de visualiser mentalement sa pensée. La dichotomie entre le bien et le mal est rendue visible par

---

« The mask removed » (pp. 55-65) ; ARCE, *Estudios sobre el emperador FL. CL. Juliano*, 1984, p. 43, évoque également l'usage d'une certaine douceur dans la persécution. On peut y voir un écho de Hier., *Chron.* a.362, qui parle de « persécution caressante » (*blanda persecutio*).

<sup>257</sup> P. MONCEAUX (éd.), Sulpice Sévère, *Saint Martin*, Paris, Payot, 1927, p. 12 : quand l'évêque meurt en 397, Sulpice a déjà achevé sa *Vie de Martin* ; il la publie peu après, autour de 400, sans doute avec des retouches et y adjoint trois lettres. Vers 404, il poursuit son oeuvre par la publication des *Dialogues* sur la vie de Saint Martin qui complètent et prolongent la *Vita*.



des images, des répétitions, des parallélismes et des associations<sup>258</sup>. Dans ce sens, il associe chez Licinius la peur de la croix et la peur des évêques comme des agents de victoire. L'empereur défait sur le champ de bataille reconnaît, par l'expérimentation, la supériorité du symbole de la croix sur les idoles et celle des prières sur les sacrifices.

Dans un premier temps, Eusèbe rapporte que Licinius contraint les soldats d'Orient à sacrifier avant d'affronter Constantin (VC 1, 54, 1-2). Puis, après avoir énuméré les méfaits du 'tyran', il ajoute au comble de sa folie la persécution du corps épiscopal (VC 1, 56, 1-2). C'est par la voie légale (gr. νόμος) que Licinius s'en prend aux évêques, auxquels Eusèbe se rallie personnellement (ἡμῶν). Il leur interdit de se réunir puis leur défend d'enseigner les préceptes de la religion (VC 1, 53, 1). La raison en est, selon Eusèbe, que les évêques orientaux favorisent Constantin par le culte rendu à Dieu (VC 2, 2, 1 ; HE 10, 8, 8-16). Ce disant, il fait admettre à l'empereur lui-même la faiblesse de la divination et de la mystagogie traditionnelles. Les martyrs de Licinius ne souffrent pas dans la chair, mais dans leur exclusion de l'espace civique qui inclut la communication avec le divin. D'après Eusèbe, l'empereur d'Orient aurait cherché à neutraliser les véritables ressorts de la victoire : les soldats et les évêques. Il y adjoint un troisième agent, le symbole de la croix, que Licinius aurait cherché à éliminer. Eusèbe affirme en effet que dans un discours adressé à ses soldats, l'empereur aurait qualifié le *labarum* d'enseigne honteuse (VC 2, 5, 2 : αἰσχρῶ σημεῖον), puis aurait exhorté ses troupes à ne pas s'en approcher par crainte de sa grande puissance (VC 2, 16, 1-2 : ἐν τῷ σωτηρίῳ τροπαίῳ δύναμις). L'enseigne cruciforme figurait, selon Eusèbe, sur l'étendard constantinien, le *labarum*, depuis la bataille du Pont Milvius (VC 1, 28-29 ; cf. chap.2). Il s'agit d'un *uexillum* surmonté ou marqué des lettres *Chi* et *Rhō* signifiant le Christ pour les chrétiens<sup>259</sup>. Dans la VC, Eusèbe détaille la forme du *labarum*, composé selon sa description, d'une hampe cruciforme couronnée en son sommet par les lettres *Chi* et *Rhō* et d'un *uexillum* montrant les portraits du prince et de ses deux fils (VC 1, 31, 1-2). Pour le désigner, Eusèbe se réfère à un champ lexical mêlant la rhétorique du triomphe à celle des symboles et des signes (VC 1, 31, 1-2 : τὸ σύμβολον, τοῦ σταυροῦ τροπαίῳ, τῷ σωτηρίῳ σημεῖον, et τὸ σωτήριον <σημεῖον>). Il a été conjecturé que sa description du *labarum* procédait d'une relecture des monnaies constantiniennes montrant le serpent terrassé par un *uexillum* surmonté du *Chi-Rhō*, ce qui n'est pas invraisemblable<sup>260</sup>. De fait, la première

<sup>258</sup> P. VAN NUFFELEN, « The life of Constantine. The Image of an Image », dans A. JOHNSON - J. SCHOTT (éds), *Eusebius of Caesarea. Tradition and innovations*, Cambridge (MA), 2013, pp. 133-149 : 134-139 ; M. MILES, *Image as Insight. Visual understanding in Western Christianity and Secular Culture*, Eugene (OR), 1985, pp. 43-45.

<sup>259</sup> H.-I. MARROU, « Autour du monogramme constantinien », dans H.I. M., *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*, Rome, 1978, pp. 239-250 ; J.M. JONES, *A dictionary of ancient roman coins*, London, 1990, s.v. « Christogram », p. 53.

<sup>260</sup> R.M. JENSEN, « The Emperor Cult and Christian Iconography », dans J. BRODD - J.L. REED (éds), *Rome and religion. A Cross-Disciplinary Dialogue on the Imperial Cult*, Atlanta, 2011, pp. 153-171 : 161.

série monétaire comportant le *labarum* est frappée à Constantinople en 327, trois ans après la bataille victorieuse de 324 sur Licinius (fig.4). Le *Chi-Rhô* est représenté au sommet de la hampe terrassant le serpent au sol.



Fig. 4. RIC VII, Constantinople, 19 – Constantin (327 - 328)<sup>261</sup>

Le *labarum* nous est donc connu, avant la rédaction de la VC, par la documentation numismatique<sup>262</sup>. Diverses hypothèses ont été avancées pour l'analyse du revers associant de façon inédite le *Chi-Rhô* et le serpent<sup>263</sup>. L'interprétation chrétienne l'emporte le plus souvent par comparaison avec la seule documentation qui lui est contemporaine, à savoir la description qu'en fait Eusèbe dans la *Vita Constantini*. On ne saurait dire si Constantin a fait porter l'étendard chrismé à la bataille de Chrysopolis, sur la foi d'un revers monétaire ou sur celle d'Eusèbe de Césarée<sup>264</sup>. S'il demeure impossible de préciser à quelle fréquence et dans

<sup>261</sup> Æ3, 2, 97 g. Avers : CONSTANTI-NVS MAX AVG/ N-T, Tête laurée; Revers : SPES-PVBLIC, *labarum* perçant le serpent, avec trois médaillons sur le drapé, couronné par le *Chi-Rhô*, CONSA en ex.

<sup>262</sup> BASTIEN, *Le chrisme dans la numismatique de la dynastie constantiniennne*, 1968, pp. 111-119 ; C. ODHAL, « Christian symbols in military motifs on Constantine's coinage », *SAN* 13, 1983, pp. 64-72 ; P. BRUUN, « The Victorious Signs of Constantine : A Reappraisal », *Numismatic Chronicle* 157, 1997, pp. 41-59 ; « The christian signs on the coins of Constantine », *Arctos* 3, 1962, pp. 5-35 ; L. TRAVAINI, « La croce sulle monete da Costantino alla fine del Medioevo », dans B. ULIANICH (éd.), *La Croce. Iconografia e interpretazione (secoli I-inizio XVI)*, Napoli, 2007, 3 vol., t. 2, pp. 7-40.

<sup>263</sup> La première interprétation est partagée par J. MAURICE, *Numismatique constantiniennne*, Paris, 1911, p. 71 et A. ALFÖLDI, *The Conversion of Constantine and pagan Rome*, Oxford, 1948, pp. 84-85, qui voient le triomphe du christianisme sur le paganisme. C. ODAHL, « An eschatological interpretation of Constantine's *Larabum* coin », *SAN* 6, 1975, pp. 47-51 : 48, rejoint ses collègues sur l'interprétation chrétienne du message, mais pas sur la propagande anti-paienne. Pour lui, la pièce s'adresse seulement aux chrétiens. La deuxième interprétation, celle de P. Bruun (*RIC VII*, p. 64) est que le dragon représente Licinius dans une vision séculaire du dragon-tyran. Enfin, E. STAUFFER, *Christ and the Caesars*, Philadelphia, 1955, pp. 272-275 ; H. DÖRRIES, *Constantine the Great*, NewYork, 1972, pp. 58-67 et ODAHL, *An eschatological interpretation of Constantine's Larabum coin*, 1975, y voient une imagerie chrétienne relatant la défaite de Satan et la nature apocalyptique de l'image dont Constantin est le serveur du Christ. Dans l'iconographie monétaire, le serpent figure toujours l'ennemi de l'État romain : E. DEMOUGEOT, « La symbolique du lion et du serpent sur les solidi des empereurs d'Occident de la première moitié du V<sup>e</sup> s. », *RN* 28, 6<sup>e</sup> série, 1986, pp. 94-118 : 99.

<sup>264</sup> Si l'intention du graveur avait été de produire un tableau historique, il aurait réuni deux registres de langage différents : l'image réaliste du *labarum* et le symbole du serpent. Voir : DRAKE, *Constantine and the Bishops*, 2000, p. 64 ; pour P. VEYNE, « Lisibilité des images, propagande et apparat monarchique dans l'Empire romain », *RH* 304, 2002, pp. 3-30: 16-17, le monnayage n'est ni un moyen d'information, ni un moyen de propagande, ni l'exposé d'un programme politique, mais « il se réduit le plus souvent à la glorification assez monotone des bienfaits et des victoires de chaque prince » ; T. HÖLSCHER, « Images of War in Greece and Rome: Between Military Practice, Public Memory, and Cultural Symbolism », *JRS* 93, 2003, pp. 1-17 : 13 ;

quelle mesure les empereurs et leurs généraux ont marché sous le *labarum*, nul ne conteste aujourd'hui l'existence de celui-ci, au moins au sein de la garde personnelle du prince, de façon certaine dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle<sup>265</sup>. À la fin des années 330, il peut très bien s'agir d'une représentation symbolique de la victoire qui n'implique pas nécessairement l'usage d'un tel étendard lors du conflit. Du reste, Eusèbe donne aussi une lecture symbolique de la croix et du serpent - ou du dragon qui recouvre les mêmes symboliques. Licinius est d'abord qualifié de « serpent sinueux » (ὄφις σκολιός) dans ses manœuvres contre l'épiscopat (VC 2, 1, 2). Puis Eusèbe renouvelle la comparaison entre Licinius et le dragon, dans la description d'une peinture murale qu'il aurait vue au palais impérial de Constantinople<sup>266</sup>:

« Il le fit mettre sur un tableau placé très haut devant l'entrée du Palais de façon qu'il pût être vu de tous ; il y fit tracer le signe du salut au-dessus de sa propre tête, et il y fit représenter la bête ennemie et adversaire qui avait attaqué l'église de Dieu par l'intermédiaire de la tyrannie des athées, se précipitant dans l'abîme sous la forme d'un dragon<sup>267</sup> ».

S'il n'est pas permis d'attester l'existence de cette peinture que seul Eusèbe mentionne<sup>268</sup>, il y décrit manifestement la défaite de Satan, l'instigateur de la tyrannie<sup>269</sup>. Dans la symbolique biblique, le serpent et le dragon symbolisent les ennemis les plus dangereux du peuple de Dieu<sup>270</sup>. Eusèbe oppose somme toute deux groupes d'acteurs : les

MACCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, 1981, p. 11 : « Coins do not 'make' propaganda in their own right, nor can the theater as evidence to 'reveal' policies ».

<sup>265</sup> H. ELTON, « Warfare and the Military », dans N. LENSKI (éd.), *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, Cambridge, 2006, pp. 325-346 : 328 : l'empereur circule souvent avec le *comitatus*, mais est toujours protégé par des gardes du corps. Ces derniers devaient être les seuls à porter le *labarum* ; R. HAENSCH, « La christianisation de l'armée romaine », dans Y. LE BOHEC - C. WOLFF (éds), *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien I<sup>er</sup>*, Lyon, 2004, pp. 525- 531.

<sup>266</sup> Après sa bataille victorieuse contre Licinius, Constantin a donné son nom au site de Byzance, vraisemblablement afin de réunir l'Orient et l'Occident dans l'unité de son Empire : R. JANIN, *Constantinople byzantine*, Paris, 1964 [2<sup>e</sup> éd.] ; G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Paris, 1974 ; J. FREELY- A.S. CAKMAK, *Byzantine Monuments of Istanbul*, Cambridge, 2004 ; C. MANGO, *Le développement urbain de Constantinople*, Paris, 1985 ; S. YERASIMOS - W. DENKER, *Constantinople, de Byzance à Istanbul*, Paris, 2000 [réimpr. 2005].

<sup>267</sup> Eus.Caes., VC 3, 3, 1 : ὁ [μὲν] δὴ καὶ ἐν [γραφῆς] ὑψηλοτάτῳ πίνακι πρὸ τῶν βασιλικῶν προθύρων ἀνακειμένῳ τοῖς πάντων ὀφθαλμοῖς ὄρασθαι προὔτιθει, τὸ μὲν σωτήριον <σημεῖον> ὑπερκείμενον τῆς αὐτοῦ κεφαλῆς τῆ γραφῆ παραδούς, τὸν δ' ἐχθρὸν καὶ πολέμιον θῆρα τὸν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ διὰ τῆς τῶν ἀθέων πολιορκήσαντα τυραννίδος κατὰ βυθοῦ φερόμενον ποιήσας ἐν δράκοντος μορφῇ.

<sup>268</sup> ODAHL, *An eschatological interpretation of Constantine's Labarum coin*, 1975, lui donne tout son crédit.

<sup>269</sup> Eusèbe cite par ailleurs Constantin lui-même qui, dans une lettre adressée au roi Shâhpur, évoque bien le recours à une enseigne victorieuse consacrée à Dieu contre la tyrannie ; cependant il n'en donne pas de description et ne fait pas explicitement allusion à la croix (Eus.Caes., VC 4, 9).

<sup>270</sup> Par exemple, on remarquera que, dès la Genèse, Dieu maudit le serpent tentateur (Gn 3, 1-14) ; dans les *Nombres*, le serpent est envoyé par Dieu pour punir le peuple d'Israël ; Moïse neutralise ses morsures au moyen du serpent d'airain (Nb 21, 6-9) ; il est encore associé à la punition dans l'*Ecclésiaste* (10, 11, ainsi qu'en Jérémie 46, 22, et Michée 7, 17) ; dans l'Ancien Testament, le serpent est assimilé aux famines et aux sécheresses (2Rois 18, 4) ; Isaïe dit de lui qu'il mord sans faire de bruit (Is 14, 29) et son venin est associé aux

démons, Licinius et les sacrificateurs d'une part, la croix, Constantin et les évêques d'autre part<sup>271</sup>.

L'évêque de Césarée distord les faits puisque, comme nous le savons, les relations entre les deux Augustes se sont détériorées principalement parce que Constantin cherchait un *casus belli* pour éliminer son Collègue<sup>272</sup>. Mais il est de son intérêt de faire peser la responsabilité de l'affrontement sur Licinius, en faisant participer l'épiscopat oriental à la victoire constantinienne. À cette fin, il maquille la conquête de l'Orient en tyrannicide, ce qui pourrait très bien avoir été emprunté à la propagande constantinienne<sup>273</sup>. Eusèbe résout l'intrigue par le conflit armé entre Constantin et Licinius, sanctionné par la victoire de la croix et la mort du persécuteur. Il résout *in fine* le conflit entre la prière et le sacrifice, entre les sacrificateurs et les évêques et incite à voir les empereurs à rechercher le soutien des évêques pour maintenir et/ou gagner l'autorité. Il le fait *a fortiori* après le décès de Constantin, alors que l'Orient romain échoit à Constance II après l'épuration de l'été 337. Ce faisant, il appelle au maintien ou à l'établissement de relations privilégiées entre l'épiscopat oriental et le nouvel empereur, du fait de leur antériorité dans le modèle de gouvernement constantinien.

---

paroles trompeuses (*Ps* 140, 3 ; *Prov.* 23, 32). Dans les Évangiles, le serpent est encore traité comme un tentateur (*Lc* 11, 11) ; il est celui que Moïse élève dans les airs (*Jn* 3, 14). Dans les Actes des Apôtres, la progression apostolique de Paul est ennuyée par les mauvaises paroles d'une servante possédée par un esprit de Python, puis par une vipère qui s'en prend à l'apôtre lui-même (*Ac* 16, 16-18). Enfin, le serpent et le dragon apparaissent à plusieurs reprises dans l'Apocalypse pour désigner le Diable lui-même (*Ap* 12, 14 ; 12, 9 ; 20, 2). Sous la plume d'Eusèbe, Licinius réunit en effet les caractéristiques symboliques du serpent : la ruse, la tentation, les paroles pernicieuses ; et son gouvernement signifie, comme dans les Textes, le retour des temps malheureux, autrement dit de la tyrannie. Voir sur ce point : B. BECKING - P.W. VAN DER HORS - K. VAN DER TOORN (éds), *Dictionary of deities and demons in the Bible (DDD)* 2, Leiden, 1998, pp. 746-747. DEMOUGEOT, *La symbolique du lion et du serpent*, 1986, p. 96 ; A. QUACQUARELLI, *Il leone e il drago nella simbologia della età patristica*, Quaderni di Vetera Christianorum 2, 1975 ; P. YOUSIF, « Le symbolisme de la croix chez Saint Éphrem de Nisibe », *Symposium Syriacum*, 1978, Roma, pp. 207-227 : 220 : la croix protège des serpents : 1*Ser.* 7, pp. 556-557. Voir aussi Max.Taur. *Serm.* 37, 4, *CCL* 23, pp. 146-147.

<sup>271</sup> L'antithèse entre le serpent et la croix sert aussi la comparaison que fait ailleurs Eusèbe entre Constantin et Moïse (*HE* 9, 9, 8 ; *VC* 2, 12, 1 ; *Ex* 15, 1-2), dont le serpent d'airain préfigure la croix ; pour Greg.Nyss., *Vie de Moïse* 2, 276-277, le serpent d'airain est une préfiguration de la croix. Chez Ambroise, la croix peut être vue comme le serpent d'airain, que Moïse éleva au-dessus des hommes dans le désert, pour les guérir d'une morsure de serpent (*Is* 53,4). Pour lui, celui-ci constitue une figure de la Croix, qui élimine le poison des serpents qui représentent le diable (*Apol.Dav.* 11) ; Théod., *QEx.* 27.

<sup>272</sup> E.A. THOMPSON, « Constantine, Constantius II, and the Lower Danube Frontier », *Hermes* 84-3, 1956, pp. 372-381 : 378-379 ; A.E. WARDMAN, « Usurpers and Internal Conflicts in the 4<sup>th</sup> Century A.D. », *Historia* 33-2, 1984, pp. 220-237 : 223.

<sup>273</sup> T.G. ELLIOT, « Eusebian Frauds in the 'Vita Constantini' », *Phoenix* 45-2, 1991, pp. 162-171 : 164.

### 1.3.2. La persuasion par substitution des images : usurper la *maiestas* supra-impériale du Christ

#### a) Grégoire de Nazianze : l'abandon de la croix pour le dragon et les images royales

Dans son *Discours 4 (Contre Julien)*, Grégoire de Nazianze entend montrer que la tyrannie se révèle autrement que par la coercition morale et physique. Pour le démontrer, il met en conflit l'adoration des idoles mortes et des portraits impériaux avec le symbole prophylactique de la croix.

Au dire de Grégoire, Julien aurait persécuté les chrétiens par jalousie envers la royauté du Christ (*Or.* 4, 64)<sup>274</sup>. Gouverné par un désir d'autodivinisation, l'empereur aurait tenté de séduire les adeptes du Christ en détournant leur culte vers de fausses divinités. Une remarque de Grégoire laisse ainsi entendre que Julien aurait abandonné le *labarum* au profit des autres enseignes, porteuses de portraits royaux ou en forme de dragons :

« Bientôt, il ose s'attaquer à son tour à ce grand étendard qui marche solennellement en portant l'image de la croix ; qui, dressé dans les airs, précède l'armée ; qui a le pouvoir de délivrer de la fatigue, qui possède un grand renom parmi les Romains et qui règne, pour ainsi dire, sur tous les autres étendards, ceux qui sont ornés de visages royaux et d'étoffes qui se déploient en couleurs et dessins variés, ceux qui, gonflés par le vent, forment des gueules effrayantes de dragons qui se balancent à la pointe des hampes et qui, lorsqu'on les agite, serpentent de leurs écailles brodées, présentant aux regards le plus agréable en même temps que le plus effrayant des spectacles<sup>275</sup> ».

---

<sup>274</sup> Dans ses deux *Discours contre Julien*, Grégoire reprend ironiquement le terme par lequel Julien désignait les chrétiens : les « Galiléens » (*Or.* 4, 74 : Γαλιλαῖοι ; *Or.* 5, 25 : τῶν Γαλιλαίων ἡμῶν). Il a certainement lu le *Misopogon*, qu'il mentionne à la fin du deuxième discours (*Or.* 5, 41) comme un ouvrage détesté des chrétiens. En effet, ce traité n'a pas laissé indifférent Socrate, qui est le moins vindicatif (*HE* 3, 1, 58 : καὶ τοὺς 'κατὰ Χριστιανῶν' λόγους). Sozomène mentionne à son tour le *Misopogon* qu'il dit « très beau et très élégant » (*HE* 5, 19, 3 : κάλλιστον καὶ μάλα ἀστεῖον λόγον) et Théodoret l'évoque également (*HE* 3, 28, 2-3). Ces auteurs ont-ils lu Julien ? On ne saurait le dire avec certitude, mais ce serait hautement probable selon L. VAN HOOFF - P. VAN NUFFELEN, « Monarchy and Mass Communication : Antioch AD 362/363 Revisited », *JRS* 101, pp. 166-184 : 177. Sozomène a pris connaissance des documents de la main de Julien même. Pour exemple, il cite la lettre 60 de l'empereur aux Alexandrins (*HE* 5, 7, 8, éd. J. BIDEZ, 1, 2, pp. 69-72). Mais dans le cas du *Misopogon*, il n'est pas permis de donner une réponse définitive. Théodoret, quant à lui, laisse savoir au destinataire de sa lettre 83, qu'il a reçu en mains propres de Jean d'Antioche le *Contre Julien* que Cyrille a demandé à faire diffuser en Orient (Théodoret de Cyr, *Correspondance*, t. 2, éd. Y. AZEMA, lettre écrite pendant l'été 448). De fait, aucun de ces auteurs ne donne la réplique de façon précise aux écrits de Julien. Le seul qui s'y attèle avec zèle est Cyrille de Jérusalem, qui rédige à cet effet une réfutation point par point du *Misopogon*.

<sup>275</sup> Greg.Naz., *Or.* 4, 66 : Τοῦ μὲν δὲ ἤδη καὶ κατὰ τοῦ μεγάλου συνθήματος, ὃ μετὰ τοῦ σταυροῦ πομπεύει, καὶ ἄγει τὸν στρατὸν εἰς ὕψος αἰρόμενον, καμάτων λυτήριον ὃν τε καὶ κατὰ Ῥωμαίους ὀνομαζόμενον καὶ βασιλεῦον, ὡς ἂν εἴποι τις, τῶν λοιπῶν συνθημάτων· ὅσα τε βασιλέων προσώποις ἀγάλλεται, καὶ πεπετασμένοις ὑφάσμασιν ἐν διαφόροις βαφαῖς καὶ γράμμασιν, ὅσα τε δρακόντων φοβεροῖς χάσμασιν ἐμπνεόμενα ἐπ' ἄκρων

Grégoire n'est pas le premier chrétien à mettre en conflit le symbole de la croix victorieuse et celui du dragon défait. Après Eusèbe, il est le deuxième auteur qui mentionne l'existence d'un tel étendard précédant l'armée et, comme lui, y voit la forme d'une croix<sup>276</sup>. Grégoire ne semble pas connaître l'oeuvre historique d'Eusèbe<sup>277</sup>, mais il accorde, comme ce dernier, des vertus roboratives et vivifiantes au *labarum* (VC 2, 16, 2). C'est pourquoi Julien renonce à un soutien divin immanent et opte pour une malheureuse tactique de guerre et un acte d'impiété, qui lui valent sa mort face aux Perses. Une autre conjecture peut être faite pour interpréter l'antithèse que Grégoire établit entre la croix et le dragon. Il pourrait très bien s'agir d'une projection allégorique de l'usurpation de Julien<sup>278</sup>. Grégoire rappellerait de cette façon que l'empereur 'apostat' s'est imposé à l'Augustat par l'acclamation de ses troupes, face à un Constance chrétien menant son armée sous l'enseigne du Christ. En effet, le jeune César s'est fait proclamer en Gaule en 360 ; l'Auguste Constance, son cousin, s'apprêtait à livrer bataille contre lui, mais se résolut à lui céder la pourpre avant de mourir en chemin<sup>279</sup>. Aussi, dans le texte de Grégoire, la croix pourrait-elle être associée à l'Augustat du chrétien Constance et le dragon à la tyrannie du païen Julien. Pour étayer cette hypothèse, on remarquera que dans les premières lignes de son discours 4, Grégoire cite nommément Constance (Or. 4, 3) parmi ses destinataires, puis plus loin, entame la liste des méfaits de l'usurpateur Julien, dont le premier est de s'être couronné lui-même sans l'approbation de son cousin (Or. 4, 46). En tout état de cause, pour Grégoire, Julien a quitté l'enseigne cruciforme en même temps que le Christ. On remarquera que Grégoire n'est pas seul à associer la défaite de Julien à l'abandon du *labarum*. Le diacre Éphrem de Nisibe, lui aussi contemporain de l'empereur, rédige contre lui un hymne dans lequel il met en vis-à-vis la défaite de l'armée 'apostate' à la victoire de Constantin ou de Constance combattant sous l'enseigne de la croix<sup>280</sup>. Éphrem rédige ses hymnes en syriaque dès 363/364<sup>281</sup>. Il amorce ainsi une série

---

δοράτων αἰωρουμένοις, καὶ διὰ τῶν ὀλκῶν ῥιπιζόμενα φολίσιν ὕφανταῖς καταστίκτων, ἡδιστόν τε ὁμοῦ καὶ φρικτὸν θέαμα προσπίπτει ταῖς ὄψεσιν.

<sup>276</sup> La comparaison qu'il propose avec les images des étendards royaux donne à penser que l'image de la croix était représentée cette fois sur la surface du *uexillum* et non sur la hampe sommitale, comme le représentent les revers monétaires de la fin du principat de Constantin et de sa descendance, plus proches de lui chronologiquement : ODHAL, *Christian symbols*, 1983, p. 71 : c'est après la réforme des années 340 que le nouveau type de *labarum* devient un *topos* iconique.

<sup>277</sup> G. NIGRO, « Figure imperiali negli scritti dei Padri cappadoci », *CC* 8-1, 2013, pp. 229-269 : 250.

<sup>278</sup> Les historiens ecclésiastiques s'accordent à dire que Julien a usurpé le pouvoir de Constance (Socr., *HE* 3, 1, 22-59 ; Soz., *HE* 5, 19-23 ; Philost., *HE* 6, 5 ; Théod., *HE* 3, 3, 1). L'accusation devait lui être faite, puisque Julien s'en défend lui-même dans sa lettre 17B adressée à Constance, récemment présentée par F. ROBERT, « Les événements de 360-361 dans la lettre de l'empereur Julien », dans F. GUILLAUMONT - P. LAURENCE (éds), *La présence de l'histoire dans l'épistolaire*, Tours, 2012, pp. 365-381. J. Martin évoque quant à lui la « mauvaise foi » de l'empereur Julien : J. MARTIN, « Commentaire sur la lettre aux Athéniens », *AnTard* 17, 2009, pp. 42-48 : 46.

<sup>279</sup> Amm., 20, 9, 3 ; 21, 7, 1 ; Philost., *HE* 6, 5-5a ; Zos., *HN* 3, 9, 4-5 ; Zonar., 13, 10, 21.

<sup>280</sup> La présente traduction m'a été aimablement communiquée par son auteur, François Cassingena, o.s.b. Le texte est traduit d'après le texte syriaque édité par E. BECK, *CSCO* 174, p. 83 : La croix de l'Omniscient / est

d'écrits polémiques de langue syriaque, dont les études les plus récentes sont menées sous l'impulsion de J.W. Drijvers (1994-1999)<sup>282</sup>. Ce dernier, après avoir commenté le *Roman de Julien*, conclut que le discours des détracteurs de l'empereur 'apostat' sert deux objectifs : il est d'abord destiné à mettre l'accent sur le caractère unique d'Édesse comme ville chrétienne ancienne, en lien avec Constantin et à l'opposé de l'hellénisme de Julien ; il permet de fournir une explication et une justification à la perte d'une grande partie de l'Orient romain face aux Perses<sup>283</sup>. En imputant la perte de la région de Nisibe à l'apostasie de Julien, Éphrem déresponsabilise Constance des guerres perso-romaines de 347 et de 359-360, puis Jovien de sa capitulation devant Shâhpur, mais qui a le mérite d'avoir restauré le soutien impérial au

descendue devant l'armée ; / elle a souffert d'être moquée : / « Elle ne les a pas sauvés ! » / Elle garda l'empereur intact / et livra l'armée à la perte : / Elle savait qu'au milieu d'eux / se trouvait le Paganisme. / Que soit donc louée la Croix, / de Celui qui scrute tout, / la Croix que des fous sans esprit/en ce temps-là ont méprisée ! / Car ils n'ont pas persévéré / avec le Signe qui sauve tout. / En effet, l'idolâtrie/dont ils firent montre pour finir / pour le Seigneur était patente/depuis le commencement. / Et quoi qu'Il sût pertinemment / qu'ils vivaient dans l'idolâtrie, / sa Croix les a bien sauvés, / et quand ils apostasièrent, / ils mangèrent là des cadavres, / ils passèrent là en proverbe ».

<sup>281</sup>Après trois sièges successifs sous Constantin, Constance et Julien, Éphrem est contraint de rejoindre Édesse en 363 à l'issue de la défaite romaine face aux Perses ; S.N.C. LIEU, *The Emperor Julian. Panegyric and Polemic*, Liverpool, 1989, pp. 89-128. Sur la biographie d'Éphrem : C.VIANNEY MALZONI, « Efrém de Nisibe, o diácono de Edessa », *Revista Contemplação* 7, 2013, pp. 20-38 ; A. DE HALLEUX, « Saint Éphrem le Syrien », *Revue Théologique de Louvain* 14, 1983, pp. 328-355 ; E. BECK, « Asketentum und Mönchtum hei Ephräm », dans *Il monachesimo orientale. Atti del Convegno di Studi Orientali che su predetto tema si tenne a Roma, sotto la direzione del Pontificio Institutio Orientale*, Roma, 1958, pp. 341-362 ; B. OUTTIER, « Saint Ephrem d'après ses biographies et ses œuvres », *ParOr* 4/ 1-2, 1973, pp. 11-33 : Éphrem est réputé grand écrivain, surtout pour ses hymnes en syriaque ; P. YOUSIF, « Le sacrifice et l'offrande chez Saint Éphrem de Nisibe », *ParOr* 15, 1988-1989, pp. 21-40 ; G. A. M. ROUWHORST, *Les hymnes pascales d'Éphrem de Nisibe*, Leiden, 1989, pp. 12-15.

<sup>282</sup>H.J.W. DRIJVERS, « The Syriac Romance of Julian. Its Function, Place of Origin and Original Language », dans R. LAVENANT (éd.), *VI Symposium Syriacum 1992*, Rome, 1994, pp. 201-214 ; A. MURAVIEV, « The Syriac Julian Romance and its Place in the Literary History », *Khristianskii Vostok* 1 (7), 1999, pp. 194-206 ; J.W. DRIJVERS, « The Syriac Julian Romance. Aspects of the Jewish-Christian Controversy in Late Antiquity », dans H.L.J. VANSTIPHOUT *et al.* (éds), *All those Nations... Cultural Encounters within and with the Near East. Studies presented to Han Drijvers at the occasion of his sixty-fifth birthday*, Groningen, 1999, pp. 31-42 ; S.P. BROCK - A. MURAVIEV, « The Fragments of the Syriac Julian Romance from the Manuscript Paris Syr. 378 », *Khristianskii Vostok* 2-8, 2001, pp. 14-34 ; J.W. DRIJVERS, « Julian the Apostate and the City of Rome : Pagan-Christian Polemics in the Syriac Julian Romance », dans W.J. VAN BEKKUM - J.W. D. - A.C. KLUGKIST (éds), *Syriac Polemics. Studies in Honour of Gerrit Jan Reinink*, Louvain, 2007, pp. 1-20 ; J.W. DRIJVERS, « The Emperor Jovian as New Constantine in the Syriac Julian Romance », *SP* 45, Louvain, 2010, pp. 229-233 ; PH. WOOD, « 'We have no King but Christ'. Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400-585) », Oxford, 2010, ch. 5. 'The Julian Romance' ; J.W. DRIJVERS, « Religious Conflict in the Syriac Julian Romance », dans P. BROWN - R. LIZZI TESTA (éds), *Pagans and Christians in the Roman Empire (4<sup>th</sup>-6<sup>th</sup> Century AD): The Breaking of a Dialogue. Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October, 20th-22nd 2008)*, Berlin, 2011, pp. 131-162.

<sup>283</sup>DRIJVERS, *Religious conflict in the syriac Julian Romance*, pp. 147-153 ; La cité représente comme Antioche la résistance chrétienne : Liban., *Or.* 18, 214 ; Soz., *HE* 6, 1, 1 ; Théod., *HE* 3, 26, 2. Pour l'ambassade, voir Zos., *HN* 3, 12, 3 ; J.B. SEGAL, *Edessa. The Blessed City*, Oxford, 1970, demeure un ouvrage de référence. Voir aussi H.J.W. DRIJVERS, « Hatra, Palmyra und Edessa. Die Städte der syrisch- mesopotamischen Wüste in politischer, kulturgeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung », dans *ANRW* II, 8, 1977, pp. 799-906, part. 863s ; MILLAR, *The Roman Near East*, 1993, *passim* ; S. LLOYD - W. BRICE, « Harran », *Anatolian Studies* 1, 1951, pp. 77-111 ; W. CRAMER, « Harran », dans *RAC* 13, 1986, pp. 634-650. Sur la présence de Julien à Carrhae, voir Amm., 23, 3, 1.

christianisme. Grégoire livre donc une interprétation des événements qui devait circuler entre la Syrie et la Cappadoce. Selon lui, en renonçant au *labarum*, Julien oppose à la croix un autre trophée, celui de l'impiété et de l'ignorance<sup>284</sup>. Julien a-t-il effectivement abandonné le *labarum* pour les seuls *dracones* et portraits impériaux ? Pour répondre à la question, nous pouvons réunir un certain nombre d'occurrences datant du IV<sup>e</sup> siècle qui attestent de l'utilisation des dragons comme enseigne des cohorte<sup>285</sup>. La documentation iconographique, de la colonne trajane à Rome (II<sup>e</sup> s.) et du Tétrapylon de Galère à Thessalonique (début IV<sup>e</sup> s.) témoigne de la présence de dragons en tissu parmi les enseignes (fig.5-6)<sup>286</sup>.



Fig. 5. Colonne trajane, Rome, détail (113)



Fig. 6. Tétrapylon de Galère, Thessalonique, détail (299-305)

La documentation littéraire en corrobore l'usage, mais offre davantage à l'analyse des symboliques associées au dragon dans le contexte militaire. Le poète Némésien les mentionne dans les *Cynegetica* (*Cyneg.*, 84-85)<sup>287</sup>. Ils sont encore signalés par Ammien Marcellin qui décrit l'*adventus* romain de Constance II en 357 (16, 10, 6-7) en mentionnant le sifflement

<sup>284</sup> Greg. Naz., *Or.* 4, 67-68.

<sup>285</sup> Veget., *Epit. rei milit.* 2, 13, A. ÖNNEFORS (éd.), Stuttgart-Leipzig, 1995, p. 73 : Végèce est habituellement daté du IV<sup>e</sup> siècle, mais aussi quelquefois de la première moitié du V<sup>e</sup>, sa datation étant controversée (CH. ALLMAND, *The 'De re militaris' of Vegetius, The Reception, Transmission, and Legacy of a Roman text in the Middle Ages*, Cambridge, 2011 ; M.B. CHARLES, « Vegetius in context. Establishing the Date of the *Epitoma Rei Militaris* » *Historia* 194, 2007 ; T.D. BARNES, « The date of Vegetius », *Phoenix* 33-3, 1979, pp. 254-257 ; C. ANDO, *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*, Berkeley, 2000, p267: l'image des dragons a été introduite au II<sup>e</sup> siècle dans l'armée romaine par des auxiliaires de l'Est et devient un étendard traditionnel au IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>286</sup> Voir : M. GALINIER, *La colonne Trajane et les Forums impériaux*, Rome, 2007 ; F. COARELLI, *La Colonna Traiana*, Roma, 1999 ; S. SETTIS - A. LA REGINA - G. AGOSTI - V. FARINELLA, *La Colonna Traiana*, Torino, 1988 ; Pour l'iconographie de l'arc de Galère, voir : M. ROTHMAN, « The Thematic Organization of the Panel Reliefs of the Arch of Galerius », *AJA* 81, 1977, pp. 427-454 ; H. P. LAUBSCHER, *Der Reliefschmuck des Galeriusbogens in Thessaloniki*, Berlin, 1975.

<sup>287</sup> Sur Némésien, poète de la fin du III<sup>e</sup> siècle et les *Cynegetica*, « poème didactique sur la chasse de 325 hexamètres » : R. HERZOG - P. LEBRECHT SCHMIDT, *Nouvelle histoire de la littérature latine 5, Restauration et renouveau (284-374)*, Paris, 1993, pp. 352-361, part. 357-358.



des *dracones*, qui étaient des manches à air en forme de serpents. Cela étant, dans sa description d'un triomphe illégitime, l'historien antiochéen évoque plutôt le dragon pour ses connotations négatives, la monstruosité et la colère, qu'il reporte sur Constance II <sup>288</sup>. Plus tard, le poète Claudien (370-404) associe l'image du dragon à la barbarie et à l'effroi. Il l'évoque à plusieurs reprises dans ses œuvres : ainsi dans le *Rapt de Proserpine* (*De raptu Pros.* 3, 1, 50-55), les *Panegyriques pour le troisième* (*Pan. 3 cons. Hon.*, 136-142), le quatrième (*Pan. 4 cons. Hon.*, 543-546) et le sixième consulat d'Honorius (*Pan 6 cons. Hon.*, 566-568). Dans sa *Vie de Commode*, l'auteur de l'*Histoire Auguste* associe la cruauté du prince à l'image du dragon (*HA 7, Commode 9, 5*). Grégoire de Nazianze lui-même, dans ses vers autobiographiques, rapporte de quelle façon il fait fuir le dragon (δράκοντος) grâce à la croix (Σταυρόν)<sup>289</sup>. Tout bien considéré, si l'existence effective des dragons ne peut pas être exclue, il est apparent que son motif littéraire renvoie à l'image de l'oppression, de l'effroi et de la guerre. Grégoire conjugue les allégories bibliques et profanes de Satan, de la tyrannie et de la barbarie. Il montre un empereur combattant sous les enseignes ennemies des Romains et y voit une menace pour l'État tout entier (*Or.* 4, 74).

Il reste à rendre compte de l'opposition que dresse Grégoire entre la croix et les portraits royaux. Il s'en explique un peu plus loin en donnant matière à l'antithèse entre la royauté du Christ humilié sur la croix (a) et celle des empereurs honorés comme des divinités (b) :

a) « Il serait particulièrement absurde que notre Sauveur et notre Maître à tous, celui qui a créé et qui gouverne cet univers tout entier, celui qui est Fils du Père suprême qui est sa Parole, son médiateur, son grand-prêtre, et qui partage son trône, celui qui, pour nous qui avons déshonoré son image, qui étions retournés à la terre, qui avons ignoré le grand mystère de l'union, ne s'est pas seulement abaissé jusqu'à revêtir une apparence servile, mais est encore monté sur la croix et a emporté avec lui mon péché pour l'anéantir...<sup>290</sup> ».

b) « La règle de la monarchie – je ne sais si cette règle existe dans toutes les nations qui ont un régime monarchique (mais c'est une règle scrupuleusement respectée chez les Romains) veut que les souverains reçoivent l'hommage de portraits officiels. Ni les couronnes, ni les diadèmes, ni l'éclat de la pourpre, ni le nombre des porteurs de

<sup>288</sup> I. TANTILLO, « Panegirici e altri 'elogi' nelle città tardoantiche », dans « 'Dicere laudes' : elogio, comunicazione, creazione del consenso », *Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli (23-25 settembre 2010)*, Pisa, 2010, pp. 338-357 : 347.

<sup>289</sup> *PG 37*, 1403-1404 ; C. SIMELIDIS, *Selected Poems of Gregory of Nazianzus*, Göttingen, 2009, p. 25 : sur les motivations de Grégoire dans la rédaction de poèmes ; Sozomène rapporte en *HE 7*, 26, 1 comment l'évêque Donat d'Euroia, en Épire, terrasse un dragon (δράκοντος) au moyen du symbole de la croix (εις σταυροῦ σύμβολον) ; voir aussi Prud., *Perist.* 1, 34-37 ; *CSymm.*, II, 709-714.

<sup>290</sup> Greg.Naz., *Or.* 4, 78: Πάντων δὲ ἀτοπώτατον, τὸν μὲν Σωτῆρα καὶ Δεσπότην ἀπάντων, τὸν τοῦδε τοῦ παντὸς δημιουργόν τε καὶ κυβερνήτην, τὸν τοῦ μεγάλου Πατρὸς καὶ Υἱὸν, καὶ Λόγον, καὶ προσαγωγέα, καὶ ἀρχιερέα, καὶ σύνθρονον· τὸν ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ἀτιμασάντων αὐτοῦ τὴν εἰκόνα, καὶ πρὸς τὸν χοῦν ἀπενηνεγμένων, καὶ ἀγνοησάντων τὸ μέγα τῆς συζυγίας μυστήριον, μὴ μόνον εἰς δούλου καταβάνα μορφήν, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τὸν σταυρόν ἀναβάνα, καὶ συναγαγόντα τὴν ἐμὴν ἀμαρτίαν τεθνηξομένην...

lance, ni la foule des sujets ne suffisent à donner consistance à leur règne. Il faut encore qu'on se prosterne devant eux pour rehausser leur majesté ; il ne suffit même pas de se prosterner devant leur personne, il faut aussi le faire devant leurs traits sculptés et peints afin que rien ne manque au respect qu'on rend à leur dignité. À ces portraits, un roi se plaît à ajouter tel ornement, un autre roi tel autre<sup>291</sup> ».

Grégoire oppose ici la véritable monarchie du Christ, couronné par l'humilité de la croix, à celle des souverains terrestres qui polarisent les honneurs vers leur personne physique et au moyen d'images officielles comme la statuaire, l'architecture triomphale ou la numismatique<sup>292</sup>, ainsi que lors des cérémonies triomphales<sup>293</sup> et du rituel de l'*adoratio purpurae* vraisemblablement introduit par Dioclétien<sup>294</sup>. Julien n'est pas réputé pour son goût du faste et son désir d'autodivinisation<sup>295</sup>. Ammien le dit plutôt d'une humilité exemplaire et en fait la démonstration<sup>296</sup>. Cependant, à en croire la numismatique (fig.7-8) du temps de Julien, l'empereur portait le diadème de perles et de pierreries comme ses prédécesseurs.

---

<sup>291</sup> Greg.Naz., *Or.* 4, 80 : Νόμος ἐστὶ βασιλικὸς, οὐκ οἶδα μὲν εἰ καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις παρ' ὅσοις τὸ βασιλεύεσθαι, Ῥωμαίοις δὲ καὶ τῶν λίαν σπουδαζομένων εἰκόσι δημοσίαις τιμᾶσθαι τοὺς βασιλεύοντας· οὐ γὰρ ἐξαρκοῦσιν οἱ στέφανοι καὶ τὰ διαδήματα, καὶ τὸ τῆς ἀλουργίδος ἄνθος, οἳ τε ἀριθμοῦμενοι λογχοφόροι καὶ τὸ τῶν ἀρχομένων πλῆθος, συγκροτεῖν τούτοις τὴν βασιλείαν· ἀλλὰ δεῖ καὶ προσκυνήσεως αὐτοῖς, ὑφ' ἧς σεμνότεροι δόξωσιν· οὐχ ἦν αὐτοὶ προσκυνοῦνται μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐν πλάσμασι τε καὶ χρώμασιν, ἔν' ἧ τὸ σέβας αὐτοῖς ἀπληστότερόν τε καὶ τελεώτερον. Ταύταις ταῖς εἰκόσιν ἄλλοι μὲν ἄλλο τι τῶν βασιλέων προσπαραγράφεσθαι χαίρουσιν.

<sup>292</sup> J. ELSNER, *Imperial Rome and Christian Triumph. The Art of the Roman Empire 100-430*, Oxford, 1998. p. 54, 57 : les honneurs donnés aux images de l'empereur sont transférées à son prototype, l'empereur lui-même ; ANDO, *Imperial Ideology*, 2000, p. 221.

<sup>293</sup> Sur le triomphe, voir notamment : VERSNEL, *Triumphus*, 1970 ; I. ÖSTENBERG, *Staging the world. Spoils, captives, and Representations in the roman triumphal procession*, Oxford, 2009 : p. 263-265 et 272.

<sup>294</sup> Amm., 15, 5, 18 ; Aur.Vict., *Caes.* 39, 1-4 ; Eutr., *Brev.* 9, 26 ; voir sur ce point : W.T. AVERY, « The *adoratio purpurae* and the importance of the imperial purple in the fourth century of the christian area », *MAAR* 17, 1940, pp. 66-80 ; H. STERN, « Remarks on the *adoratio* under Diocletian », *JWI* 17, 1954, pp. 184-189 ; G. BRAVO, « El ritual de la 'prskynesis' y su significado politico y religioso en la Roma imperial (con especial referencia la Tetrarquia) », *Gerion* 15, 1997, pp. 177-191 ; A. CHASTAGNOL, *Le pouvoir impérial à Rome : figures et commémorations*, S.BENOIST - S.DEMOUGIN (éds), Paris, 2008, pp. 69-71. Voir aussi KALAVREZOU-MAXEINER, *The Imperial Chamber at Luxor*, 1975, pp. 225-251 : 235 ; l'étude la plus récente est celle de B. DOTH, *Die Debatte um die Einführung der adoratio in das Hofzeremoniell Diokletians*, München, 2008, qui confronte les sources antiques à la recherche historiographique d'Alföldi et de Stern.

<sup>295</sup> G.W. BOWERSOCK, « The emperor Julian on his predecessors (1982) », dans G.W. B., *Selected papers on Late Antiquity*, Bari, 2000, pp. 29-41 ; ROHRBACHER, *The Historians of Late Antiquity*, 2002, pp. 163-167.

<sup>296</sup> Il rapporte que dès son acclamation, Julien a refusé de se voir conférer les insignes impériaux (Amm., 20, 4, 15), de porter le diadème et de se montrer en public à la vue de tous (Amm., 20, 4, 19-20).



Fig. 7. RIC VIII, Antioche, 217 –  
Avers Julien (v. 360-363)<sup>297</sup>



Fig. 8. RIC VIII, Sirmium, 99 A –  
Avers Julien (v. 361-363)<sup>298</sup>

Au Christ humilié sur sa croix, Grégoire confronte un Julien qui s'auto-couronne, s'auto-divinise et choisit de combattre sous l'enseigne de Satan<sup>299</sup>. La dernière divinisation connue est celle de Gratien, mais c'est après sa mort en 383 et non de son vivant<sup>300</sup>. Du reste, il n'existe pas dans le christianisme d'équivalent au culte impérial traditionnel, ni de corps sacerdotal établi à cet effet pour sacrifier aux vœux du prince, de sa famille et de l'Empire. La loi milanaise de Constance (*CTh* 16, 10, 6), datant du 19 février 356, interdit bien simultanément le sacrifice et la vénération des statues (*colere simulacra*), mais ne dit rien du culte impérial. Celui-ci pouvait à son tour faire concurrence au culte chrétien qui promouvait la prière au lieu du sacrifice pour soutenir le pouvoir romain. Cela revenait à requérir davantage de moyens pour le culte chrétien, autrement dit, à redistribuer les avantages du soutien impérial aux chrétiens ; ce que Julien ne fit pas au dire de Grégoire qui conclut sur le renoncement au *labarum* de la façon suivante : « Tu opposes au sacrifice du Christ tes souillures ? Tu opposes au sang qui a purifié le monde le sang que tu verses ? Tu as dressé la guerre contre la paix ?<sup>301</sup> ». C'est là que réside la véritable arrogance de Julien, dans l'extispicine qui souille le sacrifice du Christ et qui seul confère la véritable royauté.

<sup>297</sup> Æ 28 mm. Avers : D N F L IVLANVS P F AVG, buste diadémé, drapé et cuirassé à droite / Revers : SECVRITAS REIPVB, taureau à droite, deux étoiles au-dessus, branche de palm. -ANG- in ex. LRBC 2641.

<sup>298</sup> *Solidus*, 4, 5 g. Avers : FL CL IVLIANVS PP AVG, buste diadémé (perles), drapé et cuirassé / Revers : VITVS EXERCITVS ROMANORVM, soldat avançant et portant un trophée devant son épaule gauche, main droite posée sur la tête d'un captif agenouillé, SIRM-couronne en ex.

<sup>299</sup> Sur l'*humilitas* chrétienne, on retiendra pour exemple une remarque d'Augustin, pour qui les empereurs doivent commander avec justice, sans oublier qu'ils sont des hommes et sans s'enorgueillir des louanges (Aug., *Ciu.Dei* 5, 24, B. DOMBART - A. KALB (éds) - G. BARDY (comm.) - G. COMBES (trad.), Paris, 1959.

<sup>300</sup> BOWERSOCK, *The imperial cult : perceptions and persistence* (1982), 2000, pp. 43-56 : 54-56, montre que les païens ont été influencés par la perception chrétienne du culte impérial. Il donne l'exemple de Libanios priant pour que les dieux offrent le succès à Julien (*Or.* 18, 304), p. 56 : selon lui, la disparition de la divinisation des empereurs défunts date de Gratien.

<sup>301</sup> Greg.Naz., *Or.* 4, 68 : Σὺ κατὰ τῆς Χριστοῦ θυσίας τοῖς σοῖς μιάσμασι; Σὺ κατὰ τοῦ τὸν κόσμον καθήραντος αἵματος τοῖς σοῖς αἵμασι; Σὺ πόλεμον κατὰ τῆς εἰρήνης;

b) Sozomène : *Persécution et détournement des honneurs*

Dans son édition de l'*Histoire Ecclésiastique* de Sozomène, G. Sabbah (2005) a noté que Julien avait saisi, comme Constantin « la force persuasive de l'image symbolique, caractéristique de l'Antiquité tardive<sup>302</sup> ». Il appuie cette affirmation sur le texte de Sozomène qui est, parmi les quatre historiens ecclésiastiques du premier V<sup>e</sup> siècle, celui qui a le plus recours aux images symboliques, incorporées à l'intrigue elle-même ou sollicitées mentalement par des procédés de figuration. Il est aussi, parmi les auteurs cités, celui qui sollicite le plus fréquemment les associations 'empereur - croix' après Eusèbe. Comme ce dernier, il articule les images à la structure de son discours. Lecteur d'Eusèbe et de Grégoire, Sozomène a recours aux associations 'empereur-croix' pour démasquer la tentative de Julien de corrompre les chrétiens par la voie iconographique, en détournant les honneurs rendus au Christ vers les divinités traditionnelles.

Il rapporte ainsi comment Julien s'est investi de lui-même dans une sorte de mission 'anti-apostolique' pour rétablir l'idolâtrie :

« Pour accoutumer absolument l'armée à paganiser en toutes choses, il décida de ramener à sa première forme le sommet des étendards romains, que Constantin, sur un ordre divin comme je l'ai dit plus haut, avait transformé en symbole de la Croix. Sur ces images officielles, il avait soin de faire peindre à côté de lui Jupiter comme apparaissant du haut du ciel et lui présentant couronne et pourpre, symboles de la royauté, ainsi que Mars et Mercure les yeux tournés vers lui et témoignant en quelque sorte par ce regard qu'il était bien instruit dans les lettres et bon guerrier. Il ordonna que ces figures et toutes autres qui ont en vue le culte païen fussent mêlées à ses images ; de la sorte, sous le couvert de l'honneur accoutumé rendu à l'empereur, les soldats, à leur insu, adoreraient les figures peintes à côté de la sienne<sup>303</sup> ».

Sozomène s'inspire vraisemblablement du texte de Grégoire mais, comme Eusèbe, prête à l'empereur une reconnaissance de la médiation du symbole de la croix. Son retrait des *signa militaria* est à la fois une politique anti-chrétienne et anti-constantinienne de démantèlement des vecteurs de christianisation. En effet, quelques lignes plus tôt, Sozomène affirme que sacrifiant lui-même, Julien aurait été apostrophé par l'évêque Maris de

<sup>302</sup> G. SABBABH, dans J. BIDEZ - G.C. HANSEN (éds), Sozomène. *Histoire ecclésiastique* 5, Paris, SC495, 2005, p. 179, n. 2.

<sup>303</sup> Soz., *HE* 5, 17, 2-4 : ἀτεχνῶς δὲ διὰ πάντων ἐλληνίζειν προσεθίζων μεταποιεῖν ἔγνωκεν εἰς τὸ πρότερον σχῆμα τὸ κορυφαῖον τῶν Ῥωμαϊκῶν συνθημάτων, ὅπερ Κωνσταντῖνος κατὰ θεῖον πρόσταγμα, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν εἴρηται, εἰς σταυροῦ σύμβολον μετετύπωσεν. ἐν δὲ ταῖς δημοσίαις εἰκόσιν ἐπιμελὲς ἐποιεῖτο παραγράφειν αὐτῷ Δία μὲν οἷά γε ἐκ τοῦ οὐρανοῦ προφαινόμενον καὶ στέφανον καὶ ἀλουργίδα τὰ σύμβολα τῆς βασιλείας παρέχοντα, Ἄρεα δὲ καὶ τὸν Ἑρμῆν εἰς αὐτὸν βλέποντας καὶ καθάπερ τῷ ὀφθαλμῷ ἐπιμαρτυροῦντας ὡς ἀγαθὸς εἶη περὶ λόγους καὶ πολεμικός. ἐκέλευσε δὲ ταῦτα καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς Ἑλληνικὸν ὄρῳ σέβας παρεμίγνυσθαι ταῖς εἰκόσιν, ὥστε προφάσει τῆς εἰς βασιλέα νενομισμένης τιμῆς λεληθότως προσκυνεῖν τοῖς συγγεγραμμένοις.

Chalcédoine qui le déclara « impie et apostat » (*HE* 5, 4, 8 : ἄθεον καὶ ἀποστάτην) ; il ajoute plus loin que les clercs et les évêques étaient chassés des villes par l'empereur sous des prétextes fallacieux, afin de les priver de l'enseignement et de l'éducation du christianisme (*HE* 5, 15, 9)<sup>304</sup>. Sozomène précise que l'objectif de l'empereur sacrificateur est de désaccoutumer les chrétiens de leur religion. En visant les voies de transmission du christianisme, les évêques dans la cité et les images de la croix dans l'armée, Julien se serait engagé dans une mission anti-apostolique. Pour confirmer les dires de l'historien constantinopolitain, il faudrait envisager sérieusement que l'armée romaine soit christianisée, tout ou en partie, dès la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle. Or, les données permettant d'évaluer le taux de christianisation sont indigentes et n'autorisent pas à conclure à des inflexions religieuses dans le contexte militaire<sup>305</sup>. La remarque de Zosime selon laquelle les hommes de Constance qui rejoignirent Julien dans les Gaules en 355 ne « savaient que prier » doit être comprise comme une critique à l'encontre d'un empereur chrétien (Zos., *HN* 3, 3, 2). On peut donc en déduire que Sozomène détourne les intentions de la ligne iconographique choisie par le pouvoir central. Il est même probable qu'il évalue l'impact de l'imagerie militaire par comparaison avec l'iconographie monétaire qui l'intéresse tout autant puisqu'il dit par ailleurs que le *labarum* précédait « toujours » (ἀεί) Constantin dans les combats et qu'il était adoré par les soldats (*HE* 1, 4, 1) ; que l'empereur christianisait ses troupes par le symbole de la croix (Soz., *HE* 1, 8, 10 : τῷ συμβόλῳ τοῦ σταυροῦ) et qu'il se faisait « toujours » (ἀεί) représenter aux côtés de ce « symbole divin » sur la monnaie (*HE* 1, 8, 13 : τὸ θεῖον σύμβολον). Les données iconographiques de Sozomène proviennent vraisemblablement de la numismatique et celle de Julien enregistre effectivement une nette rupture avec celle des Constantinides, dont il est pourtant le représentant<sup>306</sup>. Une unique série de bronzes au *labarum* est frappée à Siscia au nom de Julien César après la mort de Gallus (fin 354)<sup>307</sup>. Après cela, l'année 361 marque une absence totale de signe chrétien dans la numismatique jusqu'à

<sup>304</sup> J.-M. CARRIE, « Julien législateur : un mélange des genres ? », *AnTard* 17, 2009, p. 184 ; BRAUN, *Notice biographique sur Julien*, 1978, p. 13. ; Hier., *Chron.* a. 362 ; Jul., *Ep.* 42. ; Amm., 25, 4, 20.

<sup>305</sup> R. HAENSCH, « La christianisation de l'armée romaine », dans Y. LE BOHEC - C. WOLFF (éds), *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien I<sup>er</sup>*, Actes du Congrès de Lyon (12-14 septembre 2002), Lyon, 2004, pp. 525-531 : 530.

<sup>306</sup> La parenté de Julien avec Constance est retenue par les orateurs comme un argument fort pour légitimer la succession de Constance II : M. P. GARCÍA RUIZ, « La evolución de la imagen política del emperador Juliano a través de los discursos consulares: Mamertino, Pan. III [11] y Libanios, Or. XII », *Minerva* 21, 2008, pp. 137-153.

<sup>307</sup> Æ 18-19mm / 2,45 g., *RIC* VIII, Siscia, 387-389 ; Avers : a) DN CONSTAN-TIVS PF AVG ; b) DN IVLIANVS NOB CAES ; GLORIA-RO-MANORVM ; Revers : Empereur tête nue et habit militaire, de face, portant le *labarum* et la lance ; BASTIEN, *Le chrisme dans la numismatique de la dynastie constantinienne*, 1968, pp.111-119 : 119, n. 1 : le bronze au chrisme de Julien est jugé douteux par Bastien ; E. BABELON, « L'iconographie monétaire de Julien l'Apostat », *RN* 7, 1903, pp. 130-163 ; F.D. GILLIARD, « Note of the coinage of Julian the Apostate », *JRS* 54, 1964, pp. 135-141 : 136 ; L. COHEN, « Sur l'iconographie de Julien », dans BRAUN-RICHER, *L'empereur Julien*, 1978, pp. 213-230 ; pour la datation de la mort de Gallus : T.D. BARNES, « Structure and Chronology in Ammianus, Book 14 », *HSPH* 92, 1989, pp. 413-422 : 416.

l'avènement de Jovien (363-364). Cependant, l'abandon du *labarum* dans l'iconographie monétaire (ou militaire) ne saurait être perçu comme une mesure d'exception. Après la mort de Constantin II en 340, l'étendard constantinien avait déjà disparu des revers de bronze et ce jusqu'en 348<sup>308</sup>. Aussi Sozomène insiste-t-il sur ce qui constituait sans doute une modification de moindre importance dans l'ensemble du programme iconographique impérial. De fait, le problème n'était pas tant l'abandon du *labarum* que son remplacement par le taureau sur les revers monétaires, qui incitait à intervertir les pratiques culturelles<sup>309</sup>. La récurrence du taureau a soulevé nombre d'interprétations : on a pu y voir un animal de sacrifice, une référence à Mithra ou à Apis, la représentation zodiacale de l'empereur ou un symbole impérial<sup>310</sup>. Nous pouvons lui comparer d'autres représentations de taureaux, sur des monnaies antérieures à Julien, comme sur un *aureus* frappé au nom d'Auguste à Lyon en 15 av. J.C., le revers d'un antoninien de Gallien frappé à Milan vers 260-262, ou des bronzes de Carausius frappés à Camulodunum vers 288-290 (fig. 9-12)<sup>311</sup>.



Fig. 9. *RIC VIII*, Nicomédie, 121 - Julien (v. 361-363)<sup>312</sup>



Fig. 10. *RIC Lyon 166 a*, - Auguste (v. 15-13 av. J.-C.)<sup>313</sup>

<sup>308</sup> *RIC VIII*, Trèves, 212-219, 239-244 ; Lyon, 69-78, 104-106 ; Arles, 99-101, 116-117, 125-128 ; Rome, 107-135, 148-152 ; Aquilée, 97-99, 107-109A, 115-120 ; Siscia, 197-209, 223-226, 230, 233-234, 237-239, 243-246, 248, 250-252, 255-256 ; Thessalonique, 107-113, 119-122 ; Héraclée, 62-63, 66, 68-69, 72, 75 ; Constantinople, 80, 83-84, 87, 89 ; Nicomédie, 61, 64, 67-68 ; Cyzique, 70-71, 75-76, 80, 83-84 ; Antioche, 121, 124 ; Alexandrie, 45, 50-53 ; P. BRUUN, « The christian signs on the coins of Constantine », *Arctos* 3, 1962, pp. 5-35 : 21-23 ; BASTIEN, *Le chrisme dans la numismatique de la dynastie constantinienne*, 1968, pp. 111-119 : à la mort de Constantin, le chrisme a été rarement représenté sur les monnaies constantiniennes.

<sup>309</sup> Cette inflexion a suscité de vives réactions parmi les contemporains de Julien : Éphr.Syr., *CJul.* 1, 16-17 ; Socr., *HE* 3, 17, 4-5 ; Soz., *HE* 5, 19, 2.

<sup>310</sup> Pour J.-L. DESNIER, « Renaissance taurine », *Latomus* 44, 1985, pp. 402-409, le taureau serait un indice de la restauration des cultes de type augustéenne ; GILLIARD, *Notes on the Coinage of Julian the Apostate*, 1964, pp.138-141 : pour la représentation zodiacale de l'empereur ; BELAYCHE, 'Partager la table des dieux', 2001, pp. 457-486 : 466, y voit une simple représentation d'Apis attendu que l'imagerie ne s'accorde pas à celle du sacrifice ; pour S. TOUGHER, « Julian 's Bull Coinage : Kent Revisited », *CQ* 54, 2004, pp. 327-330, le taureau serait une représentation de Julien lui-même en chef de troupeau. Cette récente analyse n'exclut pas les précédentes théories sur l'interprétation du taureau. Voir à cet égard D. WOODS, « Julian Gallienus and the solar Bull », *AJN* 12, 2000, pp. 157-169.

<sup>311</sup> *RIC I*, 166a ; *RIC V*, 353 ; 357j ; *RIC V*, 274v. Voir H. HUVELIN, « Classement et chronologie du monnayage d'or de Carausius », *RN* 6, 1985, pp. 107-119.

<sup>312</sup> Æ1, 28 mm. / 8,70 g. Avers : AD. DN FL CL IVLIANVS PF AVG, diadème de perles, buste lauré, cuirassé à droite ; Revers : SECVRITAS REIPVB, taureau debout à droite, surmonté de deux étoiles, NIKA en ex.

<sup>313</sup> *Aureus*, 7, 91 g. Avers : DIVI F AVGVSTVS, tête nue à droite ; Revers : IMP X, taureau à droite. Cohen 136.



Fig. 11. *RIC V*, Milan, 357 j –  
Bronze antoninien (v. 260-262)<sup>314</sup>



Fig. 12. *RIC V*, Camulodunum,  
274 v - Carausius (v. 288-290)<sup>315</sup>

Julien se présente ainsi comme un Auguste en restaurateur des traditions pré-constantiniennes, parmi lesquelles se trouvent la pratique du sacrifice sanglant, mais aussi le port de la barbe<sup>316</sup>. De fait, un changement dans l'apparence physique des portraits officiels (barbe et coiffure) révèle une prise d'autonomie de la part de l'empereur<sup>317</sup>. L'abandon du symbole de la croix sur les *signa* ou les revers monétaires n'a cependant pas été souligné à la mesure des motifs de la barbe et du taureau, sinon par Sozomène, qui y voit la substitution du sacrifice à la prière. De fait, relevant d'un passé directement pré-constantinien, l'iconographie monétaire signifiait que Julien souhaitait rétablir la religion romaine, à l'instar de Dioclétien et

<sup>314</sup> Æ ; Avers : GALLIENVS AVG, Gallien radié, cuirassé à droite ; Revers : LEG X GEM VI P VI F, taureau debout à droite.

<sup>315</sup> Æ4, 20 g. ; Avers : IMP CARAVSIVS P F AVG, radié, drapé à droite ; Revers : LEG VII CL AVG, taureau courant à droite, CXXI.

<sup>316</sup> Telle est l'interprétation donnée par Socr., *HE* 3, 17, 5 : « Car l'empereur qui était très superstitieux et sacrifiait continuellement des taureaux auprès des autels des idoles, avait ordonné qu'un autel et un taureau soient gravés sur sa monnaie » : Ὡν γὰρ διὴ ὁ βασιλεὺς πολὺ δεισιδαιμόνων, ταύρους τε συνεχῶς θύων πρὸς τοῖς βωμοῖς τῶν εἰδώλων, βωμὸν καὶ ταῦρον ἐντυποθῆναι κεκελεύκει τῷ ἑαυτοῦ νομίσματι ; L. Cohen (1978) a fait, après E. Babelon (1903), la constatation que l'effigie monétaire de Julien était identique à celles de Dioclétien ou de Maximien Hercule dans les frappes de l'atelier de Lyon (COHEN, *Sur l'iconographie de Julien*, 1978, p. 221 ; BABELON, *L'iconographie monétaire de Julien*, 1903, p. 151). Le fait est que Julien renoue avec la barbe, tradition que Constantin avait abandonnée (pour Constantin César portant la barbe, voir notamment : *RIC VI*, Thessalonique, 32b ; 50b ; Siscia, 152 ; 200b ; B. LANÇON, « Peau, poil et histoire : les problèmes dermatologiques de l'empereur Constantin et leurs implications historiques », dans L. MISERY - S. HEAS (éds), *Variations sur la peau*, t. 2, Paris, 2009, pp. 29-33, analyse un passage de Kedrenos (*Syn. Hist.* 472-473) et avance l'hypothèse que la ressemblance cultivée de Constantin glabre avec Auguste et Trajan procédait d'une alopecie relevant sans doute d'une psilose mucineuse. Par le port d'une barbe fournie, Julien se démarquait autant d'un Constantin glabre que des tétraques qui portaient une barbe à l'éteule. Ce faisant, il s'éloignait aussi de l'image hermaphrodite d'un Favorinos d'Arles, moqué, en particulier par Philostrate et Lucien, pour sa peau lisse et son « absence de barbe, même à un âge avancé », comme le souligne E. AMATO, Favorinos d'Arles, *Œuvres*, t. 1, Paris, CUF, 2005, p. 13. F.D. Gilliard (1964) a relevé ainsi quatre étapes dans la réappropriation de la barbe (F.D. GILLIARD, « Note of the coinage of Julian the Apostate », *JRS* 54, 1964, pp. 135-141 : 136) : de novembre 353 à février 360, Julien est représenté imberbe ; de février 360 à novembre 361, en tant que César et Auguste autoproclamé, Julien figure glabre ; à partir du 11 décembre 361, la barbe commence à pousser et, enfin dès le 1<sup>er</sup> janvier 362, Julien est représenté complètement barbu.

<sup>317</sup> P. BRUUN, « Notes on the Transmission of Imperial Images in Late Antiquity », dans K. ASCANI (éd.), *Studia Romana In honorem Petri Krarup septuagenarii*, Odense, 1976, pp.122-131 : 123 : même si le Sénat n'a pas entériné l'*imperium* d'un chef, l'armée donne *de facto* au nouvel Auguste le pouvoir de frapper monnaie, d'où l'importance de l'iconographie monétaire. L'importance des portraits est soulignée par Lact., *DMP* 42, 1 : Constantin ordonne d'abattre les statues et les images de Maximien.

de Maximin Daïa, ce qui a été évalué par les chrétiens comme un risque de retour des confiscations et des vexations<sup>318</sup>.

La seconde accusation de Sozomène porte sur une double démarche de Julien dans le domaine de l'imagerie impériale. L'empereur aurait d'abord fusionné le culte impérial et l'adoration des images de dieux pour rendre les chrétiens idolâtres malgré eux (*HE* 5, 17, 3). Sozomène voit encore en Julien un anti-Constantin, dont il dit, dans le premier livre de l'*Histoire Ecclésiastique*, qu'il aurait fait élever à Rome une statue de lui-même, accompagnée du « symbole » (σύμβολον) pour christianiser ses concitoyens<sup>319</sup>. Par un détournement des images, Julien aurait donc incité les chrétiens à l'idolâtrie<sup>320</sup>. Il s'en prend ensuite à l'effigie du Christ, faisant abattre une célèbre statue de Césarée de Philippe pour lui substituer une statue de lui-même (*HE* 5, 21, 1)<sup>321</sup>. Sozomène y voit un crime de lèse-majesté, une auto-divinisation doublée d'une insoumission, rapidement interrompus par un « signe de la puissance du Christ » (σημεῖον μὲν τῆς τοῦ Χριστοῦ δυνάμεως) qui abat l'image impériale. Julien a-t-il orchestré l'effacement de la croix dans la sphère publique ? La seule documentation en mesure de nous donner des réponses relève du domaine de l'épigraphie. Or, les recensements des données ne révèlent jusqu'ici aucune occurrence d'inscription comportant le chrisme associé au nom de Julien<sup>322</sup>. On retiendra, pour l'expliquer, l'exemple relevé par T. Kotula (1994), qui fait état d'une inscription africaine de Césarée de Maurétanie, dédiée à l'empereur et sur laquelle le chrisme a été martelé<sup>323</sup>. J.-C. et J. Balty (1974) ont également rassemblé des inscriptions sur plusieurs milliers de la province d'Arabie. Sur certaines d'entre-elles, le nom de Julien prend la place qui était celle du Christ ; les deux chercheurs y voient nettement une propagande antichrétienne mais d'initiative locale<sup>324</sup>. Ces exemples montrent que le virage religieux de Julien a pu trouver des relais dans le culte impérial provincial. Sozomène impute à l'empereur lui-même l'effacement de la croix comme une mesure politique de déchristianisation, ce qui révèle l'intérêt que les chrétiens portaient à

<sup>318</sup> BELAYCHE, *Partager la table des dieux*, 2001, pp. 463-464 : « Après Dioclétien et d'autres, Julien était convaincu que le rétablissement du culte public était la condition de la restauration de l'empire et même de la redéfinition de l'État » ; p. 469 : « Le projet sacerdotal de Julien prévoit un organigramme hiérarchique dont Maximin Daïa avait ébauché les grandes lignes au début du IV<sup>e</sup> siècle ».

<sup>319</sup> Soz., *HE* 1, 4, 2 ; l'information est prise chez Eus.Caes., *HE* 9, 9, 10 ; *VC* 1, 40, 2 ; Rufin., *HE* 9, 9 ; Socr., *HE* 1, 2, 7.

<sup>320</sup> Sozomène évoque encore la substitution des images au sujet du temple d'Aphrodite bâti sous Hadrien à Jérusalem. Selon lui, le temple païen était destiné à tromper les chrétiens qui y célébraient le culte de la croix (Soz., *HE* 2, 1, 3). On trouve la même accusation chez Rufin., *HE* 10, 7-8 et Socr., *HE* 1, 17, 2.

<sup>321</sup> Soz., *HE* 5, 21, 1 ; la statue du Christ est mentionnée aussi par Eus.Caes., *HE* 7, 18, 2 et Philost., *HE* 7, 3.

<sup>322</sup> S. CONTI, *Die Inschriften Kaiser Julians*, Stuttgart, 2004. J. Arce n'en recense pas non plus, mais relève la permanence de l'épithète *inuictus* sur certaines inscriptions (*CIL* VIII, 5334 ; *CIL* IX, 5990 ; *CIL* V, 8987 par exemple) : J. ARCE, *Estudios sobre el emperador FL. CL. Juliano*, Madrid, 1984, p. 101.

<sup>323</sup> KOTULA, Julien Auguste et l'aristocratie municipale d'Afrique, 1994, pp. 271-277.

<sup>324</sup> J.C. BALTY - J. BALTY, « Julien et Apamée : aspects de la restauration de l'hellénisme et de la politique antichrétienne de l'empereur », *DHA* 1, 1974, pp. 272-273.



la pénétration de codes iconographiques religieux dans l'imagerie impériale. De fait, les statues impériales conservent leur caractère sacré au moins jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ; une loi de 386 prévoit par exemple la protection de quiconque trouvant refuge auprès des statues impériales (*CTh* 9, 44, 1, de Valentinien II, Théodose et Arcadius, au PP Cynegius). La protection conférée par l'image du prince revenait nécessairement aux divinités qui l'accompagnaient dans ses représentations iconographiques. Les revers de *solidi* de Théodose II, à qui Sozomène dédie son *HE*, pourraient bien montrer une adoration de la croix (fig.13). Cependant, l'empereur trônant de face s'y trouve représenté dans la même configuration que le Christ en *maiestas* de l'abside de la basilique Sainte-Pudentienne élevée à Rome en 398 par le clergé (fig.14)<sup>325</sup>.



Fig. 13. *RIC* X, Constantinople, 234 - Théodose II (425)<sup>326</sup>.



Fig. 14. Mosaïque absidale de la Basilique Sainte-Pudentienne, Rome (398)<sup>327</sup>.

Certes, nous n'avons pas à Constantinople d'exemple comparable à celui de Rome au moment où Sozomène rédige son *Histoire Ecclésiastique*. Comme l'a expliqué A.-O. Poilpré (2005), la précocité du type iconographique de la *Maiestas Domini* en Occident vient de la

<sup>325</sup> M. DULAËY, « Histoire du christianisme latin, *Dominus conservator ecclesiae Pudentianae* : le Christ de l'église romaine de Sainte-Pudentienne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)* 115, Section des Sciences religieuses, 2008, pp. 223-230 : 223-224 ; M. DULAËY, « La mosaïque de Sainte-Pudentienne à Rome : une théophanie du Christ Sauveur », dans A. CANELLIS - M. FURNO (éds.), *L'Antiquité en ses confins. Mélanges offerts à Benoît Gain*, Grenoble, 2008, pp. 63-74. Œuvre des prêtres Leopardus et Ilicius achevée en 398, la mosaïque absidale de la Basilique Sainte-Pudentienne à Rome montre un Christ en *maiestas*, surmonté d'une longue croix gemmée ; p. 228 : l'auteure y trouve des similitudes iconographiques avec le Constance II trônant du Chronographe de 354 ; H. STERN, *Le calendrier de 354. Étude sur son texte et ses illustrations*, Paris, 1953, p. 45 : datant du premier janvier 354, le Chronographe a été composé en 353, et calligraphié par Filocalus pour un certain Valentinus ; A.-O. POILPRÉ, *Maiestas Domini. Une image de l'Église en Occident (V<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2005, pp. 71-94 : 75-80 et 83, parle aussi de *maiestas crucis*. La mosaïque montre l'emprise du Verbe sur le cosmos selon l'auteure ; pp. 56-57 : le trône représente l'*Imperium* et la *Salus*.

<sup>326</sup> *Solidus*, 4,47 g., Avers : D N THEODOSIVS P F AVG, diadémé de perles, casqué et lauré, cuirassé, buste de trois-quart à droite, haste sur l'épaule et portant un bouclier décoré d'un cheval terrassant l'ennemi ; Revers : SALVS REIPUBLICAE, Théodose II trônant de face et Valentinien III debout de face, tous deux en trabée consulaire, portant la *mappa* dans la main droite et une longue croix dans la main gauche ; une étoile au-dessus et entre eux, CONOB en ex.

<sup>327</sup> POILPRÉ, *Maiestas Domini*, 2005, pp. 71-94.

nécessité pour les évêques de « défendre l'enseignement apostolique<sup>328</sup> », ce à quoi Julien s'est opposé selon Sozomène, en privant les évêques de l'accès à l'enseignement et au culte. Pour lui, l'empereur ne doit pas renoncer aux images, mais en faire usage en l'honneur du Christ et non pour le sien-propre, c'est-à-dire montrer la *Maiestas Domini* à travers la *Maiestas* impériale. C'est en cela que consiste sa mission apostolique. Or, une loi théodosienne de 425 requiert que les statues ou les images des empereurs soient érigées en présence du gouverneur « sans manifester des sommets ambitieux d'adoration » (*sine adorationis ambitioso fastigio*) et « que soit réservée à la divinité suprême une vénération qui dépasse la dignité humaine » (*CTh 15, 4, 1, de Théodose II et Valentinien III, au PP Aetius : excedens cultura hominum dignitatem superno numini reseruetur*). Cette mesure d'apparente humilité entre en contradiction avec l'iconographie monétaire qui entretient de manière convenue la sacralité du pouvoir impérial, mais répond manifestement à des critiques semblables à celle que porte Sozomène dans l'*HE*.

### 1.3.3. L'or ou la croix, l'échec du « gentle style of persecution<sup>329</sup> » (M. Marcos, 2009)

#### a) Grégoire, Sozomène et Théodoret : les sacrifices, l'or et le signe de croix

Grégoire assure que dans l'exercice du pouvoir, Julien renonce à faire usage de la coercition et de la force, mais qu'il s'attache à séduire et convaincre (*Or.*, 4, 61). En réalité, Julien devait être acquis au concept de tolérance, qui n'était pas cependant nouveau dans le langage politique<sup>330</sup>. De là vient la récurrente accusation d'hypocrisie que lui imputent les chrétiens<sup>331</sup>. Grégoire reproche même à Julien de refuser aux candidats au martyre les honneurs de la mort pour le Christ, et de les chasser plutôt de la cour et des rangs de l'armée<sup>332</sup>. Les accusations d'hypocrisie à l'encontre de Julien se poursuivent dans les textes

<sup>328</sup> POILPRÉ, *Maiestas Domini*, 2005, pp. 93-94.

<sup>329</sup> M. MARCOS, « 'He forced with gentleness'. Emperor Julian's attitude to religious coercion », *AnTard* 17, 2009, pp. 191-204 : 191 ; BERNARDI, *Grégoire de Nazianze : critique de Julien*, 1976, pp. 282-289 : 284 : « Résumons les griefs : Julien a renié, il a persécuté les chrétiens, surtout, il a usé d'hypocrisie dans la persécution, excitant en sous-main la populace contre les chrétiens ».

<sup>330</sup> A. QUIROGA, « Julian's Misopogon and subversion of rhetoric », *AnTard* 17, 2009, pp. 127-142 : 135. Quiroga pense toutefois que Julien était personnellement intolérant, et qu'il a su utiliser la tolérance dans la pratique du pouvoir, plus efficace que la coercition. En tout état de cause, au début de 364, Thémistios consacre la péroraison de son discours pour le consulat de Jovien à une vive incitation à la tolérance au nouvel empereur, en qui il voit un authentique Constantin (*Or.* 5, 70d) ; dans la bouche d'un rhéteur qui n'était semble-t-il pas chrétien, cet appel désavoue explicitement l'intolérance religieuse des fils puis du neveu de Constantin.

<sup>331</sup> À la suite de Greg.Naz., *Or.* 4, 4.

<sup>332</sup> Greg.Naz., *Or.* 4, 58 ; 4, 64-65. Le païen Eutrope affirme que Julien persécutait exagérément la religion chrétienne (*Brev.* 10, 16) ; BOWERSOCK, *Julian the Apostate*, 1997, p. 18.

de Grégoire, Sozomène et Théodoret, qui affirment cette fois que l'empereur a pratiqué le *donatium* pour persuader les soldats de sacrifier aux dieux :

« J'ajouterai à ce que je viens de dire un récit plus attristant. On dit que certains parmi ceux qui s'étaient laissé surprendre par ignorance se retirèrent chez eux après ce malheur et se mirent à table avec leurs commensaux. Quand on apporta la boisson destinée au rafraîchissement habituel, ils prononcèrent sur la coupe du rafraîchissement, comme s'ils n'avaient rien fait de mal, l'invocation du Christ tout en traçant le signe de la croix et en élevant leurs yeux. Un des convives marqua sa surprise : 'Qu'est-ce que cela signifie, dit-il, vous invoquez le Christ après l'avoir renié?' - 'Comment l'avons-nous renié, dirent-ils à demi-morts, quelle est cette nouvelle ?' - 'En faisant brûler de l'encens sur le feu', leur répondit-il, en leur expliquant que c'était là une abjuration<sup>333</sup> ».

Rétablis dans leur foi, les soldats auraient ensuite jeté l'or aux pieds de Julien. De fait, la pratique du *donatium* est avérée sous Julien et, d'après le témoignage de ses contemporains, celle-ci a été interprétée comme une tentative de paganiser l'armée<sup>334</sup>. Libanios (314-393) nous apprend par exemple que Julien offrait des récompenses aux soldats qui l'imitaient dans l'apostasie, mais aussi aux cités elles-mêmes<sup>335</sup>. La pratique du

<sup>333</sup> Greg.Naz., *Or.* 4, 84: Μίζω τούτοις τι διύγημα τῶν εἰρημένων ἐλεεινότερον. Λέγονται τοι τῶν ἀλόντων τινὲς ἐξ ἀγνοίας, ἐπειδὴ τοῦτο ἔπαθον καὶ ἀνεχώρησεν οἴκαδε, τοῖς συσσίτοις κοινωνεῖν τραπέζης· εἶτα τοῦ πότου προελθόντος εἰς τὴν συνήθη ψυχροποσίαν, ὡς οὐδενὸς ὄντος αὐτοῖς δεινοῦ, τῇ ψυχροφόρῳ κύλικι, Χριστὸν ἐπειπεῖν μετὰ τῆς σφραγίδος ἄνω βλέψαντας. Τῶν δὲ συσσίτων τινὸς θαυμάσαντος, καί· Τί τοῦτο; εἰπόντος, Χριστὸν ἐπικαλεῖσθε μετὰ τὴν ἄρνησιν; Πῶς ἠρνήμεθα; φάναι τοὺς ἡμιθνήτας, καὶ τί τὸ καινὸν τοῦτο ἄκουσμα; Τοῦ δὲ, Ὅτι κατὰ τοῦ πυρὸς ἐθυμιάσατε, φήσαντος, καὶ τοῦτο εἶναι διδάξαντος τὴν ἄρνησιν, εὐθὺς ἀναπηδήσαντες τοῦ συμποσίου, καθάπερ ἐκμανεῖς καὶ παραπλήγες, ζήλω καὶ θυμῷ ζέοντες, διὰ τῆς ἀγορᾶς θέειν βοῶντες καὶ λέγοντες.

<sup>334</sup> G. BRANSBOURG, « Julien, l'*immunitas Christi*, les dieux et les cités », *AnTard* 17, 2009, pp. 151-158 : 151-152 ; BOUFFARTIGUE, *Les ténèbres et la crasse*, 2007, pp. 25-38 : 38 : Julien voulait se constituer en modèle à suivre ; BASTIEN, *Monnaie et donativa au Bas-Empire*, 1988, p. 20 : en 356, près de la cité des Vangions (Worms), Julien offre un *donatium* qui est refusé par Martin (Sulp.Sev., *VMart.* II, 4, 1-3). La même année, il offre une somme d'argent aux agents du fisc (Amm., 16, 5, 11). L'épisode de Worms est calqué sur Tert., *Cor.* 1, 1-2 et l'épisode de Typasius, et soulève donc des doutes. En 360, à Paris, Julien promet à chaque soldat 5 *solidi* et une livre d'argent (Amm., 20, 4, 18) ; p. 21 : on connaît deux autres *donativa* de Julien, lors de sa campagne en Orient. Le premier est mentionné par Zos., *HN* 3, 13, 3 : il aurait eu lieu à Circésion et aurait consisté en 130 pièces d'argent (des siliques). S. MAZZARINO, *Trattato di Storia romana 2 : L'impero romano*, Roma, 1956, pp. 467-468, pense que ce don en pièces d'argent (alors que les *donativa* précédents étaient en or) indique une politique de rigueur. Le deuxième est mentionné par Zos., *HN* 3, 18, 6 et Amm., 24, 3, 3 : il a lieu après la prise de Pirisabore et consiste en un don de 100 pièces d'argent par homme. Les hommes se seraient plaints de la modicité de la somme et Julien se serait excusé de ne pouvoir faire mieux du fait de l'état du Trésor. CALLU, *La politique monétaire des empereurs romains de 238 à 311*, 1969, pp. 310-313 ; CARRIE, *Les finances militaires et le fait monétaire dans l'empire romain tardif. Les dévaluations à Rome, époque républicaine et impériale*, 1978, pp. 227-244.

<sup>335</sup> Liban., *Or.* 18, 168 ; Ammien Marcellin précise en outre que l'empereur feignait d'être chrétien et célébra officiellement l'Épiphanie pour obtenir l'assentiment des chrétiens. Amm., 21, 2, 5, évoque la célébration de l'Épiphanie par Julien dans l'église de Vienne au début de l'année 361. BASTIEN, *Monnaie et donativa au Bas-Empire*, 1988, p. 27 : Greg.Naz., *Or.* 4, 83, présente Julien présidant un *donatium* à côté de l'or exposé aux yeux de ses troupes. P. Bastien estime qu'il s'agit d'une figure de style liée à son pamphlet, « qui condamne l'attitude du prince liant les distributions aux sacrifices païens ». On en trouve un écho chez Liban., *Or.* 18, 168 : celui-ci précise que Julien a préparé son expédition en Perse par des dons d'or et d'argent et qu'en acceptant ces

*donatium*, générosité tactique habillant ici une forme de corruption au regard de Grégoire, n'était donc pas étrangère à Julien, qui devait sacrifier lors des cérémonies, ce que Constantin avait publiquement abandonné au moins dès son *adventus* romain de 326<sup>336</sup>. Il nous revient d'analyser le rôle dévolu à la croix dans le récit de Grégoire. Celle-ci est érigée en symbole, dont l'image tracée sur la coupe rappelle le kérygme chrétien à ceux qui partagent le repas. Dans le contexte du repas en communion, elle pourrait très bien représenter le sacrifice du Christ alors que la tentation de l'or renvoie à la trahison de Judas. La croix ne recouvre pas ici la valeur apotropaïque que Grégoire lui a donnée précédemment, mais constitue un rempart contre l'impiété voire l'apostasie. Dès 362, Grégoire avait annoncé que la protection dont il ferait usage contre l'impiété serait la croix (*Or.* 2, 88 : ὁ σταυρὸς) ; avant même la rédaction des deux discours *contre Julien*, celui-ci voyait la croix comme un agent de la victoire sur la persécution naissante<sup>337</sup>. Dans leurs *Histoires Ecclésiastiques* respectives, Sozomène et Théodoret reproduisent le texte de Grégoire (Soz., *HE* 5, 17, 10-12 ; Theod., *HE* 3, 17, 1-8). Mais à la différence de Grégoire, Sozomène absout les soldats apostats et justifie leur exclusion des rangs de l'armée par leur refus de sacrifier, tandis que Théodoret y adjoint une formulation homilétique : « Voilà qui était à l'opposé de la profession de foi chrétienne<sup>338</sup> ».

Ainsi, les trois auteurs voient dans le symbole de la croix une profession de foi, qui est peut-être un rappel du baptême conféré par l'évêque. Or, l'adhésion à la croix présuppose l'abandon du sacrifice aux démons. La victoire du signe sur les ruses démoniaques de Julien voit triompher la vérité sur le mensonge des fausses prophéties conférées par les devins qui amènent à l'envie du pouvoir et à la tentation des choses matérielles. Les diatribes contre les ministres des cultes traditionnels plaident pour l'intégration des ecclésiastiques.

---

dons, les soldats gagnaient l'amitié des dieux (mais le texte est très allusif) ; p. 28 : selon les textes, qui sont surtout liés à la polémique contre Julien, l'empereur distribuait personnellement le *donatium* à chaque soldat (Sulp. Sev., *VMart.* 4, 1 : *donatium coepit erogare militibus, et, ut est consuetudinis, singuli citabantur*).

<sup>336</sup> Zos., *HN* 2, 29, 5 ; S. BENOIST, « Le retour du prince dans la Cité (juin 193-juillet 326) », *CCG* 10, 1999, pp. 149-175 : 173.

<sup>337</sup> Greg. Naz., *Or.* 2, 87 ; J. MOSSAY, « La date de l'*Oratio* II de Grégoire de Nazianze et celle de son ordination », *Muséon* 77, 1964, pp. 175-186 : 180-181, estime que Grégoire ne parle pas de Julien mais de Valens. Mais J. BERNARDI (éd.), Grégoire de Nazianze, *Discours* 4-5, SC 247, pp. 12-14, a démontré de manière convaincante qu'il s'agissait vraisemblablement de Julien.

<sup>338</sup> Théod., *HE* 3, 17, 2 : ταῦτα γὰρ τῆς Χριστιανικῆς ὁμολογίας ἀντίπαλα. C'est aussi pour l'or que Judas a vendu le Christ (*Mt* 27, 5) et que Simon le Magicien a tenté d'acheter les dons pétriniens (*Ac* 8, 9-21).

b) *Sulpice Sévère : Martin, la croix et Julien ou le renoncement à la tyrannie  
de la vie publique*

Sulpice Sévère n'est pas réputé pour son désir de contester l'autorité impériale et cependant, il met en scène un Julien *tyrannus* devant lequel Martin choisit la croix plutôt que l'or du *donatium*. L'association 'empereur - croix' qu'il intègre à la *Vie de Martin* sert à asseoir sa propre autorité à deux niveaux : d'une part celui de l'écriture, attendu que Sévère se fait lui-même disciple de Martin ; d'autre part celui de la fiction dans laquelle l'insoumission à l'empereur, à la faveur de la croix, symbolise et justifie le renoncement à la carrière militaire pour la vie ascétique. Sulpice Sévère reprend à son tour l'association 'empereur - croix' pour inaugurer d'un fait retentissant son sacrifice ascétique et son choix de la seule *militia* de la croix.

Sévère dessine le cheminement de Martin dans sa carrière ecclésiastique par des épisodes marquants. En premier lieu, il indique à ses lecteurs que Martin est issu d'une famille de militaires et que lui-même a servi dans la cavalerie impériale de Constance et de Julien, ce qui constitue une carrière très honorable<sup>339</sup>. Le biographe précise que le noble garçon ne désirait pourtant que servir Dieu (*VMart.* II, 1 (2, 2)). Ce faisant, Sévère donne un indice sur le cours de l'intrigue. Le futur évêque rencontrera des contraintes sociales et physiques, dont il devra se dégager dans son choix de l'ascèse, jusqu'à sa *proclamatio* à l'épiscopat consécutive à l'*acclamatio* de la foule<sup>340</sup>. Les tentations de renoncer au Christ et à la vie ascétique sont des obstacles que rencontrera le saint dans la fiction biographique. Telle est l'implication de l'empereur Julien. C'est devant le César, lors d'une cérémonie de *donatium*, que Martin manifeste son choix de renoncer à la carrière militaire pour servir le Christ :

« Mais alors, à ces mots, le tyran se mit à gronder, disant que si Martin refusait de servir, c'était par crainte du combat qui devait avoir lieu le lendemain, et non point pour des motifs religieux. Mais Martin, intrépide, et même d'autant plus ferme que l'on avait tenté de l'intimider, dit alors : 'Si l'on impute mon attitude à la lâcheté et non à la foi, je me tiendrai demain sans arme devant les lignes, et au nom du Seigneur

---

<sup>339</sup> Sulp. Sev., *VMart.* II, 1 (2, 2). Sur le tribunat militaire : Y. LE BOHEC, *L'armée romaine sous le Bas-Empire*, Paris, 2006, p. 68 : les *scholae palatinae* sont commandées par cinquante *domestici* et cinq tribuns placés sous l'autorité du *magister officiorum* ; pp. 73-74 : les *promoti*, cavaliers provenant des anciennes légions (avant la réforme de Dioclétien) étaient commandés par un tribun ; p. 83 : tous les officiers sont appelés « tribuns » à l'époque d'Ammien Marcellin. Le rang du père de Martin correspond, semble-t-il, à celui d'un *tribunus scutariorum* (tribun des Scutaires, Oros., *Hist.* 7, 32, 2), ou *Cornutorum* (Philost., *HE* 7, 7), poste qu'occupait Valentinien I<sup>er</sup> lors de son accession à l'Augustat. Comme son fils, le père de Martin aurait servi sous Julien César en Gaule avec le futur empereur, qui était également tribun (Soz., *HE* 6, 6, 3-4).

<sup>340</sup> Selon la structure archétypale des vies de saints. L'exemple d'Ambroise en 374 est relaté par Rufin., *HE* 11, 11 ; Paul. Med., *VAmbr.* 3, 6-9 ; Socr., *HE* 4, 30 ; Soz., *HE* 6, 24 ; Théod., *HE* 4, 7.

Jésus, sous la protection du signe de la croix, sans bouclier ni casque, je pénétrerai en toute sécurité dans les bataillons ennemis<sup>341</sup>. On le fait donc ramener et jeter en prison, afin qu'il tienne parole en se laissant exposer sans arme aux barbares<sup>341</sup> ».

Tel un martyr des temps pré-constantiniens, Martin est incarcéré pour son refus d'abjurer. Le plus remarquable est la symbolique que Sévère donne à la croix dans la réplique du soldat. Il ne s'agit pas d'un signe de croix ou d'une image qui serait employée pour son pouvoir apotropaïque, mais du symbole de la *fides* de la *militia Christi*. Alors qu'il rédige la *Vita Martini* entre 397 et 400 dans un Occident romain menacé par les incursions gothiques, Sévère oppose au sacrifice de légions innombrables le sien propre par sa foi dans la croix<sup>342</sup>. Sévère a vraisemblablement partagé, sinon emprunté, cette qualité métaphorique de la croix à son ami Paulin, futur de Nole (353-431), qui entretenait avec lui des échanges épistolaires<sup>343</sup>. Nous connaissons, pour le confirmer, une lettre du prêtre aquitain installé en Campanie, adressée à Sévère au printemps 400, dans laquelle la croix recouvre la même charge symbolique<sup>344</sup> :

« Mais il (Abraham) ne fait pas la guerre aux princes ennemis comme lui (le roi victorieux) par la multitude et la force de ses légions, mais par le sacrement de la croix [...] ainsi, c'est appuyés non sur nos ressources et sur nos forces, mais sur la seule connaissance du crucifié que nous levons nos yeux vers lui, afin qu'il nous émerveille de ses miséricordes et sauve ceux qui espèrent en lui, car c'est lui qui, conduisant les guerres, puissant dans le combat, nous a donné la confiance de combattre et le moyen de vaincre, car, portant déjà en lui-même la nature triomphante de l'homme, il dit : 'Soyez constants, car je déclare que j'ai vaincu le monde'<sup>345</sup> ».

---

<sup>341</sup> Sulp. Sev., *VMart.* II, 3 (4, 2-7) : *Tum uero aduersus hanc uocem tyrannus infremuit dicens eum metu pugnae, quae postero die erat futura, non religionis gratia detractare militiam. At Martinus intrepidus, immo inlato sibi terrore constantior : si hoc, inquit, ignauiae adscribitur, non fidei, crastina die ante aciem inermis adstabo et in nomine Domini Iesu, signo crucis, non clipeo protectus aut galea, hostium cuneos penetrabo securus. Retrudi ergo in custodiam iubetur, facturus fidem dictis, ut inermis barbaris obiceretur.*

<sup>342</sup> Aug., *Enar. Ps.* 124 (sur l'obéissance des soldats à Julien), affirme qu'ils distinguaient le Maître éternel du maître temporel et en raison de cette soumission au Maître éternel, ils restaient soumis au maître temporel.

<sup>343</sup> Sulpice Sévère a notamment recopié dans sa *Chronique* certains passages de l'épître 31 que lui a adressée Paulin au sujet de la découverte de la croix par Hélène : T. MOREAU, « L'épître XXXI de Paulin de Nole et la Chronique de Sulpice Sévère », dans P. LAURENCE - F. GUILLAUMONT (éds), *La présence de l'épistolaire, Actes du 7<sup>e</sup> Colloque international sur l'Épistolaire antique*, Tours, 2012, pp. 121-131.

<sup>344</sup> M.-Y. PERRIN, « *Ad implendum caritatis ministerium*. La place des courriers dans la correspondance de Paulin de Nole », *MEFRA* 104-2, 1992, pp. 1025-1068 : 1051.

<sup>345</sup> Paul. Nol., *Ep.* 24, 23 (de Paulin et Thérasia à leur frère Sévère) : *Sed sicut ille non multitudine nec uirtute legionum, sed iam tum in sacramento crucis, [...] ita et nos non nostris opibus aut uiribus freti sed unica crucifixi scientia eleuamus ad ipsum oculos nostros, ut mirificet super nos misericordias suas qui saluos facit sperantes in se, quia ipse est conterens bella dominus, potens in proelio, qui nobis et fiduciam dimicandi et uiam uincendi dedit, cum iam triumphantem in se ipso naturam hominis portans ait : constantes estote, quoniam edo uici mundum.* [trad. pers.].

La croix représente ici le baptême et la seule garantie de la libération des maux extérieurs<sup>346</sup>. Or, seuls les évêques peuvent conférer ce sacrement ; ils sont donc les garants de la sûreté individuelle et collective. Ce passage de la lettre de Paulin pourrait être lu comme une exhortation développée de la réplique de Martin à Julien. Il ne s'agit pas d'une insoumission au pouvoir impérial, mais d'une profession de foi et d'un renoncement aux croyances et aux pratiques impropres à conférer le salut. Sévère sollicite des images mentales et convoque la figure du César Julien pour camper les représentations tyranniques qu'elle suscite (domination, tentation, renoncement à la foi chrétienne) et non pour ce qu'il a été concrètement dans l'exercice du pouvoir. Julien est en effet sorti victorieux de ses premiers conflits occidentaux, ce qui lui a valu d'être promu à l'Augustat par ses troupes en 360. Dans la *Vita Martini* la figure impériale et la croix sont associées dans un registre symbolique, mais ni le pouvoir impérial, ni Julien lui-même ne font l'objet de contestations. Les images antagonistes que présupposent les figures impériale et ascétique servent un discours de second niveau, destiné à asseoir l'autorité épiscopale au-delà de la fiction, alors même que Sulpice Sévère n'a jamais été évêque (Paulin le devenant en 409). Après le renoncement à sa carrière militaire, première étape de son ascension vers l'épiscopat, Martin entérine son service auprès du Christ. Parmi les hauts faits du saint, on compte des exorcismes (*VMart.* 4, 5 ; 17), des résurrections (*VMart.* 4, 7-8), des guérisons (*VMart.* 4, 16 ; 18; 19), des prédictions (*VMart.* 4, 15), et la destruction d'un temple païen avec le concours de deux anges (*VMart.* 4, 14). Ses actes lui valent les honneurs qu'il a repoussés depuis son enfance, comme Auguste déclinant les titres et les honneurs que lui confère le Sénat<sup>347</sup>. Aussi devient-il évêque de Tours (*VMart.* 9, 4) après avoir résisté et combattu contre les démons, la maladie, la tentation, et avoir gardé la constance dans la croix. C'est du reste sous l'apparence d'un prince que le diable (*diabolus*) se révèle à Martin revêtu des habits du souverain et du diadème d'or et de pierres précieuses (*VMart.* 7, 55) ; alors qu'il affirme être le Christ (*VMart.* 7, 55 : *Christus ego sum*), Martin, incrédule, lui rétorque que les seuls attributs du Christ sont les stigmates de la croix (*VMart.* 7, 55 : *crucis stigmata*)<sup>348</sup>. Si l'entrée de Martin dans l'ascèse se cristallise dans son

<sup>346</sup> J. FONTAINE, « Hagiographie et politique, de Sulpice Sévère à Venance Fortunat », *RHEF* 62, 168, 1976, pp. 113-140 : 118 : Sulpice Sévère « jette sur la figure du souverain » une suspicion, à travers l'humiliation et l'affrontement avec « le pouvoir temporel des princes », mais aussi un modèle de « conversion évangélique totale » par la croix.

<sup>347</sup> Auguste remettant ses pouvoirs au Sénat en janvier 27 av. JC : Dio.Cass., *Hist.Rom.*, 53, 3-10 ; P. COSME, *Auguste*, Paris, 2005, p. 130. Ambroise refusa dans un premier temps l'épiscopat que les Milanais lui avait conféré par acclamation : selon Paul.Med., *VAmbr.* 7-8, il veut les réprimer puis reçoit publiquement des prostituées pour en paraître indigne et enfin tente de s'enfuir, mais il est rattrapé à une porte de la ville. Il est remarquable que, dans le texte de Paulin de Milan, Ambroise cherche à se soustraire à sa désignation en investissant les défauts d'un tyran (persécuteur, lubrique, fugitif) pour détourner les Milanais de leur choix. Autre exemple avec Grégoire de Nazianze : lorsque son père, évêque de Nazianze veut l'élever à la prêtrise et en faire son auxiliaire en l'associant à son pouvoir, Grégoire veut se dérober et considère cela comme un acte de tyrannie (*Carm.uit sua*, 345).

<sup>348</sup> Sulp.Sev., *VMart.* VII, 55 (24, 6-7) : *non se, inquit, Iesus Dominus purpuratum nec diademate reidentem uenturum esse praedixit ; ego Christum, nisi in eo habitu formaque qua passus est, nisi crucis stigmata*

renoncement aux largesses impériales, son cheminement vers la sainteté culmine lors de sa rencontre avec le diable. L'association entre l'empereur et la croix sert donc un discours hagiographique dans lequel la figure du saint fait autorité pour Sévère lui-même. Du reste, au chapitre suivant, le biographe s'implique personnellement dans le récit ; il rapporte que Martin le reçoit avec humilité (*VMart.* 25, 2 : *qua me humilitate*) et qu'il est « écrasé par son autorité » (*VMart.* 25, 3 : *ita auctoritate illius oppressus sum*). La sainteté de Martin apporte une valeur ajoutée à l'auctorialité de Sévère. Concrètement, on retiendra pour exemple sa lettre au diacre Aurelius (*PL* 20, 178-179), rédigée peu de temps après *Vita Martini*. Il y évoque l'apparence de Martin dont il prétend avoir reçu la visite en rêve : en toge prétexte blanche, les yeux brillants comme des étoiles et les cheveux de couleur pourpre. L'aspect de Martin est à la fois sénatorial et divin, mais aussi impérial avec sa chevelure pourpre qui n'est pas sans rappeler le maquillage des triomphateurs<sup>349</sup>. Ayant gagné la sainteté, le saint vient à son biographe pour lui faire partager les lauriers de la victoire (*Ep.* 1, *PL* 20, 178-179 : « portant dans sa main droite le petit livre que j'avais écrit sur lui » : *libellum quem de uita illius scripseram, dextra praeferebat*).

Si le discours de Sévère se distingue par le genre comme le contenu de ceux de Grégoire, Sozomène et Théodoret, il s'en rapproche par les associations 'empereur - croix' qui s'y trouvent sollicitées. Il faut revenir, pour l'expliquer, à deux passages de la préface de la *Vita Martini* dans lesquels Sévère blâme les écrivains qui immortalisent de leur calame la vie des hommes célèbres (*VMart.* I, 2, *praef.* 1, 1), alors que son projet biographique doit servir la vraie sagesse et la vertu divine (*VMart.* I, 2, *praef.* 1, 6 : *ueram sapientiam diuinamque uirtutem*). Sévère semble d'abord blâmer les oeuvres parmi lesquelles se rangent, semble-t-il, les *Histoires Ecclésiastiques* ; sa préface se distingue nettement de celle d'un Sozomène dédicant son oeuvre à l'empereur Théodose II (*HE*, *praef.* 1, 3-18) ou d'un Théodoret qui entend ne pas laisser à l'oubli les faits et gestes illustres et les récits édifiants (*HE* 1, 1, 1-2). Les intentions de Sévère ne sont pas tant de valoriser l'autorité épiscopale auprès du pouvoir impérial, que la sienne propre au sein de son réseau d'amis et de connaissances.

---

*praeferentem, uenisse non credam* ; J. FONTAINE (comm.), t. 3, pp. 1034-1035 : « Le Christ de la Parousie portera sur son corps la trace des cinq plaies »... « cette iconographie est triomphale et glorieuse jusque dans la représentation du crucifié ». Il s'agit des stigmates et non de la croix elle-même, ce qui fait écho à l'épisode évangélique des doutes de l'apôtre Thomas.

<sup>349</sup> V. ZARINI, « Le problème de l'éloge dans la *Vita Martini* de Sulpice Sévère », *VL* 172, 2005, pp. 130-144 : 138-139, montre comment Sulpice Sévère, dans un genre littéraire dont la fonction sociale allait bientôt succéder à celles des biographies impériales, dut et sut élaborer « une nouvelle sainteté, qui associe l'ascèse contemplative d'origine orientale à l'image active d'un responsable romain ». Sur le visage peint en rouge des triomphateurs qui l'assimilent à une statue de Jupiter, voir J.-L. BASTIEN, *Le triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois derniers siècles de la République*, Rome, 2007, pp. 127-129 ; VERSNEL, *Triumphus*, 1970, p. 56. Il s'agit cependant ici des cheveux : peut-être pour distinguer Martin d'une représentation 'païenne'.



Les associations ‘empereur - croix’, dans leur caractère topique, ne sont pas inhérentes à un genre ou à des figures clé du paysage politico-religieux de l’Empire. Elles servent des intérêts communs- contester et affirmer une autorité - mais à des échelles sociales et géographiques hétérogènes. Les grands gagnants en sont les évêques, y compris lorsque les auteurs ne le sont pas eux-mêmes. Le genre du discours est lui-même une stratégie qui diffère selon les destinataires visés.

Dans l’ensemble des textes ici réunis, l’échec de la persécution physique ouvre sur une persécution ‘douce’, déployée à travers les moyens de communication traditionnellement attachés à la fonction impériale : les discours publics, les images et le *donatium*. Les usages, même sacrés, que revêt la pratique du pouvoir impérial ne sont pas contestés pour autant. Ce sont les pratiques cultuelles qui lui sont inhérentes que les chrétiens pointent du doigt - l’idolâtrie et le sacrifice lors des cérémonies publiques. Par conséquent, les conflits entre les tenants du paganisme et du christianisme se cristallisent sur des pratiques cultuelles hétérogènes et concurrentielles au sein de la cité : le sacrifice et la prière, les oracles et les prophéties bibliques, l’interprétation des signes. Or, pour les chrétiens, la croix représente la fin de tous les sacrifices et de toutes les prophéties. En ce sens, les associations entre l’empereur et la croix plaident pour une abolition des usages anciens encouragés ou autorisés par le pouvoir impérial.

Elles répondent à une législation incertaine ou insuffisante à l’encontre des cultes traditionnels et à des faveurs impériales versatiles à l’égard des chrétiens. Constantin a autorisé le culte impérial et l’haruspicine publique sans y participer ; Julien a encouragé la pratique du sacrifice sanglant bien qu’il ait rappelé les évêques que Constance avait chassés. Malgré l’engagement des Valentiniens et des Théodosiens à l’encontre des astrologues et des sacrificateurs, les cultes civiques ont maintenu leur fonction républicaine de cohésion sociale et politique durant tout le IV<sup>e</sup> siècle. Par conséquent, les apparentes critiques des chrétiens à l’encontre du pouvoir impérial requièrent l’établissement d’un équilibre que la licéité accordée au christianisme rend possible, mais que seules une forte demande sociale et une législation active peuvent infléchir au bénéfice de l’Église. Les chrétiens ont cherché à légitimer le développement de l’Église par le haut (le soutien des autorités) et par le bas (la fréquentation des fidèles), mais aux dépens des cultes qui leur faisaient concurrence.

Enfin, en sollicitant les associations ‘empereur - croix’, les auteurs chrétiens activent des codes d’écriture et de lecture qui apportent l’assurance à l’auditoire et au lectorat de leur parfaite conformité avec la fonction qu’ils aspirent à exercer au sein de l’Église et de la société chrétienne qu’ils se représentent.

#### 1.4. L'échec de la reconstruction du Temple de Jérusalem (363) : staurophanie et anti-judaïsme<sup>350</sup>

Les dernières occurrences d'associations entre les empereurs païens et la croix intéressent la politique impériale à l'égard du judaïsme. Grégoire de Nazianze (*Or.* 5, 4-13), Jean Chrysostome (c. 350-407) dans ses *Commentaires sur les Psaumes*, de date incertaine<sup>351</sup>, Ambroise de Milan (337/339-397) dans la *Lettre* 40 adressée à Théodose I<sup>er</sup> en 388<sup>352</sup> et les historiens ecclésiastiques, Rufin (*HE* 10, 40), Sozomène (*HE* 5, 22) et Théodoret (*HE* 3, 20), racontent de quelle façon l'empereur Julien a soutenu les juifs hiérosolymitains dans leur tentative de reconstruire le Temple de Jérusalem en 363. Selon les auteurs, cette entreprise est subitement interrompue par l'intervention de prodiges, dont l'apparition d'une croix cosmique et l'impression de signes cruciformes sur les vêtements des ouvriers<sup>353</sup>. De fait, pendant son

---

<sup>350</sup> Les Modernes utilisent le vocable « staurophanie » pour désigner d'une façon générale les apparitions célestes de signes cruciformes : D. LONGHI, « The Cosmic Cross as Logos' Theophany. First Version of Sant'Apollinare in Classe's Apsidal Mosaic and Jerusalem's Staurophany of AD 351 », *Ikon Filozofski fakultet u Rijeci* 6, 2013, pp. 275-286 ; DRIJVERS, *The power of the cross*, 2009, pp. 237-248, définit les staurophanies comme des « celestial appearances of luminous crosses » ; W. HAHN, « Ezanas and Caleb, the Pair of Saintly Kings », dans S. UHLIG (éd.), *Proceedings of the XV<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies (Hamburg, 2003)*, Hamburg, 2006, pp. 260-265 : 265, décrit la staurophanie comme une apparition céleste de la croix ; P. REGERAT, « La colonne de feu et sa symbolique dans la littérature chrétienne de l'Antiquité », dans F. VION-DELPHIN - F. LASSUS (éds), *Les hommes et le feu de l'antiquité à nos jours: du feu mythique et bienfaiteur au feu dévastateur, Actes du colloque de l'Association interuniversitaire de l'Est (Besançon, 26-27 septembre 2003)*, Besançon, 2007, pp. 41-49 : 46 : la staurophanie qu'il mentionne est une apparition de la croix dans une colonne de feu, le feu étant selon lui une théophanie ; pour les staurophanies plus tardives voir S. HEID, *Kreuz, Jerusalem, Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie*, Münster, 2001, pp. 134-136 ; Y. CHRISTE, « Traditions littéraires et iconographiques dans l'interprétation des images apocalyptiques », dans R. PETRAGLIO - F. PASCHOUD - J. ENGEMANN - Y. CHRISTE (éds), *L'Apocalypse de Jean : traditions exégétiques et iconographiques, III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup>*, Genève, 1979, pp.109-134 : 121, voit dans le « signe de l'homme » annoncé par l'évangéliste Matthieu (24, 30), une staurophanie ; A. FROLOW, « La croix dans le ciel », *Revue des Études Slaves* 27, 1951, pp. 104-112, y voit « l'apparition d'une croix dans le ciel » (p.104), « destinée à illustrer [...] une manifestation de Dieu ici-bas » (p. 111). Dans les sources anciennes, le terme apparaît plus tard : voir le *Chronicon Paschale*, L. DINDORF (éd.), Bonn, 1832, 1 ; CSHB, p. 531, l. 12 ; Alexandre, *Laudatio Barnabae apostoli*, P. VAN DEUN (éd.), *Hagiographica Cypria. Sancti Barnabae laudatio auctore Alexandro monacho*, Turnhout, CCG 26, 761, 1993.

<sup>351</sup> Joh. Chrys., *Ps.Exp.* 110 (111). Pour R.C. HILL (trad., comm.), St. John Chrysostom, *Commentary on the Psalms*, 2 vol., Brookline, 1998, sa date est incertaine (ce peut aussi bien être à Antioche avant 386 ou à Constantinople en 398) ; L. ENACHE, *Sfantul Ioan Gura de Aur. Omilii la Psalmi*, Iasi, 2011.

<sup>352</sup> Ambr., *Ep.* 74 (Maur. 40), à Théodose ; *Ep.* 40, M. ZELZER (éd.), CSEL 72, 1968-1983.

<sup>353</sup> Sur la croix cosmique et Jérusalem, voir en particulier : S. HEID, *Kreuz, Jerusalem, Kosmos. Aspekte frühchristlicher Staurologie*, Münster, *JbAC* 51, 2001, p.84-105 et sur la croix à Jérusalem, p.169-199. Parmi l'ensemble des chrétiens des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles qui évoquent encore l'échec de la reconstruction du Temple de Jérusalem sous Julien, il s'en trouve qui ne font pas mention de la croix. C'est le cas d'Éphrem de Nisibe dans son hymne *Contre Julien* (Éphr.Syr., *CJul.*, E. BECK (éd., trad. all.), *Des heiligen Ephraem der Syrer Hymnen de Paradiso und contra Julianum*, CSCO 174-175, 1957, pp. 78-79, trad. angl. K. McVEY, *Ephrem the Syrian : hymns*, New York, 1989, pp. 227-257 ; Jean Chrysostome évoque la reconstruction du Temple, mais ne dit rien de la croix dans trois des *Discours contre les juifs* prononcés en 387 (en part. les *Or.* 5, 6, et 7 : CPG 4327 ; PG 48, 883-928 ; Johannes Chrysostomus, *Acht Reden gegen die Juden*, R. BRÄNDLE (comm.) - V. JEGHER-BUCHER (trad.), Stuttgart, 1995 ; pour la datation : W. PRADELS - R. BRÄNDLE - M. HEIMGARTNER, « The Sequence and Dating of the Series of John Chrysostom's Eight Discourses Adversus Iudaeos », *ZAC* 6, 2002, pp. 90-116 ; P.W.

séjour à Antioche (juillet 362-mars/mai 363), Julien a ordonné la reconstruction du Temple trois-cents ans après sa destruction par l'armée de Titus (en 70)<sup>354</sup>. Il n'y a pas lieu d'en douter sérieusement, puisqu'il est aussi fait mention de cette tentative et de son insuccès dans le texte d'un auteur favorable à Julien. Ammien Marcellin mentionne en effet le projet et les incidents d'origine naturelle qui provoquent sa suspension (*Hist.*, 23, 1). L'empereur lui-même témoigne dans deux de ses lettres de sa volonté d'édifier à nouveau le Temple<sup>355</sup>. Dans les textes des auteurs chrétiens, le cas de la reconstruction du Temple se présente comme une

VAN DER HORST, « Jews and Christians in Antioch at the end of the fourth Century », dans S.E. PORTER - B.W.R. PEARSON (éds), *Christian-Jewish Relations through the Centuries*, Sheffield, 2000 ; Jean Chrysostome, *Sur Babylas*, M.A. SCHATKIN (éd.), Paris, SC362, 1990, p. 15 : l'homélie sur Babylas a été prononcée lors de la fête de saint Babylas, qui a été évêque d'Antioche et a subi le martyr vers 250. Sur Babylas, voir Eus.Caes., *HE* 6, 29, 4 ; 6, 39, 4 ; Jean ne l'évoque pas non plus dans le *Discours sur Babylas* et l'*Homélie sur Babylas* (fin 378-379 : *De sancta Babyla*, CPG 4348 ; PG 50, 533-572 ; Jean Chrysostome, Homélie sur Babylas (*De sancta hieromartyre Babyla*), CPG 4347 ; PG 50, 527-534 ; Jean-Chrysostome, *Sur Babylas*, M.A. SCHATKIN — C. BLANC - B. GRILLET (éds, trad., comm.), Paris, SC362, 1990, p. 15 : l'homélie sur Babylas a été prononcée lors de la fête de saint Babylas qui a été évêque d'Antioche et qui a subi le martyr vers 250. Pour Babylas, voir Eus.Caes., *HE* 6, 29, 4 ; 6, 39, 4 ; pp. 20-22 : le discours sur Babylas a été écrit entre la fin 378 et l'automne 379 ; p. 25 : « Contrairement à Eusèbe, Jean Chrysostome n'est pas un historien », mais p. 29 : comme Eusèbe « les preuves tirées des événements constituent l'argument le plus puissant »), c'est enfin le cas de Philostorge dans son *Histoire Ecclésiastique* (c. 368-439 : Philos., *HE* 7, 9). Cyrille de Jérusalem (c. 315-387), pourtant contemporain des faits, ne peut plus être retenu depuis les travaux de J.W. Drijvers (2004) et de D.B. Levenson (1990), qui ont montré que la soi-disante *Lettre au sujet des juifs* publiée par S.P. Brock (1977) n'est pas authentique (Cyrill. Hier., *Lettre au sujet des juifs* (MS syriaque de Harvard) publiée par S.P. BROCK « A letter attributed to Cyril of Jerusalem on the Rebuilding of the Temple », *BSOAS* 40, 1977, pp. 267-286. DRIJVERS, *Cyrill of Jerusalem*, 2004, pp. 143-149 et Appendix 3, pp. 191-193 ; « Cyril of Jerusalem and the rebuilding of the Jewish Temple (A.D. 363) », dans C. KROON - D. DEN HENGST (éds), *Ultima Aetas. Time, tense and transience in the ancient world. Studies in honour of Jan den Boer*, Amsterdam, 2000, pp. 123-135 ; D.B. LEVENSON, « The ancient and medieval sources for the Emperor Julian's attempt to rebuild the Jerusalem temple », *JSJ* 35 ; pp. 409-460.

<sup>354</sup> D.B. LEVENSON, « Julian's attempt to rebuild the temple. An inventory of ancient and medieval sources », dans H.W. ATTRIDGE - J.J. COLLINS - T.H. TOBIN, *Of scribes and scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins*, Lanham - New York - London, 1990, pp. 261-279 : 261 : plus de cinquante sources, du IV<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle, font état de la tentative avortée de l'empereur Julien de rebâtir le Temple de Jérusalem en 363. Ni Jérôme ni Orose ne mentionnent la tentative de reconstruire le Temple. Voir aussi J. VOGT, *Kaiser Julian und das Judentum. Studien zum Weltanschauungskampf der Spätantike*, Leipzig, 1939 ; J. SEAVER, « Julian the Apostate and the Attempted Rebuilding of the Temple of Jerusalem », *Res Publica Litterarum* 1, 1978, pp. 273-284 ; Y. H. LEWY, « Julian the Apostate and the building of the Temple », dans *The Jerusalem Cathedra, Studies in the History, Archeology and Ethnography of the Land Israel*, Jerusalem-Detroit, 1983, pp. 70-96. Pour les sources : LEVENSON, *Julian's Attempt to Rebuilt the Temple*, 1990, pp. 261-280 : l'auteur rappelle à juste titre (p. 261) que seulement une quinzaine de sources rapportent cet épisode, et parmi elles, Ammien l'évoque dans un bref rapport, alors que les sources juives n'en attestent les événements qu'à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, ce qu'elles n'auraient pas manqué de faire auparavant puisqu'il s'agissait de relever le Temple. Il paraît donc se dessiner une légende d'apologétique chrétienne.

<sup>355</sup> Jul., *Ep.* 89b ; 134 ; l'*Ep.* 204, 396d-398, *Iuliani Imperatoris Epistulae Leges Poematia Fragmenta uaria*, J. BIDEZ - F. CUMONT (éds), 1922, ne peut plus être sérieusement considérée comme tout à fait authentique, mais comme un document composé dans le contexte anti-judaïque du règne de Théodose II : A. FREUND, « Which Christians, Pagans and Jews ? Varying Responses to Julian's Attempt to rebuild the Temple of Jerusalem in the fourth Century C.E. », *Journal of Religious Studies* 18, 1992, pp. 67-93 : l'auteur plaide en la faveur de l'authenticité ; DRIJVERS, *Cyrill of Jerusalem*, 2004, p. 132, y voit un faux plus tardif. De même pour l'*Ep.* 51 : P. VAN NUFFELEN, « Deux fausses lettres de Julien l'Apostat (La lettre aux juifs, *Ep.* 51 [Wright], et la lettre à Arsacius, *Ep.* 84 [Bidez]) », *VChr* 56, 2002, pp. 131-150, réfute l'authenticité de la *Lettre* 51 qui autorise les Juifs à procéder à la reconstruction.

ultime mesure de persécution, destinée à démentir la prophétie de Daniel selon laquelle il ne resterait du Temple pierre sur pierre (*Dn* 9, 26-27 ; *Mt* 24, 1-2), et à réintroduire la pratique du sacrifice sur le lieu même de la Passion et de la Résurrection. Cet ultime acte de persécution, qui précède de quelques mois la mort du prince, se distingue de tous les autres. En premier lieu, l'empereur est l'instigateur et le moyen de l'entreprise impie mais, absent lors des faits, il n'est le destinataire de la staurophanie que par 'procuration'. Par ailleurs, les agents de l'impiété ne sont pas des représentants du paganisme, mais des juifs hiérosolymitains. De fait, Julien n'a pas tenté de réinstaller des cultes païens à Jérusalem<sup>356</sup>. Enfin, la croix n'intervient pas dans une situation de détresse (peur des démons, conflits armés) ou dans un rituel de communication avec le divin (sacrifices et initiations), mais comme un signal spontané de condamnation divine.

La mobilisation de l'événement historique sert à promouvoir, auprès de l'empereur et des fidèles, l'exclusivité du sacerdoce épiscopal et de l'Église dans la cité : auprès du pouvoir impérial dans sa dimension universelle et au sein de la cité dans sa dimension locale. Elle encourage les chrétiens judaïsants à quitter la synagogue et le législateur impérial à marquer les frontières entre les religions dont les cultes pouvaient se contaminer mutuellement dans la cité. De fait, au IV<sup>e</sup> siècle, à Jérusalem et Antioche, la part de la population juive ou des chrétiens judaïsants est assez forte pour que des tensions se cristallisent sur des enjeux de pouvoir locaux. Alors que l'emprise locale du patron épiscopal va en s'accroissant, seule une législation impériale activement anti-judaïsante peut assurer à long terme l'exclusivité de l'évêque dans l'organisation du culte. D'où l'apparente intolérance qui ressort des textes et qui procède davantage d'enjeux de pouvoirs personnels dans l'organisation de la cité et dans celle des réseaux épiscopaux que d'un antisémitisme de fond<sup>357</sup>.

---

<sup>356</sup> DRIJVERS, *Cyrill of Jerusalem*, 2004, p. 127.

<sup>357</sup> C. IANCU, *Les mythes fondateurs de l'antisémitisme. De l'Antiquité à nos jours*, Toulouse, 2003, montre bien que l'antijudaïsme chrétien naît dans l'Antiquité, mais qu'il ne saurait recouvrir la notion d'antisémitisme. Il est avant tout théologique, donc religieux et non racial ; voir aussi J. DUJARDIN, *L'Église catholique et le peuple juif : un autre regard*, Paris, 2003 : dans son chap. 2, il rappelle qu'il existe bien des sentiments d'hostilité des chrétiens contre les juifs, mais que le vocable « antisémitisme » désignant des idées et des comportements hostiles, n'apparaît qu'au XIX<sup>e</sup> siècle ; les réajustements sémantiques et idéologiques vont aujourd'hui vers cette distinction après les tergiversations des années 1980 : M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte Religieux, Scripta Varia* 2, Tübingen, 1981, p. 586, parle quant à lui d'« antisémitisme païen » et de « veine antijuive » pour les premiers siècles ; L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme*, t. 1 : *L'âge de la foi*, Paris, 1981 ; V. NIKIPROWETZKY (éd.), *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, préf. de L. POLIAKOV, Lille, 1979, montrent que pour l'Antiquité tardive, il est plus satisfaisant de parler d'antijudaïsme opposant les tenants de deux religions, « juifs » (avec une minuscule) et chrétiens (en raison à la fois des complémentarités et des concurrences), plutôt que d'antisémitisme qui implique une véritable mise au ban du « Juif » (avec une majuscule) ; R. TALGAM, « The Representation of the Temple and Jerusalem in Jewish and Christian Houses of Prayer in the Holy Land and Late Antiquity », dans N.B. DOHRMANN - A. YOSHIKO REED (éds.), *Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity*, Philadelphia, 2013, pp. 222-248, examine les polémiques d'appropriation des lieux saints entre juifs et chrétiens à travers le discours sur le Temple de Jérusalem dans l'Antiquité.

### 1.4.1. Reconstruire le Temple : impiété du prince et des juifs hiérosolymitains

#### a) Motivations de Julien : persécuter les chrétiens par l'instrumentalisation des juifs

Tout en préparant sa campagne contre les Perses, Julien entreprend la reconstruction du Temple de Jérusalem. Les enjeux de cette entreprise demeurent inexplicables. Julien n'a pas laissé dans ses lettres les informations suffisantes pour rendre compte de ses motivations. Nombre d'hypothèses, appuyées tantôt sur l'attitude de l'empereur à l'égard du judaïsme, tantôt sur son antichristianisme avoué, ont été avancées par les Modernes pour éclairer les tenants et les aboutissants de ce projet. Les aspects politico-religieux de la contestation des chrétiens touchent au soutien impérial aux lieux saints et aux cultes qui y sont pratiqués.

Parmi les raisons avancées par les auteurs chrétiens pour expliquer les motivations de Julien, la plus récurrente est celle de persécuter les chrétiens<sup>358</sup>. Seul Ammien voit dans la mesure de Julien l'activité édilitaire traditionnelle d'un empereur soucieux de « perpétuer le souvenir de son règne par l'ampleur de ses constructions<sup>359</sup> », ce que confirment les inscriptions de Judée-Palestine, qualifiant l'empereur de *Restaurator templorum*<sup>360</sup>. Pour Jean-Chrysostome, le « tyran » (τύραννος) ordonne la reconstruction du Temple pour mettre à l'épreuve le Christ, dont il a constaté avec jalousie l'étendue des pouvoirs<sup>361</sup>. Mais alors que Grégoire et Rufin y voient une illusion trompeuse donnée aux juifs, Socrate, Sozomène et Théodoret accusent la haine des juifs qui trouvent l'occasion de se réarmer contre les chrétiens. Sans indication venant du prince lui-même, il serait imprudent de donner raison à des auteurs, dont le discours anti-judaïque va croissant. Une grande majorité des commentateurs modernes a validé cette hypothèse<sup>362</sup>. Le plus souvent, on s'appuie sur une série de mesures financières de Julien en faveur des adeptes de la religion d'Abraham<sup>363</sup>. Les analyses les plus détaillées ont pourtant révélé que Julien n'était pas le judéophile dont les

<sup>358</sup> Greg.Naz., *Or.* 5, 3, 10-20 ; Rufin., *HE*, 10, 38 ; Soc., *HE* 3, 20, 1-4 ; Théod., *HE* 3, 20, 1. L'instrumentalisation des juifs contre les chrétiens a été soulignée et approuvée par : I. TANTILLO, *L'imperatore Giuliano*, Roma-Bari, 2001, p. 95 ; G. SCROFANI, « 'Like green herb': Julian's understanding of purity and his attitude towards judaism in his *Contra Galilaeos* », *JLARC* 2, 2008, pp. 1-16 : part. 16 ; G. RICCIOTTI, *Julien l'Apostat*, Paris, 1959, p. 264.

<sup>359</sup> Amm., 23, 1, 2 : *diligentiam tamen ubique diuidens imperiique sui memoriam magnitudine operum gestiens propagare.*

<sup>360</sup> N. BELAYCHE, *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen, 2001, p. 300.

<sup>361</sup> Joh.Chrys., *Hom.Babyla* 119 : « Tout d'abord il tenta de reconstruire le temple de Jérusalem que la puissance du Christ avait rasé jusqu'au sol et lui, le Grec, il courtisait les Juifs, voulant mettre à l'épreuve la puissance du Christ » : Ὅρθων ὁ καὶ πρῶτον μὲν τὸν ἐν Ἱεροσολύμοις ναὸν ὃν εἰς ἔδαφος ἢ τοῦ Χριστοῦ κατήγεγε δύναμις ἀνορθοῦν ἐπειῶτο καὶ τὰ τῶν Ἰουδαίων ὁ Ἕλληνας ἐθεράπευεν ἀπόπειραν διὰ τοῦτου τῆς τοῦ Χριστοῦ δυνάμεως.

<sup>362</sup> SCROFANI, *Like green herb*, 2008, pp. 1-16 : part. 16 ; RICCIOTTI, *Julien l'Apostat*, 1959, p. 264 ; M. AVI-YONAH, *Gazetteer of Roman Palestine*, Jerusalem, 1976, pp. 189-190.

<sup>363</sup> C. AZIZA, « Julien et le judaïsme », dans BRAUN-RICHER, *L'empereur Julien*, 1978, pp. 141-158 : 151.

chrétiens ont dessiné le portrait<sup>364</sup>. La deuxième raison qui aurait motivé Julien serait son goût pour les sacrifices<sup>365</sup>, la troisième, sa volonté de faire démentir la prophétie de Daniel<sup>366</sup>. De fait, comme l'a rappelé N. Belayche (2001), « La passion de l'empereur pour les formes religieuses ritualistes donne la clef de son attitude envers le judaïsme<sup>367</sup> ». La chercheuse conclut ainsi, après avoir analysé les propres écrits de Julien, que le Dieu d'Abraham n'entre dans les préoccupations de l'empereur que dans la mesure où il a droit à un culte qui, *a fortiori*, a l'avantage de démontrer aux chrétiens, juifs ou gentils à l'origine, l'erreur de l'abandon des traditions<sup>368</sup>. Cette lecture résout la contradiction entre les critiques de Julien contre le judaïsme et son implication en faveur de la reconstruction du Temple, mais explique aussi l'animosité des chrétiens contre cette mesure qui les privait du lieu saint. Malgré le caractère polémique des textes chrétiens, aucune hypothèse n'est à exclure pour rendre compte des motivations de Julien, même si la restauration des anciens cultes semble l'emporter. Enfin, ses motivations ont peut-être été davantage politico-militaires, comme l'a avancé J.W. Drijvers (2004)<sup>369</sup>. Julien aurait pu en effet chercher à obtenir le soutien des juifs vivant sous le pouvoir sassanide avant son expédition. C'est du moins ce que laisse déduire le

---

<sup>364</sup> AZIZA, *Julien et le judaïsme*, pp. 136-137 ; LEWY, *Julian*, 1983, pp. 70-71. Ce dernier pointe à son tour le silence des sources juives sur la question de la reconstruction du Temple et invite à voir dans cet événement un point central de la polémique païenne-chrétienne (pp. 72-74), c'est-à-dire un enjeu politique et théologique. Voir également l'article de M. ADLER, « The emperor Julian and the Jews », *JQR* 5, 1893, pp. 591-651, et la petite monographie de J. VOGT, *Kaiser Julian und das Judentum*, Leipzig, 1939 ; LEVENSON, *Julian's Attempt to Rebuilt the Temple*, 1990, pp. 261-280, rappelle à juste titre (p. 261) que seulement une quinzaine de sources rapportent cet épisode, et parmi elles, Ammien l'évoque dans un bref rapport alors que les sources juives n'en attestent les événements qu'à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, ce qu'ils n'auraient pas manqué de faire auparavant puisqu'il s'agissait de relever le Temple. Il paraît donc se dessiner une légende apologétique chrétienne.

<sup>365</sup> Grégoire n'en dit rien, mais d'après Éphrem et Jérôme, l'empereur aurait promis de venir sacrifier lui-même au Temple reconstruit (*CJul.*, BECK (éd.), 1957, pp. 78-79 ; *in Dan.*, 11, 34). Orose prétend que Julien a fait bâtir un amphithéâtre à Jérusalem, dans lequel il entendait sacrifier des chrétiens à son retour de Perse (*Hist.* 7, 30). Jean Chrysostome, nous apprend que Julien a voulu entraîner les juifs dans son parti, et les engager à sacrifier aux idoles (*Or. 5 contre les juifs*, 11-12). Selon Socrate, l'empereur aurait perçu comme un préjudice que les juifs, privés de leur Temple, ne puissent s'adonner comme lui à la pratique sacrificielle (Socr., *HE* 3, 20, 1-4). Sozomène voit dans la réintroduction des rites traditionnels à Jérusalem une tentative de paganiser les juifs (*Soz.*, *HE* 5, 22, 1-4). Enfin, Théodoret mentionne le projet de Julien comme une volonté de restaurer la pratique du sacrifice et de faire démentir la prophétie biblique (Théod., *HE* 3, 20, 1 ; *Dn* 9, 26-27 ; *Mt* 24, 1-2)

<sup>366</sup> Sur la fausseté des prédications : Joh.Chrys., *CJud.* 5, 11 ; Philostorge, *HE* 7, 9. Philostorge évite le démenti de la prophétie mais ne fait pas état d'une staurophanie cependant : LEVINSON, *Julian's attempt to rebuild the Temple*, 1990, précise que les sources de Philostorge (*HE* 7, 9 ; 7, 14) étaient sans doute Rufin, Jean Chrysostome, Eunape et peut-être Ammien et Grégoire. Au tremblement de terre et au feu, il ajoute un hapax : la découverte d'un Évangile de Jean sous les fondations du Temple (*HE* 7, 3 : tradition orale connue lors de son voyage en Palestine ?) ; *Soz.*, *HE* 5, 25, 6.

<sup>367</sup> BELAYCHE, *Partager la table des dieux*, 2001, pp. 476-477 : « Le rite sacrificiel tient une place si centrale dans les deux conceptions romaine et juive, que Julien en arrive presque à identifier les deux systèmes religieux, ne serait-ce le Dieu unique ».

<sup>368</sup> BELAYCHE, *Partager la table des dieux*, 2001, p. 478. Voir Jul., *C.Galil.* [306 b] ; [354 b] ; [238 c] ; [305 d]. C'était déjà la conclusion de C. FOUQUET, « L'hellénisme de l'empereur Julien », *BAGB* 2, 1981, pp. 192-202 : 201.

<sup>369</sup> DRIJVERS, *Cyrill of Jerusalem*, 2004, p. 133.

texte d'Ammien qui considère l'entreprise édilitaire de Julien comme une mesure d'évergétisme préparatoire à la campagne contre les Perses.

*b) Les moyens déployés : les finances publiques au service de l'impiété*

Les historiens ecclésiastiques font une large place à la description des moyens déployés par Julien pour mener à bien son entreprise<sup>370</sup>. L'objectif est double : il s'agit d'abord de justifier l'ampleur du châtement en réponse à l'injustice commise, mais aussi de dénoncer l'erreur de l'empereur dans son soutien au financement des lieux de culte à Jérusalem, haut lieu de la chrétienté et des pèlerinages depuis l'édification de complexes monumentaux sous le principat constantinien<sup>371</sup>.

D'après Jean Chrysostome, Julien livre argent, hommes et ouvriers pour présider à l'ouvrage sur place (*Or.* 5, 11-12, *PG* 48, 900-902 et *Hom. Babyla* 119). Rufin précise que Julien a fait peser la totalité des dépenses sur la caisse des Largesses Sacrées et sur celles de la *Res privata*, soulignant ainsi le caractère personnel du projet (Rufin., *HE* 10, 38). Socrate et Sozomène évoquent quant à eux l'implication des dépenses publiques (Socr., *HE* 3, 20, 6 ; Soz., *HE* 5, 22, 4), mais Théodoret semble dire comme Rufin que Julien a soutenu de ses propres fonds l'édification du temple (*HE* 3, 20, 2-3). De fait, J.-M. Carrié (2006) a rappelé utilement que le *fiscus* était une entité privée, qui subvenait aux besoins financiers de l'Empire romain, et que l'empereur jouissait d'une liberté sans limite ni contrôle juridique

---

<sup>370</sup> Ammien est le seul auteur à donner des indications précises sur le personnel investi par Julien dans la reconstruction du Temple. Il mentionne un certain Alypius d'Antioche, vicaire de Britannia en 358 (Amm., 23, 1, 2-3). Ce dernier nous est connu par Libanios comme le frère de Caesarius, vicaire d'Asie et *Comes Rei Privatae* sous Julien et Valens (A. CHASTAGNOL - P. PETIT, *Les fonctionnaires dans l'œuvre de Libanios, Analyse prosopographique*, Paris, 1995, p.31). Vraisemblablement païen, Alypius fait partie d'un clan réputé de gouverneurs provinciaux qui aurait soutenu Julien contre Constance (S. BRADBURY (trad.), *Selected Letters of Libanios from the Age of Constantius and Julian*, Liverpool, 2004, p. 73). Si l'affirmation d'Ammien est juste, la mission confiée à Alypius par Julien doit être comprise comme une mesure politique de soutien des cultes traditionnels en Orient. Mais l'historien antiochéen ne dit rien des moyens financiers dévolus à la reconstruction du Temple. Il faut chercher chez les auteurs chrétiens pour en trouver mention.

<sup>371</sup> Voir E.D. HUNT, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford, 1982 [réimpr. 1998] ; MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, 1985 ; J. BOUFFARTIGUE, « Les villes saintes dans la vision religieuse de l'empereur Julien », dans B. CASEAU - J.-C. CHEYNET - V. DÉROCHE (éds), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Age. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, 2006, pp. 85-99 : 92: Jérusalem est une ville qui attire la dévotion de pèlerins. Julien ne parle pas de la ville mais s'y est intéressé de près. Le début de reconstruction du temple est attesté sans la moindre ambiguïté, mais nous n'avons aucun texte dans lequel Julien exprime son avis sur ce sujet. Un passage de Cyrill. Alex., *CJul.* 9, 1000ab laisse entendre que Julien a pu qualifier Jérusalem de « ville sainte » (*hagia polei*) par tradition, pour une ville qui reste digne de cet honneur.

dans l'usage des ressources économiques<sup>372</sup>. Par conséquent, il n'est pas à exclure que Julien ait puisé dans les deux trésors. Or les historiens ecclésiastiques s'intéressent à la mise à disposition des fonds publics ou privés pour l'édification des édifices chrétiens<sup>373</sup>, les dons aux indigents et aux Églises<sup>374</sup>. Les bénéficiaires en sont souvent des évêques<sup>375</sup>. Avant Julien, les historiens ecclésiastiques mettent en avant l'ampleur des dépenses personnelles et publiques de Constantin pour édifier les monuments de Carthage, de Nicomédie ou de Terre Sainte<sup>376</sup>. Les constructions d'édifices religieux, d'après les *Histoires Ecclésiastiques*, impliquent l'empereur, qui libère les fonds nécessaires, les fonctionnaires comme interlocuteurs, et l'épiscopat qui se trouve être localement l'orchestrateur des travaux<sup>377</sup>. Or, au dire des auteurs chrétiens, Julien a rompu les liens avec l'épiscopat, interrogé les chefs des juifs en personne, échangé avec eux des lettres, écouté leurs doléances et, parce que ces derniers requéraient d'élever à nouveau le Temple, est convenu de leur donner les moyens

---

<sup>372</sup> J.-M. CARRIÉ, « Idéologie et pratiques chrétiennes de l'Économie », *AnTard* 14, 2006, pp. 17-26 : 25 ; P.G. CARON, « La proprietà ecclesiastica nel diritto del tardo impero », *AARC* 9, pp. 216-230 : 220-224.

<sup>373</sup> Ainsi Eus.Caes., *VC* 1, 42, 2 : dons pris par Constantin sur sa propre cassette ; *VC* 3, 43, 4.

<sup>374</sup> Ainsi Eus.Caes., *VC* 1, 43, 2 : pour les veuves et orphelins et les filles mal dotées ; *VC* 2, 20, 1 : aux habitants des provinces ; *VC* 3, 44 : aux pauvres ; *VC* 4, 4 : dons divers en nature ou en argent.

<sup>375</sup> Pour exemple : Eus.Caes., *HE* 10, 5, 23 : *cursus publicus* ; *VC* 1, 43, 1 ; 3, 6, 1 ; Optat.Milev., *App.* 3, CSEL 26, pp.205-206, de même pour le concile d'Arles en 314 : dons aux ecclésiastiques mais aussi aux autres (argent, terres, dignités).

<sup>376</sup> D'après les textes, l'empereur aurait mobilisé tantôt les caisses de l'État, tantôt ses propres fonds, pour édifier de somptueux monuments. Ainsi l'évêque de Carthage, Caecilianus, sollicite les cassettes privées de l'empereur (Eus.Caes., *HE* 10, 6) ; c'est aussi sur sa propre cassette que l'empereur aurait fait élever la basilique de Nicomédie ; Théodoret nous apprend que Constantin aurait donné des fonds aux évêques de chaque cité et pris à ses frais les constructions (Théod., *HE* 1, 14, 12). Mais c'est avec l'argent du fisc que les basiliques ont été élevées en Terre Sainte selon Paulin de Nole en 403/404 (Paul.Nol., *Ep.* 31, 4). Pour les édifices constantiniens à Jérusalem, voir : Eus.Caes., *VC* 3, 25 ; 29 ; 32-40 ; 4, 44 ; *Laud.* 9.16 ; Constantin, *Ep.* à Makarios (*VC* 3, 30 ; Socr., *HE* 1, 9, 53-65 ; Théod., *HE* 1, 17, 4-6 ; Cyrill.Hier., *Cat.Bapt.* 14, 5 ; 6 ; 9 ; 22 ; Hier., *Chron.* a.336n ; Socr., *HE* 1, 9, 60-63 ; 17, 7 ; Soz., *HE* 2, 1, 1 ; 2, 4, 7 ; Paul.Nol., *Ep.* 31.4 ; Hier., *Ep.* 58.

<sup>377</sup> Nous connaissons par exemple de Constantin quatre lettres adressées à des évêques de provinces ainsi qu'à leurs gouverneurs afin qu'ils exécutent de concert les programmes de constructions d'église. La plus fameuse est la lettre adressée à l'évêque Macaire de Jérusalem (Socr., *HE* 1, 9, 60-63 ; Théod., *HE* 1, 17, 5-6 ; Soz., *HE* 2, 2, 1). La construction du Martyrium semble avoir été confiée à Drakillianos, vicaire des préfets clarissimes, préfet du prétoire, et au gouverneur de la province. Pour la construction de la basilique de Tyr, Constantin a vraisemblablement sollicité l'évêque Paulinus (Eus.Caes., *HE* 10, 4, 1). À Zeuzius et dix autres évêques de Numidie, Constantin écrit vers 321 qu'il a donné des ordres par lettre au consularis de Numidie et au *rationalis* pour qu'ils se mettent à leur disposition pour l'édification de la nouvelle église de Constantine (Constantin, *Ep. ad Zeuzios et al.* (Optat.Milev., C. ZWISA, éd., Wien, 1893, app. X : pp. 213-216 : *In quo tamen loco sumptu fiscali basilicam erigi praecepi, ad consularem quoque scribi mandavi Numidiae, ut ipse in eiusdem ecclesiae fabricatione in omnibus sanctimoniam uestram iuuaret*). À Caecilianus de Carthage, Constantin précise qu'il faudra s'adresser au procureur Méralidès pour la construction d'églises (Eus.Caes., *HE* 10, 6). À Eusèbe, Constantin assure que les gouverneurs et préfets donneront les moyens nécessaires pour les églises. Selon les historiens ecclésiastiques, l'empereur aurait écrit à tous les gouverneurs de provinces afin qu'ils soutiennent les évêques, prêtres et diacres dans les restitutions et agrandissements d'églises (Eus.Caes., *VC* 2, 46 ; Socr., *HE* 1, 9, 46-49 ; Théod., *HE* 1, 15). Théodoret (*HE* 1, 2, 3) précise tout de même que les gouverneurs chrétiens sont désignés par Constantin lui-même. Enfin, Constantin ordonne aux évêques de solliciter le comte Akakios pour élever une église sur le lieu du Chêne de Mambré (Eus.Caes., *VC* 3, 52-53). À en croire les écrivains anciens, le programme édilitaire de Constantin aurait mobilisé l'État entier. Le *Liber Pontificalis* révèle de la même façon que Constantin aurait édifié les basiliques de Rome sur le conseil (*ex suggestu*) des papes Sylvestre et Marc.



nécessaires à cette fin (Rufin., *HE* 10, 38 ; Soz., *HE* 5, 22, 1-4 ; Socr., *HE* 3, 20, 4 ; Théod., *HE* 3, 20, 1). Cette inflexion politique a eu pour effet de priver les évêques de leur rôle d'interlocuteurs privilégiés du pouvoir dans l'édification des monuments dédiés au culte. Dans les provinces de l'Est, les évêques agissent comme porte-parole de leurs villes, participent aux ambassades, supervisent les constructions et les travaux ; ils sont parfois en charge de la construction des fortifications de la ville<sup>378</sup>. Cela explique que dans les *Histoires Ecclésiastiques* de Rufin et de Socrate, l'évêque Cyrille de Jérusalem entre en scène avant la construction du Temple, pour annoncer sa chute selon les Prophéties (Rufin., *HE* 10, 38 ; Socr., *HE* 3, 20, 7). Ils revendiquent, pour l'évêque, le pouvoir de délimiter l'espace sacré et d'appliquer à la géographie ecclésiastique le témoignage des Écritures. En aval, l'évêque doit être celui qui sait déterminer les dépenses justes et injustes, ce à quoi Julien fait barrage en dépensant dans la pierre pour combattre la vérité (Theod., *HE* 3, 20, 3).

En définitive, les enjeux des dépenses édilitaires de Julien excèdent la simple instrumentalisation des juifs pour persécuter les chrétiens de Jérusalem. Ce faisant, l'empereur confisque aux évêques leurs prérogatives dans l'édification des églises, leur rôle d'interlocuteurs privilégiés du prince et d'administrateurs locaux. Aussi la précision que donnent les historiens ecclésiastiques sur les dépenses impériales n'est-elle pas anodine.

### c) *L'ampleur de l'entreprise et l'ardeur collective des « impies »*

Grégoire, Jean et les historiens ecclésiastiques précisent tous avec quelle ardeur les juifs ont entrepris l'élévation du Temple pour créer chez leurs lecteurs et auditeurs, par la tension d'un ressort dramatique, un effet d'expectative qui ne sera comblé qu'avec l'apparition prodigieuse de la croix. Qui plus est, en décuplant le nombre des spectateurs de l'événement, ils s'assurent une large audience fictive, à même de témoigner de la puissance spectaculaire de la croix. Enfin, l'emphase sur le zèle démesuré des acteurs « impies » sert à justifier la gravité de leur châtement.

Grégoire et Sozomène consacrent quelques lignes à l'implication physique et matérielle des femmes dans l'élévation du Temple (*Or* 5, 4 ; *HE* 5, 22, 5-6). Elles-mêmes investies dans les activités de construction, elles auraient abandonné leurs parures pour financer le projet. Cette précision sur le travail féminin donne lieu à trois interprétations possibles. Tout d'abord, il est de tradition patristique que la femme soit la proie du malin dont

---

<sup>378</sup> RAPP, *Holy bishops in Late Antiquity*, 2005. Voir ce rôle étudié par LIZZI, *Il potere episcopale nell'Oriente Romano*, 1987.

l'agent est ici l'empereur lui-même<sup>379</sup>. D'un autre point de vue, ce passage peut être une mise en abyme de l'erreur. Abusées par Julien, les juives auraient fait preuve d'un zèle égalant celui des figures de la piété féminine qui se dessinent dans la littérature chrétienne du second IV<sup>e</sup> siècle<sup>380</sup>. Enfin, Grégoire implique le soutien matériel et physique des femmes alors qu'il est par ailleurs le seul auteur à ne pas faire mention du financement de Julien. Il suscite ainsi la compassion des lecteurs à l'égard d'un peuple faible, dupé par l'évergète impérial. Après les avoir manipulés, Julien absent, aurait laissé les juifs se damner. En tout état de cause, quelle que soit l'interprétation que l'on veuille donner à ce passage de Grégoire, il ressort que Julien est l'objet de la critique. De son côté, Rufin affirme que des juifs de toutes les provinces de l'Empire se sont impliqués dans le projet (*HE* 10, 38). Ce disant, il donne à l'événement une valeur œcuménique, alors qu'au temps de Julien, Jérusalem est une cité d'importance moyenne. Plus vindicatif, Socrate prétend que les juifs ont fait preuve d'arrogance vis-à-vis des chrétiens, tenant ainsi leur rôle de persécuteurs avec zèle (*HE*, 3, 20, 5). Après lui, Sozomène est le seul auteur à affirmer que les païens ont assisté les juifs dans leur projet, non par bienveillance, mais pour démentir les prédictions du Christ (*HE* 5, 25, 6). Théodoret ne prend pas de liberté par rapport à ses prédécesseurs ; il mentionne comme Rufin la venue des juifs du monde entier ainsi que leur implication matérielle et financière dans le projet (*HE* 3, 20, 2-3). Le soin donné par les auteurs chrétiens à la description des préparatifs révèle leur volonté de préparer le lecteur à la mise en échec spectaculaire de l'entreprise impie.

#### 1.4.2. Des plaies aux stigmates de la croix : destruction du Temple et baptême des impies

##### *a) Prodiges, châtements et accomplissement des Prophéties : la destruction du Temple*

Les sources dont nous disposons font état de phénomènes naturels qui ont suspendu d'emblée les travaux de déblaiement des fondations du Temple. Il est probable qu'il y ait eu un véritable bouleversement des éléments, en raison de la convergence des discours chrétiens et de celui d'Ammien qui lève *a priori* le soupçon d'invention. Cependant, dans les deux cas, le déchaînement des éléments, s'il en eût, est rapporté comme un signe divin. Le plus

---

<sup>379</sup> *Tu es diaboli ianua, tu es arboris illius resignatrix, tu es diuinae legis prima destertrix*, s'exclame Tertullien en s'adressant à la femme (Tert., *Cult.Fem.*1, 2, R. TURCAN, éd., Paris, SC173, 1971).

<sup>380</sup> S. ELM, « Gregory's Women: Creating a Philosopher's Family », dans J. BØRTNES - T. HÄGG, *Gregory of Nazianzus : Images and Reflections*, Oslo, 2006, pp. 171-191. Analysant une série de poèmes composée à Constantinople entre 381 et 389/390 dans le contexte des études de genre, l'auteure conclut que Grégoire voit son rôle sur sa congrégation comme celui d'un père et d'une mère ; p. 174 : la famille selon Grégoire est philosophique, impliquant une nouvelle masculinité et féminité. Pour lui, le modèle féminin est celui qui rejette les signes extérieurs de la beauté ; la femme se purifie, purifie son époux et sa famille.

vraisemblable est que la mort prématurée de Julien, la même année, ait précipité la suspension des travaux.

La dernière information que donne Ammien quant à l'édification du Temple concerne sa destruction. Il évoque des jaillissements de feu venus des fondations et l'acharnement de l'élément menant à l'abandon de l'entreprise (Amm., 23, 1, 3). On ne peut exclure une hypothèse qui n'a pas été explorée : celle qu'Ammien y voit un présage funeste<sup>381</sup>. De fait, l'arrêt brutal des travaux de déblaiement a été perçu comme un signe de désapprobation divine indépendamment des partis pris religieux. Pour les chrétiens, la conjoncture est favorable pour démontrer, dans une perspective apologétique l'accomplissement des prophéties. Les discours de Grégoire et des historiens ecclésiastiques sont en tous points comparables. Ils font état de deux prodiges successifs, d'abord un tremblement de terre, puis des jaillissements de feu venus des excavations. Grégoire est le premier à évoquer une tornade accompagnée d'un tremblement de terre (*Or.* 5, 4), puis la confusion générale et la tentative des constructeurs de se protéger dans le temple dont les portes se ferment « par une force invisible et cachée » (ἐκ τινοῦ ἀοράτου καὶ ἀφανοῦς δυνάμεως). Jean Chrysostome mentionne aussi le feu venu des fondations, mais affirme que la tentative d'élever à nouveau le Temple s'est arrêtée là<sup>382</sup>. Théodoret évoque à son tour le tremblement de terre et la violente tempête alors que les autres historiens ecclésiastiques mentionnent seulement le séisme (Théod., *HE* 3, 20, 5). Rufin parle en effet du tremblement de terre, mais selon lui, les juifs se sont précipités sous un portique pour y échapper, ce qui n'apparaît que dans son texte (*HE* 10, 38). Dans

---

<sup>381</sup> Il précise d'abord que Julien a mis son ardeur à multiplier les préparatifs de sa campagne « en prévenant avec une vigilance inquiète tous les hasards possibles » (Amm., 23, 1, 2). On remarquera en outre que le début du livre 23, dans lequel il évoque la reconstruction du Temple, est rythmé par nombre de signes de la mort imminente de Julien. Les décès de deux *comites* sont décrits par Ammien comme de funestes « présages » (23, 1, 5 : *omina*), des « signes mineurs » (23, 1, 7 : *minora signa*) interviennent alors que l'empereur entre en campagne contre les Perses : ainsi un tremblement de terre à Constantinople – autrement dit, un déchaînement des éléments comme à Jérusalem (Amm., 23, 3, 3). Enfin, en dehors de l'épisode du Temple, Ammien ne mentionne le feu ou les flammes dans leur connotation destructrice qu'une seule fois dans le Livre 23, au sujet de l'incendie du Temple romain d'Apollon pour lequel il ajoute : « C'est en ce lieu que Julien, au cours de son sommeil, eut l'esprit troublé par des songes, et commença de présager quelque funeste issue » (Amm., 23, 3, 3 : *Hic Iuliani quiescentis animus agitated insomnia euenturum triste aliquid praesagiebat*). Ammien a peut-être perçu la destruction du Temple de Jérusalem comme un funeste présage de la mort de l'empereur. L'intérêt de le démontrer pour la présente étude est de quitter la méthode consistant à mettre en vis-à-vis du discours d'Ammien les textes des chrétiens. Voir D. CONDUCHE, « Ammien Marcellin et la mort de Julien », *Latomus* 24-2, 1965, pp. 359-380 : 364-365, qui a recensé les présages annonçant le sort funeste de Julien. Mais il y voit la raison d'un complot ourdi par une aristocratie païenne désabusée par la politique religieuse de l'empereur Julien (pp. 371-372) ; voir aussi pour les présages funestes de Julien : M. MEULDER, « Julien l'Apostat contre les Parthes : un guerrier impie », *Byzantion* 61, 1991, p. 466 ; D. WOODS, « Notes And Discussions: Ammianus Marcellinus 21.6.3 : A Misunderstood Omen », *CPh* 99, 2004, pp. 163-168.

<sup>382</sup> Joh.Chrys., *Hom.Babyla* 119 ; après l'intervention d'un feu céleste, venu d'en haut, les juifs demandent à nouveau à Julien de les aider. Par crainte d'être aussi victime du feu céleste, celui-ci abandonne (5, 11-12). Dans son *Or.* 6, Jean affirme que les juifs ont tenté par trois fois de reconstruire le Temple, sous Hadrien, Constantin et Julien ; lors des deux premières tentatives, les soldats les en ont empêché, lors de la troisième ce furent les flammes.

l'ensemble, Socrate, Sozomène et Théodoret reproduisent les informations de Rufin : d'abord le tremblement de terre qui détruit jusqu'aux fondations du temple et les bâtiments environnants (Socr., *HE* 3, 20, 8-9 ; Soz., *HE* 5, 22, 7 ; Théod., *HE* 3, 20, 6). Comme l'a noté M. Girard (1991), le σεισμός signale traditionnellement un changement soudain et peut être le signe d'une théophanie ou d'un accès de colère d'un dieu ; dans ses connotations scripturaires, il renvoie à un quintuple contexte théologique : la création, la révélation, le salut, le jugement, et la venue de l'Esprit saint<sup>383</sup>. Aussi le séisme est-il à la fois un prodige de jugement, et une démonstration de la vérité des prophéties bibliques<sup>384</sup>.

Les sources sont encore unanimes sur l'intervention d'un deuxième prodige. Grégoire, Rufin, Socrate, Sozomène et Théodoret font état d'un feu venu du Temple lui-même, qui met fin définitivement aux travaux (Greg.Naz., *Or.* 5, 4 ; Rufin., *HE* 10, 40 ; Socr. *HE* 3, 20, 10-11 ; Soz., *HE* 5, 22, 11 ; Théod. *HE* 3, 20, 5). Alors que Grégoire y voit le renouvellement du châtement de Nadab et Abihu pour leur sacrifice impie, tel qu'il l'a déjà exposé dans le *Deuxième Discours sur le sacerdoce* composé en 362 (Greg.Naz., *Or.* 2, 93 ; *Lv.* 10, 1-2), Rufin insiste quant à lui sur la durée du prodige (*HE* 10, 40) et Socrate sur l'anéantissement des outils de travail (*HE* 3, 20, 10-11)<sup>385</sup>. Sozomène est le seul auteur à affirmer, au service de l'intrigue sans nul doute, que les juifs ont tenté avec obstination de se mettre à l'ouvrage une deuxième fois (*HE* 5, 22, 9-11). L'une des symboliques du feu dans la Bible est appliquée ici aux événements de l'histoire récente : le châtement igné. La punition des boules de feu est peut-être la réminiscence de l'une des plaies envoyées à l'Égypte à cause de Pharaon (*Ex* 9, 13-35). Il pourrait bien s'agir d'une allusion à Julien, assimilé par les chrétiens à Pharaon, dans sa volonté d'asservir le peuple juif à la pratique du sacrifice (*Ex* 8, 21-24)<sup>386</sup>. Mais le feu peut encore être interprété comme le signal du jugement final<sup>387</sup>.

Le tremblement de terre et le châtement par le feu ont une fonction eschatologique, qu'il s'agisse de la fin du Temple ou de la seconde venue du Christ, qui signifient la fin du

<sup>383</sup> M. GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, Paris, 1991, pp. 671-672 ; voir d'une façon générale pp. 671-685 pour la symbolique du séisme comme un nouveau départ.

<sup>384</sup> Dans le *Nouveau Testament*, le σεισμός, renvoie à trois temps clés dans la révélation de la divinité de Jésus : la tempête apaisée durant son Ministère, les séismes consécutifs à sa mort et ceux précédant la venue du Christ (*Mt* 13, 8 ; *Mt* 8, 24 ; 24, 7 ; 27, 4 ; *Lc* 21, 11). Les chrétiens ont exploité de manière apologétique ces phénomènes naturels. Leur conjonction à ce moment donné de la reconstruction du Temple rappelle encore ce qu'il advient, selon trois des Évangélistes, lorsque Jésus meurt sur la croix : l'obscurité de la 6<sup>e</sup> à la 9<sup>e</sup> heure, un tremblement de terre où les roches se fendent et le déchirement du rideau du Temple (*Mt* 27, 45-52 ; *Mt* 15, 38 ; *Lc* 23, 44-45). Dans l'Apocalypse, les tremblements de terre accompagnent les cycles de destructions qui précèdent la venue glorieuse du Christ (*Ap.* 6, 12 ; 8, 5 ; 11, 13 ; 11, 19 ; 16, 18).

<sup>385</sup> D.F. BUCK, « Socrates scholasticus on Julian the Apostate », *Byzantion* 73-1, 2003, pp. 301-318 : 313 : le récit de Socrate sur la tentative de restauration du temple de Jérusalem provient de Rufin., *HE* 10, 38-40, mais il y ajoute les détails sur les outils.

<sup>386</sup> Théod., *HE* 3, 20, 8 ; Eusèbe déjà compare Maxence à Pharaon périssant dans les flots face à Constantin (*HE* 9, 9, 5-8 ; *VC* 1, 38, 2) ; il est repris par Rufin (*HE* 9, 9).

<sup>387</sup> GIRARD, *Les symboles dans la Bible*, pp. 201-202 : « Toute mention du jugement final par le feu, dans l'Écriture, se rattache de près ou de loin à la théologie apocalyptique. C'est pourquoi, en termes stricts, on peut parler de feu purement divin comme point de destination final de toute l'histoire ».

judéisme. Les auteurs chrétiens montrent ainsi que la tentative de démentir la vérité des Prophéties est mise en échec par leur accomplissement. C'est cependant après le troisième miracle, par l'apparition miraculeuse de la croix, que l'identité de la divinité se fait connaître de façon explicite.

### *b) Staurophanies et stigmates de la croix*

Le dernier prodige dont les sources font état est l'apparition miraculeuse d'une croix qui couronne l'ensemble des miracles précédents. Grégoire voit dans le signe céleste d'une croix lumineuse une manifestation de la puissance de Dieu, une totalité signifiante, un nom et un trophée (*Or.* 5, 4). La croix lumineuse est le signe du Christ, pour son graphisme autant que pour sa lumière éclatante<sup>388</sup>. Cette totalité des signifiants renvoie à l'image de la croix dans le *labarum*, au nom du Christ et à l'instrument du supplice décrié par ceux qu'il appelle ici les « athées » (ἄθεος). La staurophanie de 363 récapitule l'ensemble des pouvoirs que Grégoire attribue à la croix dans ses écrits : ceux de chasser les démons, le mal, et les ennemis de Rome (*Or.* 2, 86 ; *Or.* 4, 55-56). Viennent ensuite, comme pour authentifier le miracle, les stigmates de la croix sur les habits des juifs (*Or.* 5, 7). Jean Chrysostome évoque dans plusieurs textes la destruction du Temple, mais ne mentionne l'apparition de la croix sur les vêtements des juifs que dans le *Commentaire sur le Psaume 110*, parmi les miracles universels connus de tous (*Exp.Ps.* 111 [110], *PG* 55, 285, 34-51) qui annoncent la ruine des empereurs impies<sup>389</sup>. Rufin, Socrate et Sozomène qui n'évoquent pas la croix cosmique, mais seulement la croix sur les vêtements, affirment que les incrédules ont vainement tenté de les effacer (Rufin., *HE* 10, 40 ; Socr., *HE* 3, 20, 14 ; Soz., *HE* 5, 22, 12) ; tandis que Théodoret, comme Grégoire, affirme qu'il y eut une double apparition de la croix, lumineuse dans le ciel, noire sur les hommes (Théod., *HE* 3, 20, 7). Cette apparition d'une croix qui se démultiplie massivement sur les individus à la manière d'une Pentecôte, signe l'abandon définitif des travaux. Plusieurs interprétations peuvent être avancées pour expliquer le sens des croix noires sur les vêtements des juifs. Nous savons que la croix lumineuse signifie depuis les *Actes de Jean* la révélation du Christ aux apôtres (*AcJn* 98) ; la couleur noire pourrait annoncer au contraire la damnation des incrédules. Elle renvoie peut être à la crucifixion du diable que l'on trouve dans la huitième homélie d'Origène sur Josué ; par sa propre mise en

---

<sup>388</sup> G. BADI, « La lumière, image de Dieu et nom de l'homme chez Grégoire de Nazianze », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 97, 2013, pp. 459-476, montre que chez Grégoire, le thème de la lumière est ambivalent (Dieu est une lumière positive et négative), tandis que le Fils est « photographie » de Dieu en ce sens qu'il est lumière né de la lumière.

<sup>389</sup> R.L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews*, Berkeley, 1983, pp. 130-132 et 141-145 : la destruction du temple prouve la puissance du Christ.

croix, le Christ a crucifié le diable lui-même<sup>390</sup>; les juifs marqués de la croix seraient crucifiés à leur tour. Une autre conjecture peut être faite à partir de la symbolique du vêtement. Dans l'*Ancien Testament*, le fait de revêtir un nouveau vêtement implique un changement d'état ou de fonction : le changement de vêtement est signalé dans plusieurs livres de la Bible pour l'investiture sacerdotale (*Nb* 20, 24-29 ; *Dt* 10, 6 ; *Ex* 39, 27 ; *Lv* 8, 1-8 ; 21, 10)<sup>391</sup>. Le vêtement est aussi la métaphore de la justice (*Jb* 29, 14) ; Paul dit lui-même « Vous avez revêtu le Christ » (*Ga* 3, 27) pour figurer l'adhésion au Christ et le renoncement à Satan ; le baptisé est amené à se dépouiller de ses vêtements pour se couvrir de blanc et de lumière et recevoir la croix<sup>392</sup>. Enfin, dans les écrits néo-testamentaires, Jésus porte des vêtements éblouissants, « signe de sa nature divine et annonce de son état de ressuscité<sup>393</sup> » (*Mc* 9, 3 ; *Mt* 17, 2 ; *Lc* 9, 29 et 32).

La staurophanie et les empreintes de la croix sur les vêtements des Hiérosolymitains peuvent donc récapituler plusieurs symboliques qui ne s'excluent pas les unes les autres : la puissance du Christ, la damnation des incrédules, la croix du baptême par le dépouillement de l'impiété. Cette dernière interprétation l'emporte si l'on considère la suite des événements relatés dans les *Histoires Ecclésiastiques* : l'adhésion des juifs au Christ.

### c) Châtiment et adhésion des juifs à la croix : perspective apologétique et retour de l'évêque

Il n'est plus à démontrer que la littérature des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles exalte les conversions spectaculaires<sup>394</sup>. Grégoire et les historiens ecclésiastiques rapportent qu'après la staurophanie de 363, les juifs ont adopté deux attitudes : la persistance dans l'incrédulité ou le baptême. L'opportunité de la conversion qui leur est donnée permet de réintroduire la figure salutaire de l'évêque.

Grégoire affirme d'abord, dans une perspective apologétique, que les témoins du miracle ont reconnu le Dieu des chrétiens et que certains ont immédiatement demandé le baptême (Greg.Naz., *Or.* 5, 7). Il précise en outre que les hommes ont été sauvés par la peur (φόβος). L'épreuve de la peur prend ici l'aspect d'un rite de passage d'un état à un

<sup>390</sup> Origène, *Homélie sur Josué* 8, 3-4, A. JAUBERT (trad.), Paris, SC71, 2000.

<sup>391</sup> G.-H. BAUDRY, *Le baptême et ses symboles, Aux sources du Salut*, Paris, 2001, pp. 90-122 : pour la symbolique du vêtement dans la Bible, les vêtements blancs et le baptême.

<sup>392</sup> BAUDRY, *Le baptême et ses symboles*, 2001, pp. 92-98.

<sup>393</sup> BAUDRY, *Le baptême et ses symboles*, 2001, p. 99.

<sup>394</sup> P.-L. MALOSSE, « Conversion et culture dans le monde grec du IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. », *Cahiers d'Études du Religieux. Recherches interdisciplinaires* 7, 2009, pp. 2-12. Sozomène affirme par exemple que beaucoup d'individus se convertissent à la suite de signes et de songes (*HE* 2, 5).

autre : celui d'incrédule à celui de baptisé. L'intensité de l'émotion que suscite le prodige est proportionnelle à la piété du destinataire<sup>395</sup>. De la même façon, dans son *HE*, Rufin affirme que tous étaient saisis « par une peur immense et par le trouble » (Rufin., *HE* 10, 40 : *pauore ingenti et trepidatione*). Socrate mentionne bien la très grande « crainte » des juifs (gr. φόβος) entre le deuxième et le troisième miracle, puis après l'apparition de la croix (*HE* 3, 20, 12-13), mais affirme que les juifs ont endurci leur cœur (*HE* 3, 20, 14-15). Plus optimiste, Sozomène prétend qu'une partie des juifs a rejoint l'Église (*HE* 5, 22, 13) ; Théodoret enfin, fait reconnaître le Dieu crucifié aux témoins du double miracle de la croix, mais Julien absent l'apprend et refuse de croire (*HE* 3, 20, 8).

D'une façon générale, il ressort de ces textes que l'intervention de la croix est une grâce pour qui adhère au Christ - autrement dit une incitation au baptême<sup>396</sup>. Le baptême hiérosolymitain est administré au milieu du IV<sup>e</sup> siècle par Cyrille de Jérusalem, que les historiens ecclésiastiques mentionnent dans le contexte de la reconstruction du Temple (Rufin., *HE* 10, 38 ; Socr., *HE* 3, 20, 7). Par conséquent, à un deuxième niveau de lecture des sources, plus politique, le triomphe de la croix consacre aussi le retour de l'évêque, privé par Julien de son *leadership* dans la cité.

#### 1.4.3. Détruire la synagogue, du symbole à la concrétisation : l'action solidaire du prince et de l'évêque

##### a) Grégoire, l'évêque et la vraie philosophie

Grégoire est l'auteur ecclésiastique le moins vindicatif à l'encontre des juifs dans son récit des événements de 363<sup>397</sup>. L'objet du *Discours 5 (Contre Julien)*, prolongement du

---

<sup>395</sup> Ces schémas émotifs trouvent une résonance biblique pour les chrétiens : ainsi la crainte d'Israël devant la théophanie du Sinaï (*Ex* 20, 18s), de Moïse devant le Buisson ardent (*Ex* 3,6) ou de Jacob devant sa vision nocturne (*Gn* 28,17). De la même façon, après que Jésus a maîtrisé les éléments, tous sont saisis d'une grande frayeur (*Mt* 4, 41) ; lorsque les femmes découvrent le Tombeau vide, avec crainte et avec une grande joie, elles courent porter la nouvelle aux disciples (*Mt* 28, 8) ; mais encore, la crainte s'empare de chacun, devant les prodiges et les miracles des apôtres (*Ac* 2, 43).

<sup>396</sup> A. NEYTON, *Le merveilleux religieux dans l'Antiquité*, Paris, 1991, p. 40. Le signe de croix est en effet dessiné sur le front par les chrétiens, dès leur plus tendre enfance, puis comme le sceau du baptême : Cyrill.Hier., *Cat.Myst.* 5, 8, 1-8 ; Aug., *Conf.* 1, 11, 17 ; Ambr., *Sacr.* 3, 8-10.

<sup>397</sup> Pour au moins deux raisons, Grégoire apparaît comme le moins antijudaïque des auteurs ici considérés. Tout d'abord, tel que l'a rappelé R. ZIADE, *Les martyrs Maccabées de l'histoire juive au culte chrétien, Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome*, Leiden, 2007, p. 153, le père de Grégoire a appartenu à la secte des hypsistariens, proche du judaïsme. Qui plus est, le *Discours 15* de Grégoire révèle qu'il voit dans l'image des martyrs juifs Maccabées une métaphore des chrétiens persécutés par Julien.

*Discours 4*, est de défendre pour seule vraie philosophie le christianisme nicéen. S. Elm (2012) voit dans le *Discours 5* un « second strike<sup>398</sup> » contre les païens, parce que le premier n'a pas enrayé les partisans de Julien, mais aussi un texte dirigé contre Valens qui arrive au pouvoir en tant qu'arien en 364. Aussi Grégoire cherche-t-il à montrer que la vraie philosophie n'est pas celle dont Julien se prévaut. Il s'adresse, comme l'avance S. Elm, aux païens, mais aussi aux ariens, qui partagent leur rejet de la divinité du Christ<sup>399</sup>.

À la suite des prodiges du Temple, Grégoire interroge les philosophes qui d'après lui n'en ont que l'habit :

« Que répondront à cela les sages de ce monde qui s'entourent d'une parure imposante, ceux qui traînent de larges barbes et qui arborent devant nous l'élégant manteau des philosophes ?<sup>400</sup> ».

À quels philosophes s'adresse-t-il ? Nous savons, notamment depuis les travaux de J. Bouffartigue (2004), que dans ses écrits contre les chrétiens, Julien s'est partiellement inspiré de la philosophie de Celse et de Porphyre, dans laquelle la critique du discours de l'adversaire est la base de la réfutation philosophique<sup>401</sup>. Julien ne réfute pas les apologistes ni les exégètes, mais les écrits de la Bible. Pour Grégoire, Julien est un faux philosophe, c'est à dire un adepte de l'astrologie, de la sorcellerie et de la magie<sup>402</sup>. Son goût du sacrifice et des sciences occultes l'a poussé jusqu'à l'échec total de toutes ses entreprises (Greg.Naz., *Or.* 5, 9). C'est aussi pour avoir tant sacrifié que Julien trouve la mort (*Or.* 5, 13). La comparaison est possible entre Julien et Grégoire pour leur conception de la vie philosophique. Julien perçoit la philosophie comme l'art des arts, la science des sciences et le moyen d'approcher le divin, en somme comme une gnose ; par ailleurs, Grégoire estime que le *Logos* s'est fait

<sup>398</sup> ELM, *Sons of Hellenism*, 2012, pp. 433-434.

<sup>399</sup> ELM, *Sons of Hellenism*, 2012, p. 4 : Grégoire est l'un des principaux architectes de l'orthodoxie néo-nicéenne, de sa formulation en faveur de la reconnaissance de la Trinité et de son unique essence (*homooousios*), professée en trois hypostases.

<sup>400</sup> Greg.Naz., *Or.* 5, 5 : Πρὸς ταῦτα τί φήσουσιν οἱ τοῦ αἰῶνος τούτου σοφοί, καὶ τὰ παρ' αὐτοῖς ἀποσεμνύνοντες οἱ τὰς βαθείας ὑπήνας ἔλκοντες, καὶ τὸ κομψὸν περισύροντες ἡμῖν τριβόνιον;

<sup>401</sup> J. BOUFFARTIGUE, « Philosophie et antichristianisme : l'empereur Julien », dans M. NARCY - É. REBILLARD (éds), *Hellénisme et Christianisme, Mythes, Imaginaires, Religions*, Villeneuve d'Ascq, 2004, pp. 111-131 : 124 et 127 : « La théologie philosophique de Julien est incompatible avec le christianisme et conclut à la fausseté de celui-ci ».

<sup>402</sup> BOUFFARTIGUE, *Philosophie et antichristianisme*, 2004, pp. 118-119 : pour Grégoire, Julien était déjà impie lorsqu'il a été initié à la philosophie, qui « a donc seulement conforté cette impiété, et ne l'a pas fait surgir » et encore, il ne s'agit de philosophie, mais d'astrologie et de magie. Socrate et Sozomène adoptent un schéma plus simple, tandis que Théodoret ne fait pas de lien explicite entre l'adhésion de Julien au paganisme et à la philosophie. BUCK, *Socrates scholasticus on Julian the Apostate*, 2003, p. 315 : Socrate complète le portrait de Julien « by destroying his character ». Ses vertus de culture et de clémence deviennent sous sa plume des défauts ; p. 316 : Socrate conclut contre Julien non en critiquant son *Contra Galileos*, mais en critiquant l'assertion de Libanios selon laquelle Julien a réfuté les saintes Écritures en respect de la divinité du Christ. Il cite la section 178 de l'*Epitaphios* dans son chapitre 23 pour critiquer les écrits de Julien, Libanios et Porphyre.



connaître par l'Incarnation ; en tant que création, il permet aux hommes d'approcher le divin à leur tour<sup>403</sup>. C'est enfin du *Logos* qu'il tient le don de pratiquer l'art des arts dans le ministère qui est le sien, celui de prêcher et d'écrire<sup>404</sup>. La vraie philosophie selon Grégoire ne saurait se limiter au cadre de la polémique anti-païenne. Il sollicite des arguments similaires pour discréditer Julien et les partisans d'Eunome qu'il voit comme hérétique<sup>405</sup>. Pour Grégoire, l'éloquence du sage n'est pas un accessoire qui sert l'expression des idées, mais un moyen propédeutique de poursuivre l'unité avec Dieu<sup>406</sup>. Celle-ci n'est possible que par la méditation de la croix et de la doctrine de l'identité humaine et divine du Christ<sup>407</sup>. De ce point de vue, les occurrences de la croix dans les deux discours *Contre Julien* promeuvent la divinité du Christ auprès des païens et des chrétiens ariens qui pourraient être assimilés aux juifs dans leur monothéisme strict. Rédigé vers 364-365, le *Discours 5* vise aussi Valens, qui pourrait, de la même façon que Julien, nier la divinité du Christ. C'est pourquoi, dans la suite de son discours, Grégoire fait référence à Constantin plutôt qu'à Constance qui s'est montré ouvertement favorable à l'arianisme :

« Néanmoins, pour notre part, nous pensons assez généralement à son père [celui de Constance], qui avait donné au christianisme le soutien du pouvoir royal et de son adhésion, qui lui avait laissé l'héritage de sa foi, et nous honorions comme elle le méritait la dépouille de celui qui avait régné avec justice sa vie durant et qui avait achevé saintement son existence en nous laissant le pouvoir<sup>408</sup> ».

Grégoire s'implique lui-même parmi ceux qui (« nous » : ἡμῖν) ont reçu le pouvoir de l'empereur. Peut-être pense-t-il aux évêques qui l'ont emporté sur les ariens au concile de

---

<sup>403</sup> CH.A. BEELEY, *Re-reading Gregory of Nazianzus. Essays on history, Theology, and culture*, Washington, 2012, p. 145.

<sup>404</sup> BEELEY, *Re-reading Gregory of Nazianzus*, 2012, pp. 145-146 : avec Libanios, Grégoire partage dans ses écrits autobiographiques, des détails et des thèmes sur leur place au sein de la famille, le don de soi comme un modèle de philosophie et de rhétorique, leur traitement des amis et des rivaux, leur vocation dès l'enfance, des dédications et supplications à la divinité.

<sup>405</sup> ELM, *Sons of Hellenism*, 2012, p. 11 ; B.E. DALEY, *Gregory of Nazianzus*, New York, 2006, pp. 41-42 : mais c'est une philosophie théologique qu'il sollicite contre Eunome.

<sup>406</sup> G.A. KENNEDY, *Classical Rhetoric and its christian and secular tradition, from Ancient to Modern times*, Chapel Hill, 1928 [rééd. 1999], p. 165.

<sup>407</sup> CH.A. BEELEY, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, Oxford, 2008, p. 138 : pour Grégoire, le « focus and climax » (le centre et le sommet) du rôle sotériologique du Christ réside dans sa mort sur la croix ; p. 139 : la véritable nature de la foi chrétienne est principalement de « voir Dieu crucifié » (*Or.* 43, 64 ; 45, 28-29) ; p. 226 : Grégoire insiste plus sur la centralité dans l'économie divine de la croix du Christ qu'Origène et Eusèbe de Césarée ; p. 272 : tout en insistant plus qu'Origène sur la croix, Grégoire partage et développe ses idées sur la croix ; HOFER, *Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus*, 2013, p. 131 : dans son 6<sup>e</sup> anathème (*Ep.* 101), Grégoire condamne comme meurtriers de Dieu ceux qui ne vénèrent pas le crucifié, parce qu'ils participent au péché de la crucifixion et n'en reçoivent pas le bienfait par la foi.

<sup>408</sup> *Greg.Naz., Or.* 5, 17 : Ἀλλ' οὖν ἡμεῖς, τὸ κοινότερον, τὸν τε πατέρα ἐννοοῦντες τὸν βαλόμενον τὴν κρηπίδα τῆς βασιλικῆς τῷ Χριστιανισμῷ δυναστείας καὶ πίστεως, καὶ τὸν εἰς αὐτὸν καταλθόντα κληρὸν τοῦ δόγματος, ἐγεραίρομεν τὰ εἰκότα τὸ σκῆνος τοῦ δικαίᾳ βασιλείᾳ συζήσαντος, καὶ τὸν βίον καταλύσαντος τῷ ὀσίῳ τέλει, καὶ τὸ κράτος ἡμῖν καταλείψαντος.

Nicée de 325. Grégoire s'implique encore (*Or.* 5, 23 : ἐμοὶ ; ἐγὼ) à travers le récit de l'enfance de Julien, qu'il a rencontré à Athènes lors de leurs études. Il met en avant ses propres qualités de philosophe et de prophète, qui savait à l'avance que l'Empire allait être gouverné par un impie. En fin de compte, le *Discours 5 (Contre Julien)* est un égo-discours qui sert à rehausser les qualités de Grégoire dans l'interprétation et la connaissance du divin<sup>409</sup>. Il revient ensuite à l'ensemble des accusations qu'il porte personnellement, en tant qu'adorateur du crucifié, contre l'empereur : les sacrifices, la magie, l'astrologie, l'usage pernicieux de la rhétorique, les oracles et l'abandon du vrai Dieu dans les combats<sup>410</sup>. Enfin, s'adressant à l'empereur au terme de son discours, Grégoire fait le vœu de répliquer à nouveau : « J'attends tes discours de sophiste couronné » (*Or.* 5, 30 : Δός μοι τοὺς λόγους σου τοὺς βασιλικούς τε καὶ σοφιστικούς). Que peut-il bien attendre d'un Julien mort depuis deux ans ? Il est vraisemblable que Grégoire prévienne plutôt les sophismes des ariens au service de Valens.

*b) Deux discours transversaux : la perspective homilétique (Jean Chrysostome)  
et la perspective politique (Ambroise de Milan)*

La renaissance arienne après la mort de Jovien et l'arrivée de Valens au pouvoir ont donné du répit aux populations juives orientales, en particulier dans la région d'Antioche qui est celle de Jean Chrysostome. Dès le I<sup>er</sup> siècle, les juifs ayant adhéré au christianisme ne favorisent pas la nette distinction avec leur religion d'origine. L'Église et la synagogue constituent deux unités connexes et la communauté d'Antioche demeure « judéo-chrétienne<sup>411</sup> ». Au IV<sup>e</sup> siècle, les audiens, schismatiques en partie établis près d'Antioche, à

---

<sup>409</sup> ELM, *Sons of Hellenism*, 2012, p. 12 : « Emperors reacted to what their advisors declared were correct deductions of the divine and its will, and their reaction, often expressed in edicts, affirmed the selected pronouncement as right (orthos) ». Les six premiers discours sont en dialogue avec les écrits de Julien : le débat tourne autour du vouloir divin ; p. 156 : Grégoire connaît le vouloir de la vraie divinité : « Therefore, only persons such as Gregory could guide (those who guided) the community of all (Romans) toward God and achieve salvation for themselves and for the oikoumene ».

<sup>410</sup> Greg.Naz., *Or.* 5, 25 ; T. HEGEDUS, *Early Christianity and Ancient Astrology*, New York, 2007 : l'auteur fait une large place au cas d'Augustin (pp. 43-84), mais montre de façon générale que l'accusation d'astrologie dépasse la polémique anti-païenne et intègre les charges contre l'hérésie (pp. 146-147).

<sup>411</sup> X. LEVIEILS, *Contra Christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)*, Berlin, 2007, pp. 53-54 ; puis, p. 74 : l'attrait du judaïsme est demeuré très fort à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle, mais ce n'était sans doute pas une spécificité de la cité. Il faut en outre ajouter que Jean Chrysostome ne parle pas de conversion au judaïsme, mais de comportements inappropriés au culte chrétien ; M. ZETTERHOLM, *The formation of christianity in Antioch. A sociological Approach to the separation between Judaism and Christianity*, London - New York, 2004 : l'analyse est focalisée sur les premiers siècles. L'idée principale de la publication de cette thèse est que la séparation entre le judaïsme et le christianisme n'est pas le fait de Paul, mais de Jean et que cette séparation est le fait des chrétiens. L'auteur pointe, pour notre étude, la

Chalcis et dans les alentours de Damas, refusent de se plier aux décisions de Nicée pour continuer de célébrer la Pâque avec les juifs<sup>412</sup>. L'homilétique de Jean est motivée par ces défections dans les rangs du christianisme, mais ne procède pas d'une idéologie antisémite<sup>413</sup>. C'est dans ce contexte de conquête du ralliement des chrétiens à l'Église que Jean évoque la destruction du Temple, et la croix y trouve une place éminente. Dans le cas de Jean, la figure de Julien est utilisée à des fins exemplaires. Le même projet anime Ambroise, s'adressant à Théodose au sujet de l'affaire de la synagogue de Kallinicon en 388. Dans les deux cas, l'évêque défend son *leadership* sur la cité : le premier par l'homélie dans la sphère civique, le second par l'épistolaire, dans la sphère impériale.

Dans l'*Homélie sur Babylas*, prononcée entre la fin 378 et l'automne 379, Jean rapporte les événements qui ont mené à la destruction du temple de Daphné (118), puis ceux qui sont survenus à Jérusalem dans des circonstances similaires (119). Il explique que la vie de Julien a été épargnée par la bienveillance du Christ dans l'impunité de ses actes impies et exalte, d'une façon générale, la supériorité de la religion chrétienne, les bienfaits de la pénitence, le culte des martyrs et l'action de Dieu dans la vie des empereurs<sup>414</sup>. Dix années plus tard, ce sont les chrétiens attirés par le judaïsme qui focalisent l'intérêt de l'homéliste<sup>415</sup>. Le fait est qu'au temps de Jean, la communauté juive d'Antioche atteint peut-être 65 000 habitants sur les 500 000 que pouvait compter la cité entière<sup>416</sup>. Il voit comme un mal les dérives de certains chrétiens qui participent aux fêtes juives et sa première homélie contre les juifs, prononcée dans la synagogue, est le premier acte de sa tentative de 'reclientélisation'

forte identité juive d'Antioche, dont certains habitants fréquentent la synagogue, mais croient au Christ Jésus. R.L. WILKEN, *John Chrysostom and the Jews*, Berkeley, 1983, pp. 58-60.

<sup>412</sup> LEVIEILS, *Contra Christianos*, 2007, pp. 72-73.

<sup>413</sup> L. BROTTIER, « Images de l'étranger chez un prédicateur du IV<sup>e</sup> siècle, Jean Chrysostome : idéalisation et diabolisation », dans B. LEMOINE (éd.), *Images de l'étranger, Actes du colloque de l'Université de Limoges (28-29 mars 2003)*, Limoges, 2006, pp. 317-332 : 329 : « Ce qui est sûr, c'est qu'il n'y a chez Jean Chrysostome aucune discrimination raciale » ; D. COTE, « Le problème de l'identité religieuse dans la Syrie du IV<sup>e</sup> siècle. Le cas des 'Pseudo-Clémentines' et de l'Adversus Judaeos' de saint Jean Chrysostome », dans S.C.MIMOUNI - B. POUADERON (éds), *La croisée des chemins revisitée : Quand l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées ?*, Actes du colloque de Tours (18-19 juin 2010), Paris, 2012, pp. 339-370 : l'auteur évoque bien la virulence des propos de Jean dans un contexte de « pluralisme religieux » et dans un « espace d'interaction religieuse », mais n'évoque pas la question d'un « antisémitisme ».

<sup>414</sup> Joh.Chrys., *Hom.Babyla*, SC362, pp. 41-49.

<sup>415</sup> I. SANDWELL, *Religious identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge, 2007, part. chap. 3 : Chrysostom and the construction of religious identities, pp. 63-90 : 69 : Jean insiste dans sa prédication sur la crucifixion et la résurrection, qui distinguent les chrétiens des juifs et des grecs (*Hom. 4, 5, In Ep. ad 1Cor*, PG 61, 33).

<sup>416</sup> Ces chiffres élevés sont avancés par C. KRAELING, « The Jewish Community at Antioch », *Journal of Biblical Literature* 51, 1932, pp. 130-160 : 136. Une évaluation moins haute est proposée par W.A. MEEKS - R. WILKEN, *Jews and Christians in Antioch in the First four centuries of the Common Era*, Missoula, 1978, p. 8 : entre 22 000 et 150 000 ; voir aussi E. SOLER, *Le sacré et le salut à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*, Paris, 2006, pp. 140-164.

des chrétiens<sup>417</sup>. Dans ses *Discours contre les Juifs* prononcés en 386 et à l'automne 387, Jean reproche aux chrétiens d'adorer le Christ et de célébrer les fêtes des juifs alors que ces derniers l'ont attaché à la croix (*C.Jud.* 1, 5, *PG* 48, 850, 26-30 : καὶ τοὺς προσκυνοῦντας τὸν ἐσταυρωμένον τοῖς ἐσταυρωκόσι συνεορτάζειν ;). Jean entreprend alors une diabolisation de la synagogue. Assimilée au temple de Sérapis ou à celui d'Apollon à Daphné, elle est un lieu d'impiété (gr. ἀσεβεία) habité par les démons (*PG* 48, 852, 11-17 : ὅπου δαίμονες οἰκοῦσιν), un lieu où la croix est renversée (ὅπου σταυρὸς ἐλάυνεται), où Dieu est méconnu, le Père ignoré et le fils outragé (ὅπου βλασφημεῖται Θεός, ὅπου Πατήρ ἀγνοεῖται, ὅπου Υἱὸς ὑβρίζειται). Dans le *Discours 5*, après avoir évoqué longuement la destruction du Temple, Jean conclut qu'il n'y a plus ni roi, ni sacrifice, ni sacerdoce chez les Juifs (*PG* 48, 904, 5-7 : Ἐνῆν μὲν οὖν μετὰ τούτων δεῖξαι πάλιν, ὅτι οὔτε θυσία, οὔτε ἱερωσύνη, οὔτε βασιλεὺς παρὰ Ἰουδαίοις ἔσται λοιπόν), avant d'inviter ses auditeurs à raffermir leur foi ainsi que celle des autres chrétiens attirés par le judaïsme<sup>418</sup>. Après avoir récapitulé les faits relatifs à la destruction du Temple dans le discours suivant (*Or.* 6, *PG* 48, 905, 39-44), Jean explique à ses auditeurs que la croix est le seul sacrifice qui a guéri les hommes. L'homilétique de Jean témoigne bien de la persistance de l'attrait des pratiques cultuelles anciennes parmi les chrétiens. Ses sermons visent une clientèle locale qui pourrait lui échapper ; il en va donc de l'autorité de l'Église sur l'église, face à la synagogue, dans le contexte de dépaganisation de l'époque théodosienne<sup>419</sup>.

Le cas d'Ambroise lui est comparable à une autre échelle. Comme l'a rappelé G. Nauroy (2001), le combat contre le juif n'est pas la préoccupation principale d'Ambroise qui s'intéresse d'avantage au païen et à l'hérétique<sup>420</sup>. Mais il fait sien la vexation de l'évêque de Kallinicon pour défendre la nécessité d'un soutien impérial exclusivement tourné vers l'Église. Ambroise ne cherche pas à asseoir la supériorité de l'évêque sur l'empereur. A *contrario*, il requiert l'immixtion impériale dans les conflits inter-communautaires, mais par un ralliement strict au pouvoir épiscopal. De fait, la législation constantinienne, restrictive au

<sup>417</sup> ZIADE, *Les martyrs Maccabées*, 2007, pp. 124-125.

<sup>418</sup> WILKEN, *John Chrysostom and the Jews*, 1983, pp. 124-127 et 138-148.

<sup>419</sup> J. W. DRIJVERS, « Transformation of a city. The christianization of Jerusalem in the fourth century », dans R. ALSTON - O.M. VAN NIJF - CH.G. WILLIAMSON, *Cults, creeds and identities in the greek city after the classical Age*, Leuven – Paris - Walpole, 2013, pp. 309-329 : 313 : « A visitor to many a city in the Roman Empire in the 380s CE would have been impressed by the many pagan temples and shrines still in existence and use. [...] Suppression of paganism, or Hellenism, by the imperial authorities was only actively and systematically started and sanctified at the end of the century during the reign of Theodosius I (379-395). As a consequence in the fifth and sixth centuries temples were abandoned, destroyed, used as quarries or converted into churches ».

<sup>420</sup> G. NAUROY, « Ambroise et la question juive à Milan à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Une nouvelle lecture de l'*Epistula* 74 (= 40) à Théodose », dans J.-M. POINSOTTE (éd.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV<sup>e</sup> siècle*, Rouen, 2001, pp. 37-59 : 37 : bien que 646 occurrences du terme *Iudaei* apparaissent dans son œuvre, Ambroise n'évoque les juifs que rarement dans une intention militante. Pour la structure de la lettre, voir pp. 46-50 ; voir aussi sur ce point : G. NAUROY, *Ambroise de Milan, Écriture et esthétique d'une exégèse pastorale*, Bern, 2003, chap. 4 : « Milan à la fin du IV<sup>e</sup> siècle », pp. 217-246.

sujet des juifs, est réactivée et confirmée à l'époque de Théodose, mais dans le but premier de veiller à la protection des chrétiens et de favoriser l'ordre public<sup>421</sup>. Toutefois, la chancellerie impériale, dans un souci d'ordre public, adopte une attitude partagée en protégeant aussi les juifs des abus dont ils peuvent être les victimes de la part des chrétiens<sup>422</sup>. C'est dans ce contexte qu'Ambroise rédige sa *Lettre 40* à Théodose, pour prévenir la menace d'un désaveu du pouvoir central à l'encontre d'un évêque. Ambroise écrit cette lettre en 388, alors que l'empereur a ordonné la reconstruction de la synagogue de Kallinicon aux frais de l'évêque et des chrétiens de la cité, qui venaient de la détruire. Il cherche à démontrer que ce serait une impiété similaire à celle de Julien voulant restaurer le temple de Jérusalem. Ambroise justifie tout d'abord son intervention auprès de l'empereur comme une mesure de nécessité qui n'est pas de son fait, mais de celui de sa fonction (Ambr., *Ep.* 40, 2-4). Il met l'empereur dans des dispositions d'écoute qui révèlent que sa requête d'évêque à empereur (sacerdotale/impériale) n'est pas personnelle, mais politique<sup>423</sup>. Il soutient tout de même à Théodose que c'est Dieu qui serait offensé par une telle mesure. Imposer à l'évêque de Kallinicon de rebâtir la synagogue serait une apostasie qui ferait de Théodose un persécuteur (Ambr., *Ep.* 40, 6) ; il lui demande donc de renoncer à cette demande auprès de l'évêque, afin d'éviter de commettre une impiété :

« Tu auras, Empereur, un comte apostat et tu lui confieras les étendards victorieux, ce *labarum* qui est sanctifié par le nom du Christ, à un homme qui veut renouveler la synagogue qui ne connaît pas le Christ ? Ordonne de porter le *labarum* dans la synagogue, nous verrons s'ils ne résisteront pas<sup>424</sup> ».

---

<sup>421</sup> C. NEMO-PEKELMAN, « Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ? », dans M.-F. BASLEZ (éd.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 2014, pp. 139-162 : 144-146 : l'édit du 18 octobre 329 prohibe le passage de chrétiens au judaïsme sous peine de poursuites criminelles (inspiré d'un ecclésiastique, selon l'auteure). La loi est appliquée au moins par un juge comme en témoigne une constitution du 3 juillet 352 ; interdiction d'acquérir des esclaves chrétiens pour les juifs (inspiration chrétienne) du 13 août 339 et réitérée à l'époque théodosienne (*CTh* 16, 8, 4) ; p. 146 : incrimination par la chancellerie de Théodose le 14 mars 388 : interdiction de mariages mixtes. Le destinataire de la loi est le préfet du prétoire Maternus Kynegios, « un orthodoxe de la plus stricte observance ».

<sup>422</sup> NEMO-PEKELMAN, *Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ?*, 2014, pp. 150-152, pointe le fait que les législateurs, bien que chrétiens, ont veillé à éviter les abus dans les dénonciations d'apostasie ; p. 152 : « il ne pouvait exposer ses citoyens à des risques judiciaires et fiscaux illimités sans risquer de compromettre la légitimité de son action et l'image d'un pouvoir fort épris de justice ». C'est pourquoi, les plaintes de juifs abusés pouvaient être entendues.

<sup>423</sup> F. HEIM, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris, 1992, p. 143, remarque qu'Ambroise qualifie le ministère épiscopal d'*officium* ou de *munus* dans la lettre 40. Il conclut de son analyse de la lettre : « il continue à servir les intérêts romains d'une autre manière » et « ce rôle n'a jamais été officiel : à chaque incursion dans le domaine politique, Ambroise justifie sa démarche, et il se réfère, non à une position officiellement reconnue de ministre, mais à sa qualité de prêtre et d'évêque ».

<sup>424</sup> Ambr., *Ep.* 40, 9 : *Habebis, imperator, comitem praeuaricatore, et huic uexilla committes uictricia, huic labarum, hoc est, Christi sacratum nomine, qui synagogam instauret, quae Christum nesciat ? Iube labarum synagogae inferri, uideamus si non resistunt.*

Ambroise concède à l'empereur que sa mesure émane d'une volonté de « faire respecter la discipline » (*Ep.* 40,11 : *disciplinae te ratio*), mais cette noble cause demeure selon lui, inférieure à celle de la religion (*causa religionis*). Aussi Ambroise conclut-il qu'« il faut que l'exercice du pouvoir cède à la dévotion » (*cedat oportet censura deuotioni*) après avoir clairement dit que ces deux paradigmes étaient confondus dans le *labarum*. Pour dissuader Théodose de soutenir ce qu'il considère comme une apostasie, Ambroise sollicite la mémoire de la destruction du Temple sous Julien :

« N'as-Tu pas entendu, Empereur, que parce que Julien avait donné l'ordre de restaurer le temple de Jérusalem, ceux qui le nettoyaient furent consumés par un feu divin ? Ne prends-Tu pas garde à ce que cela ne se reproduise ? À plus forte raison, il n'aurait pas fallu que tu ordonnes ce que Julien ordonna !<sup>425</sup> »

Ambroise rappelle ensuite que les chrétiens ont été les victimes de crimes impunis par les autorités : les incendies des résidences de l'évêque Nectaire de Constantinople et des préfets de Rome, les destructions de basiliques sous Julien (*Ep.* 40, 21). Ambroise réunit les évêques et les préfets pour persuader Théodose que les crimes contre les ministres du Christ sont aussi des crimes contre l'État. Il incite Théodose à réunir les évêques et à les consulter comme de véritables fonctionnaires religieux (Ambr., *Ep.* 40, 27). Il s'agit peut-être d'une requête destinée à compenser une mesure favorable au clergé juif, émise un an plus tôt et dont Ambroise aurait eu connaissance. En effet, le clergé juif obtient les mêmes privilèges que le clergé chrétien en 387<sup>426</sup>. Ces concessions faites aux juifs révèlent qu'il a pu y avoir des rivalités locales entre juifs et païens dans le contexte d'éradication du paganisme. En effet au cours du IV<sup>e</sup> siècle, outre leurs privilèges, les évêques participent à la vie civique en acquérant une influence considérable dans les affaires des cités selon les circonstances locales. Même s'ils ne sont pas membres de la curie de la ville, les évêques participent à des activités publiques urbaines en relation avec les élites locales<sup>427</sup>. Il n'est donc pas question de polémique antijuive chez Ambroise. Les enjeux dépassent le cadre d'un conflit de confessions et intéressent la liberté d'action de l'évêque dans l'espace civique. Dans l'envoi final de sa lettre, Ambroise menace de porter en chaire - et en sermon - ce qui pourrait rester une admonition civile et privée :

« Maintenant, Empereur, je te demande de ne pas me recevoir avec mépris, alors que je m'inquiète pour toi et pour moi. En effet, la voix d'un saint a dit : 'Qu'ai-je fait pour voir l'affliction de mon peuple ? (*IMachab.* 2,7) pour que j'encoure l'offense de

---

<sup>425</sup> Ambr., *Ep.* 40, 12 : *Non audisti, imperator, quia cum iussisset Iulianus reparari templum Hierosolymis, diuino, qui faciebant repurgium, igne flagrarunt ? Non caues ne etiam nunc fiat ? Adeo a te non fuit iubendum, ut Iulianus hoc iusserit !*

<sup>426</sup> En 404 ces droits sont réitérés (*CTh* 16, 8, 15). Voir S. MORLET, « L'antijudaïsme chrétien au IV<sup>e</sup> siècle. À propos de quelques idées reçues », dans BASLEZ, *Chrétiens persécuteurs*, 2014, pp. 163-188 : 174.

<sup>427</sup> É. REBILLARD - C. SOTINEL, (éds), *L'évêque dans la cité de IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle. Image et autorité*, Rome, 1998.

Dieu ? J'ai certainement fait ce qui pouvait être le plus convenable pour T'honorer, pour que Tu m'entendes au Palais plutôt que de rendre nécessaire de m'entendre dans l'église<sup>428</sup> ».

Ambroise menacerait-il Théodose de troubler l'ordre civil pour être entendu ? Il manifeste là deux degrés possibles dans la relation empereur-évêque : le premier, préférable, est que le Palais écoute l'évêque et donne suite à ses conseils ; le second, une extrémité nécessaire si le premier échoue, est que l'évêque sermonne le Palais dans un sermon à l'église, devant les fidèles. En tout état de cause, le discours d'Ambroise apparaît comme une pression qui confine au chantage. L'empereur a fait marche arrière dans sa décision de faire payer la reconstruction de la synagogue par l'évêque de Kallinicon. Mais la requête d'Ambroise est finalement restée lettre morte si l'on considère la législation qui lui succède. L'édit du 29 septembre 393 annule les interdictions faites localement aux juifs de se réunir (*CTh* 16, 8, 9) ; adressé par Théodose à Addeus, qui était un correspondant de Libanios, il interdit aux chrétiens de détruire et de piller les synagogues<sup>429</sup>. On peut voir dans cet édit, proclamé cinq ans après l'affaire de Kallinicon, « une revanche différée de Théodose<sup>430</sup> » (B. Lançon, 2014). C. Nemo-Peckelman (2014) juge quant à elle que cette mesure a été prise dans le contexte du conflit mené par Théodose contre Eugène<sup>431</sup>. Dans les deux cas, Théodose a fait fi de la requête d'Ambroise, mais *a posteriori*. Du reste, peu de temps après, Honorius interdit de violer, détruire ou occuper les synagogues (*CTh* 16, 8, 20). Aussi l'influence d'Ambroise, s'il en eut, est restée limitée aux événements de 388. Différentes lois le confirment en 397 (*CTh* 16, 8, 12), puis en 412 (*CTh* 16, 8, 21) et en 423 (*CTh* 16, 8, 25), qui condamnent ceux qui lèsent ou persécutent les juifs (*laesione persecutione*). Qui plus est, S. Morlet (2014) estime que les ambiguïtés de la législation, qui sont aussi lexicales, ne procèdent pas nécessairement de l'intervention de clercs dans la rédaction des lois : le IV<sup>e</sup> siècle n'est pas «

---

<sup>428</sup> Ambr., *Ep.* 40, 33 : *Nunc te, Imperator, rogo, ut non aspernanter acceperis me et pro te et pro me timentem ; sancti enim uox est : Ut quid factus sum uidere contritionem populi mei, ut offensam incurram Dei ? Ego certe quod honorificentius fieri potuit, feci ; ut me magis audires in regia, ne, si necesse esset, audires in Ecclesia.*

<sup>429</sup> MORLET, *L'antijudaïsme chrétien au IV<sup>e</sup> siècle*, 2014, p. 174 : la loi de 393 (*CTh* 16, 8, 9) qui affirme la licéité du judaïsme et interdit aux chrétiens au nom de leur religion de commettre des illégalités sur la synagogue ; voir également B. LANÇON, *Théodose*, Paris, 2014, pp. 189-192 (l'affaire de Kallinikon/Callinicum) et pp. 247-249 (Théodose et le judaïsme) ; E. WATTS, « Libanius' Pro Templis and the art of seeing Syria through rhetoric », dans C. NOCE - M. PAMPALONI - C. TAVOLIERI (éds), *Le vie del sapere in ambito siro-mesopotamico dal III al IX secolo, Atti del convegno internazionale tenuto a Roma (12-13 maggio 2011)*, Roma, 2013, pp. 105-114 : 113 : en 388, le patriarche Gamaliel a écrit à Libanios pour lui relater la destruction de la synagogue de Kallinicon et pour lui demander s'il a été approché par un parti ou l'autre (*Ep.* 914, 1-2). Libanios lui répond que non mais qu'en cas de demande, il prendrait le parti des juifs (*Ep.* 914, 2) ; pour l'auteur, il est éloigné des « corridors of power » de la province et n'a pas la possibilité d'aider le patriarche. Néanmoins, en 393, c'est un ami de Libanios, également païen, Addeus, le *comes Orientis*, qui est le destinataire de l'édit du 29 septembre.

<sup>430</sup> LANÇON, *Théodose*, 2014, p. 190.

<sup>431</sup> NEMO-PEKELMAN, *Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ?*, 2014, pp. 153-154 : la fermeture des temples païens par Théodose avait peut-être donné aux chrétiens radicaux l'espoir d'une attitude similaire contre le judaïsme.

le grand siècle antijuif de l'Antiquité », dit-il, et les propos les plus virulents sont en fait moins dirigés contre les juifs que contre les judaïsants, dans un antijudaïsme « à usage interne<sup>432</sup> ».

*c) Les historiens ecclésiastiques et l'antijudaïsme sous Théodose II*

Les historiens ecclésiastiques manifestent un certain 'antijudaïsme' dans leur description des événements de 363. Doit-on y voir le reflet d'une politique ecclésiastique ou d'une politique impériale ? Pour P. Lanfranchi (2014) : « les destructions [de synagogues] commencent à devenir fréquentes au début du V<sup>e</sup> siècle, dans les contextes où l'on constate un vide du pouvoir et une crise de l'autorité impériale, dont l'autorité ecclésiastique va profiter<sup>433</sup> ». Les discours et les faits reflèteraient donc une situation de faiblesse du pouvoir central, en raison de l'ambiguïté du législateur impérial. Mais peut-on parler d'un vide du pouvoir dans l'Empire oriental des Théodose ? Les accommodements pragmatiques des empereurs-législateurs chrétiens pouvaient être ressentis par les chrétiens les plus radicaux comme une hésitation qui ne fait pas justice aux chrétiens. L'angle de vue n'est pas le même : tandis que l'empereur chrétien règne sur tous les Romains, dont bon nombre ne sont pas chrétiens, l'évêque aspire à le voir privilégier les chrétiens au détriment des autres.

Dans la communauté d'Aquilée, pour laquelle écrit Rufin, la population juive est assez importante pour être dotée certainement d'un gérousiarque et peut-être d'une synagogue, quoique l'archéologie n'ait pas permis d'en attester l'existence<sup>434</sup>. Chromace, à la commande duquel Rufin rédige l'*HE*, est lui-même investi dans la polémique anti-judaïque<sup>435</sup>. Lecteur d'Origène, qui voyait la destruction de la Jérusalem juive comme le châtement nécessaire des

---

<sup>432</sup> MORLET, *L'antijudaïsme chrétien au IV<sup>e</sup> siècle*, 2014, pp.178-179. Du reste, l'auteur montre que l'intolérance au judaïsme naît chez les païens, qui perçoivent les juifs comme des misanthropes, puis chez les chrétiens dès la séparation, donc dès le I<sup>er</sup> siècle.

<sup>433</sup> P. LANFRANCHI, « Des paroles aux actes. La destruction des synagogues et leur transformation en églises », dans BASLEZ, *Chrétiens persécuteurs*, 2014, pp. 311-335 : 328.

<sup>434</sup> F. THELAMON, « Les vaines illusions des juifs incrédules selon Chromace et Rufin d'Aquilée », dans J.-M. POINSOTTE (éd.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV<sup>e</sup> siècle*, Rouen, 2001, pp. 97-114 : 98 ; C. SOTINEL, *Identité civique et christianisme. Aquilée du III<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Rome, 2005 ; « L'évêque chrétien devant la diversité religieuse de la cité : Chromace et Aquilée », dans P.F. BEATRICE - A. PERSIC (éds), *Chromatius of Aquileia and his Age*, Turnhout, 2011, pp. 163-176 ; M. HUMPHRIES, *Communités of the blessed : Social Environment and Religious Change in Northern Italy, AD 200-400*, Oxford, 1999.

<sup>435</sup> Selon le décompte de F. Thelamon (2001), celle-ci est présente dans vingt-trois des quarante-et-un de ses sermons, qui placent les Juifs incrédules sur le même plan que les ariens et les philosophes païens (THELAMON, *Les vaines illusions*, 2001, p. 99).



déicides (*Contre Celse* 4, 22), Rufin partage cette conviction ; on trouve dans son *HE* les passages d'Eusèbe traitant des malheurs des juifs<sup>436</sup>.

Néanmoins, le plus vindicatif des auteurs ecclésiastiques à l'encontre des juifs est Socrate. Il en fait mention pour pointer leur résistance au baptême, leur hypocrisie et leurs actes de persécution. Dans le Livre 7 qui traite des événements de son temps, Socrate rapporte qu'un juif paralytique de Constantinople, ayant sollicité les prières et la médecine juives, n'a été guéri que par le baptême auprès de l'évêque Atticus (*HE* 7, 4). Il ajoute que cette guérison est due à la « puissance du Christ » (*HE* 7,5 : τοῦ Χριστοῦ δύναμις) mais précise que, si de nombreux païens (Ἕλληνες πολλοί) ont adhéré au baptême à la suite de cet événement, « même les signes qui avaient eu lieu ne faisaient pas venir les juifs bien qu'ils recherchent des signes » (*HE* 7, 5 : Ἰουδαίους δὲ, καίπερ 'σημεῖα ζητοῦντας,' οὐδὲ τὰ γινόμενα σημεῖα προσηγάγετο). Socrate est encore le seul des historiens ecclésiastiques à faire état des événements relatifs à la destruction de la synagogue et du quartier juif d'Alexandrie en 414 (*HE* 7, 13)<sup>437</sup>. Tels que Socrate les rapporte, les événements d'Alexandrie donnent l'impression d'un « conflit très rude entre deux communautés religieuses [...] que les autorités impériales n'arrivent pas à endiguer<sup>438</sup> » (Lanfranchi, 2014). Il est peu probable que Socrate ait été témoin de telles destructions, bien qu'il en fût le contemporain. Il a vraisemblablement reçu l'information du juif alexandrin Adamantius, qui a trouvé refuge auprès de l'évêque Atticus à Constantinople (Socrate le cite en *HE* 7, 13, 17)<sup>439</sup>. Il rapporte encore l'un des méfaits les plus cruels des juifs de la région d'Antioche de Syrie, qui auraient été sévèrement punis par les autorités en 423<sup>440</sup>. Les juifs s'y seraient moqué de la croix et des chrétiens, jusqu'à crucifier un enfant<sup>441</sup>. Le fait aurait été porté à la connaissance des autorités, qui auraient ordonné de châtier les coupables (*HE* 7, 16, 5). Ces faits se sont vraisemblablement produits, si l'on en juge d'après la loi du 29 mai 408, qui accuse les juifs

---

<sup>436</sup> THELAMON, *Les vaines illusions*, 2001, p.100 ; Eus.Caes., *HE* 1, 1 ; 3, 7, 1 ; la destruction du Temple en 70 est déjà perçue comme un châtement signalant l'impiété des Juifs par Justin, Tertullien ou Eusèbe de Césarée (Tert., *Nat.* 13, 4 ; *Adv.Mar.* 3, 23, 3 ; Justin, *Dial.* 16, 12 ; 52, 4 ; Origène, *Contr.Celse* 4, 22 ; Eus.Caes., *HE* 1, 1, 2 ; 2, 6, 8 ; 3, 6, 28).

<sup>437</sup> O. IRSHAI, « Christian Historiographer's Reflections on Jewish-Christian Violence in Fifth-Century », dans DOHRMANN - YOSHIKO REED, *Jews, Christians, and the Roman Empire*, 2013, pp.137-153 : 139 : la plupart du temps, les communautés religieuses n'ont pas d'intérêt à s'affronter, mais dans les moments de confrontation, les plus engagés sont extrêmes. L'auteur montre bien que la perception des événements de 414 relatés par Socrate sont gouvernés par le cadre législatif.

<sup>438</sup> LANFRANCHI, *Des paroles aux actes*, 2014, p. 312.

<sup>439</sup> LANFRANCHI, *Des paroles aux actes*, 2014, p. 316.

<sup>440</sup> ZIADE, *Les martyrs Maccabées*, 2007, p. 134 : les juifs bénéficient d'un contexte plutôt prospère depuis Julien dans toute la Syrie, notamment grâce à la politique non-offensive des Valentinieniens, de Théodose et d'Arcadius.

<sup>441</sup> Socr., *HE* 7, 16, 3 : « en se moquant de la croix et de ceux qui mettent leur espérance dans le crucifié » : γελῶντές τε τὸν σταυρὸν καὶ τοὺς ἐπιηλικότας ἐπὶ τῷ Ἐσταυρωμένῳ, ; 7, 16, 4 : « S'étant saisis d'un petit enfant chrétien, ils le lièrent à une croix et l'y suspendirent » : Παιδίον Χριστιανὸν συλλαβόμενοι σταυρῶ προσδήσαντες ἀπεκρέμασαν·

d'avoir parodié la croix lors de la fête de Pourim (*CTh* 16, 8, 18)<sup>442</sup>. Pour Socrate, il est du devoir des autorités de réprimer le judaïsme, afin de prévenir les conflits meurtriers entre les communautés. Enfin dans le même livre, Socrate fait encore démonstration de l'hypocrisie des juifs en donnant l'exemple d'un candidat au baptême par cupidité, démasqué par l'évêque novatien Paul grâce à la puissance de Dieu (*HE*, 7, 17). Cette fois Socrate voit d'un œil positif l'action solidaire de l'évêque novatien et des autorités pour enrayer le judaïsme. Mais il cherche peut-être ici à bien marquer l'impiété du judaïsme pour valoriser l'évêque schismatique des novatiens dont il est sympathisant. De fait, le législateur impérial assimile le traitement des juifs à celui des hérétiques ariens, novatiens et sabbatiens<sup>443</sup>. En dehors de ce cas, Socrate n'est pas plus favorable aux violences exercées contre les juifs qu'aux adeptes de la religion d'Abraham. Il semble prôner une prise en main plus ferme des autorités centrales pour une installation pacifique du christianisme dans la cité. De fait, la synagogue n'a pas été systématiquement muée en église, même s'il est certain que les lieux de culte ont joué un rôle capital dans les conflits, et ce malgré la législation entravant le développement de la synagogue sous Théodose II<sup>444</sup>. En effet, deux lois de 423 (des 15 février et 8 juin) interdisent de réaliser des travaux d'agrandissement des synagogues (*CTh* 16, 8, 25 et 27). Puis, la nouvelle du 31 janvier 438 donne aux églises les synagogues confisquées pour vacance. Le discours de Socrate témoigne bien d'une ambiguïté de la législation qui, à la fois encourage et frustre les chrétiens à s'appropriier les synagogues. On peut penser que cette 'schizophrénie' juridique émane à la fois d'une volonté des autorités de conserver un *statu quo* de modération, de maintenir l'ordre public et de répondre en donnant tout de même l'avantage aux chrétiens<sup>445</sup>. Mais n'était-ce pas déjà le propre de la législation constantinienne, dont l'esprit pragmatique serait en butte, à partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, à une impatience catholique d'hégémonie, impatience parfois véhiculée par des évêques ?

Sozomène, bien que lecteur de Socrate, reconnaît, comme Eusèbe de Césarée, la paternité juive du christianisme. Il est, par exemple, de ceux qui voient le sacrifice d'Isaac comme une préfiguration de la croix<sup>446</sup>. Il cite nommément l'historien Flavius Josèphe

---

<sup>442</sup> MORLET, *L'antijudaïsme chrétien au IV<sup>e</sup> siècle*, 2014, pp. 186-187 : des juifs d'Alexandrie auraient crucifié une statue du Christ (Agapius, *Chron.* 8, PO 8, 408) ; D.W. CHAPMAN, *Ancient Jewish and Christian Perceptions of Crucifixion*, Tübingen, 2008, pp. 237-241.

<sup>443</sup> NEMO-PEKELMAN, *Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ?*, 2014, pp. 156-157 : même traitement que les hérétiques, ariens et partisans d'Aèce en 381, novatiens et sabbatiens en 428 (*CTh* 16, 5, 8 et 5, 65).

<sup>444</sup> LANFRANCHI, *Des paroles aux actes*, 2014, p. 313 ; NEMO-PEKELMAN, *Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ?*, 2014, p. 156 : les moyens légaux pour entraver le développement des synagogues viennent de l'édit de Théodose II du 20 octobre 415 (*CTh* 16, 8, 22) adressé à l'*archisynagogus* et fonctionnaire romain Gamaliel sur le régime des biens vacants, qui interdit aussi la construction de nouvelles synagogues.

<sup>445</sup> NEMO-PEKELMAN, *Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ?*, 2014, p. 158 : les dégradations statutaires sont tardives : la première interdiction collective date du 10 mars 418 (*CTh* 16, 8, 24) et vient d'Occident (interdiction aux juifs d'entrer dans la fonction publique). Mais la loi demeure prudente et ne destitue pas ceux qui sont déjà en place.

<sup>446</sup> Soz., *HE* 1, 1, 2 : « Isaac son fils a reçu l'honneur d'imiter le sacrifice de la croix, puisqu'il fut conduit lié à l'autel par son père, en la façon dont il se fit aussi la passion du Christ, comme le rapportent ceux qui

comme « témoin de la vérité sur le Christ » (*HE* 1, 1, 5 : μάρτυς τῆς περὶ τοῦ Χριστοῦ ἀληθείας) et précise que l'historien juif a eu connaissance de la condamnation de Jésus à la croix (τῷ σταυρῷ καταδικασθῆναι). Sozomène ne voit pas non plus la proximité entre juifs et chrétiens comme un mal. *A contrario*, il n'hésite pas à mentionner les émulations positives entre les Romains des deux religions. C'est le cas, lorsqu'il rapporte au Livre 2 qu'un juif a peut-être participé à la découverte du Golgotha à Jérusalem sous Constantin (*HE* 2, 1, 4). Néanmoins, il mentionne leur jalousie face à la christianisation des Perses (*HE* 2, 9, 1).

Enfin, Théodoret se trouve confronté à la fréquentation juive dans la région d'Antioche comme Jean Chrysostome, mais le contenu de sa polémique anti-juive ne semble pas découler d'une lutte d'influences locale. Il pointe les souillures des juifs dans le sacrifice et l'idolâtrie et justifie aussi contre eux le fondement de la théologie trinitaire. La fonction exacte de la polémique anti-juive reste difficile à déterminer chez lui, mais elle pourrait s'expliquer par les divisions entre les Églises et les dépositions des évêques qui ont profité aux juifs et aux païens<sup>447</sup>. Du reste, ce n'est pas dans son *HE* que cet aspect de son apologétique est le plus remarquable. C'est une Jérusalem chrétienne qu'il évoque dans ses écrits. Dans la *Thérapeutique*, composée dans les années 420, il mentionne la destruction de la ville par l'empereur Hadrien, mais comme une vaine tentative de faire abandonner le christianisme aux chrétiens (*Thér.* 9, 22). Des années plus tard, dans les *Commentaires sur Daniel*, œuvre apologétique adressée aux juifs composée un an avant ou après le concile d'Éphèse<sup>448</sup>, il affirme que dès la crucifixion du Seigneur, Jérusalem nouerait une nouvelle alliance avec Dieu (*PG* 81,1484, 24).

La mesure avec laquelle Sozomène et Théodoret évoquent les juifs dans l'*HE* montre que l'antijudaïsme est pragmatique et non inhérent au christianisme. De fait, la licéité du judaïsme a été sans cesse réaffirmée par le législateur impérial jusqu'à Théodose II. Mais comme l'a noté C. Nemo-Peckelman : « cette sévérité moindre ne fut pas le résultat d'une politique délibérée du pouvoir. Elle s'analyse plutôt comme le résultat de victoires politico-judiciaires, ponctuelles mais répétées, obtenues par les juifs eux-mêmes, qui surent utiliser au mieux les voies de droit, profiter des circonstances du moment et du soutien d'alliés puissants<sup>449</sup> ». La contestation de la licéité du judaïsme est traitée dans les textes à la lumière

---

connaissent bien les saintes Écritures » : Ἰσαὰκ δὲ ὁ τούτου παῖς τῇ μνήσει τετίμηται τῆς ἐπὶ τοῦ σταυροῦ θυσίας, δέσμιος παρὰ τοῦ πατρὸς τῷ βωμῷ προσαχθεῖς, ἧ συνέβη καὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ γενέσθαι πάθος, ὡς φασιν οἱ τὰς ἱερὰς ἀκριβοῦντες γραφάς.

<sup>447</sup> J.-N. GUINOT, *L'exégèse de Théodoret de Cyr*, Paris, 1995, pp. 484-522.

<sup>448</sup> R.C. HILL (trad. angl.), Theodoret of Cyrus, *Commentary of Daniel*, Atlanta, 2006, p. xiii.

<sup>449</sup> NEMO-PEKELMAN, *Le législateur chrétien a-t-il persécuté les juifs ?*, 2014, p. 161. Sur ce point voir par exemple : C. NEMO-PEKELMAN, « Pouvoir et réseaux des juges juifs dans les provinces orientales de l'Empire romain. À propos de la constitution XVI, 8, 9 du Code Théodosien (17 avril 392) », dans A. BODIN - T. MOREAU (éds), *Réseaux sociaux et contraintes dans l'Antiquité Tardive. Actes de la journée d'études, à l'Université de Paris-Ouest-Nanterre-La Défense (27 juin 2013)*, *RET*, Suppl. 2, 2014, pp. 289-306 : 301 : « L'intervention d'un réseau de soutien dans le processus décisionnel ainsi que le poids de considérations de pure politique paraissent être confirmés par le fait que, sur le fond, la victoire des primats et des patriarches

de la théologie et des faits historiques pour compenser une politique impériale jugée défailante pour les intérêts des chrétiens. De la même façon, S. Morlet analyse les textes des chrétiens avec modération. Selon lui, l'antijudaïsme n'est pas un antisémitisme et le fanatisme juif ou antijuif n'est qu'un aspect des conflits de communautés<sup>450</sup>. De la même façon, comme P. Lanfranchi l'a signalé, les destructions de synagogues ne sont pas isolées : elles vont de pair avec les attaques menées contre les lieux de cultes païens et ceux qui sont fréquentés par les hérétiques<sup>451</sup>. L'auteur parle ainsi de « théologie de la substitution<sup>452</sup> ». Encore faut-il préciser que ces destructions ne procédaient pas de l'autorité impériale, mais de l'activisme de certaines communautés chrétiennes, soucieuses de planter la croix là où le *labarum* ne l'était pas et promptes à surinterpréter des édits. Ainsi s'éclairent les enjeux de l'association 'empereur – croix' dans les textes chrétiens de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle. Ni au temps d'Ambroise, ni au temps de Socrate, la chancellerie impériale n'a été encline à soumettre la loi aux *desiderata* épiscopaux<sup>453</sup>. Les attentes déçues ou désavouées des chrétiens peuvent expliquer les cas de violences locales.

Dans les sources des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, l'échec de la reconstruction du Temple apparaît comme un événement historique à usages multiples. L'association conflictuelle entre l'empereur, les juifs et la croix donne une structure argumentaire solide, qui transcende les genres littéraires et les générations d'auteurs. Mais la manipulation de la mémoire dépasse le cadre d'une polémique anti-juive stéréotypée. Au lendemain de la mort de Julien, le débat intéresse encore la critique des pratiques culturelles que l'empereur a réintroduites aux dépens du christianisme - le sacrifice et la divination. Les enjeux divergent avec l'accession de Valens en 364 et la politique de dépaganisation entreprise par Théodose au début des années 390.

Les divisions entre les Églises et les dépositions d'évêques dans le contexte des crises doctrinales ont pu faire naître des déceptions parmi les fidèles qui se sont tournés alors vers

---

reposait sur des bases juridiques fragiles » et p. 303 : « L'examen de l'affaire fait en effet apparaître des personnages puissants - le gouverneur de province et son entourage, des dignitaires de la chancellerie et du consistoire - aux différentes étapes de l'instruction du dossier » ; en amont, voir l'étude citée par C. Nemo-Pekelman, pp. 291-292 : H. LAPIN, *Rabbis as Romans. The Rabbinic Movement in Palestine, 100-400 CE*, Oxford, 2012, pp. 113-125 : les rabbins forment une élite urbaine exerçant leur influence « sur les populations juives de Judée et de Galilée des villes de Tibériade, Sepporis, Lydda (Lod) et Césarée, jouant en ces lieux le rôle de patrons tout comme celui de chefs rituels, d'enseignants de la Loi et de juges dans des litiges de plus en plus importants et variés ».

<sup>450</sup> MORLET, *L'antijudaïsme chrétien au IV<sup>e</sup> siècle*, 2014, pp. 187-188.

<sup>451</sup> LANFRANCHI, *Des paroles aux actes*, 2014, pp. 329-330.

<sup>452</sup> LANFRANCHI, *Des paroles aux actes*, 2014, p. 334.

<sup>453</sup> Pour les sources, voir LANFRANCHI, *Des paroles aux actes*, 2014, pp. 316-327 : les données concernant le règne de Théodose II sont ensuite plus tardives (Zonaras, *Chronique d'Édesse*, sources hagiographiques etc.). Celles-ci ont en commun d'appuyer le rôle de l'évêque comme instigateur localement, rôle qui apparaît dans les invectives homilétiques antérieures.

des personnalités religieuses familières de la cité. Il est devenu nécessaire de faire valoir l'épiscopat sur un rabbinisme ancien et puissant qui a pu profiter des instabilités de l'Église et d'un pouvoir impérial soucieux de *tranquillitas publica*. Qui plus est, la défense du trinitarisme a pu s'apparenter à une nouvelle forme de polythéisme dont les chrétiens ont du se défendre devant les hérétiques et les chrétiens proches du judaïsme. Si la théologie est peut-être restée un 'débat d'intellectuels', elle n'en a pas moins eu ses effets locaux, même s'il reste difficile de savoir ce qui l'a emporté entre le fait local et le fait universel. Par ailleurs, les conversions au christianisme, encouragées par la politique religieuse des Valentinieniens et des Théodosiens, ont pu comporter le risque de contaminations et de concurrences entre les lieux de cultes. Dans ce contexte, la dépaganismation a peut-être profité au judaïsme. D'où la nécessité de parer à ces indéfinitions et en marquant de nettes frontières entre les religions pour contenir les contaminations et les défections. Cela explique le recours aux associations 'empereur-croix' à la fois dans les textes adressés aux empereurs et ceux destinés à un rayonnement local ou régional, pour obtenir une inflexion des cadres normatifs et des mentalités. La stabilité du discours dans le temps montre toutefois que le législateur s'est montré moins poreux aux discours persuasifs que la population locale, encouragée alors à des actes de violences dans les cas de frustrations non-résolues.

En tout état de cause, dès la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle, les associations 'empereur païen-croix' ne sont plus sollicitées pour persuader du risque d'un retour au paganisme. Elles préviennent celui d'une dérive du christianisme vers une grande indéfinition qui pourraient conduire les empereurs à se comporter, tel Julien, en persécuteurs de chrétiens. D'où la nécessité de diaboliser l'adversaire, ici au moyen de la croix, pour dessiner des frontières strictes entre le licite et l'illicite.

## **Conclusion**

Dans le contexte du démantèlement de la tétrarchie au début du IV<sup>e</sup> siècle, la licéité accordée au christianisme modifie durablement le discours des chrétiens de l'Antiquité tardive. Les empereurs Maxence, Constantin et Licinius favorisent alors une idéologie pacifique du pouvoir dont le christianisme est le bénéficiaire. De ce fait, les chrétiens trouvent dans le pouvoir impérial un interlocuteur qu'ils sollicitent de façon croissante au cours des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Cependant, l'égalité de droit acquise au début du IV<sup>e</sup> siècle ne résout pas les points de discordes entre les chrétiens et les païens sur leurs cultes respectifs. Pour les adeptes du Christ, il faut alors démontrer que le christianisme peut s'intégrer aux cadres fonctionnels de l'empire romain et assumer la fonction de religion civique et œcuménique. Dans leurs

textes, les chrétiens jouent des coudes pour déloger les tenants du paganisme dont l'autorité repose sur l'ancienneté et le soutien du pouvoir central.

À cette fin, les premières occurrences d'associations 'empereur-croix' servent à justifier la nécessité d'abandonner les anciens cultes au profit du christianisme. Les heurts se font en premier lieu sur la permanence de pratiques culturelles concurrentielles autorisées et/ou pratiquées par le pouvoir impérial, au moins jusqu'à la mort de Julien - le sacrifice, les oracles, l'interprétation des signes etc. Parce qu'elle récapitule la Passion, la Résurrection et la victoire éternelle, la croix sert alors de motif littéraire pour abolir les sacrifices et la divination traditionnelle. Le prince est systématiquement confronté au signe et au symbole lorsque la pratique du pouvoir implique la permanence et le renouvellement de rituels concurrençant ceux du christianisme (l'adoration des idoles, les sacrifices, le culte impérial, le *donatium*). Par conséquent, l'accusation de tyrannie n'est pas une fin, mais un moyen de désigner des adversaires que le destinataire ne parvient pas à identifier. Ce sont les devins, les haruspices, les mystagogues, les magiciens, les astrologues et les philosophes, qui font la tyrannie et la désolation. Aussi, dès la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, les associations entre l'empereur païen et la croix réagissent au va-et-vient du pouvoir central à l'endroit des cultes traditionnels.

Les chrétiens plaident pour une politique de fermeté que les Valentiniens et les Théodosiens ont choisi d'appliquer dans le deuxième IV<sup>e</sup> siècle. Cette seconde période, dite de 'dépaganisation' n'a pas nécessairement profité à un christianisme hétérogène qui a pu subir localement des défections ou des contaminations. De ce fait, dans les textes postérieurs aux faits relatés, les associations 'empereur-croix' intègrent des critiques à usage interne au christianisme. Elles deviennent des stratégies de diabolisation pour exclure des catégories de chrétiens qui freinent l'établissement d'une religion catholique, solide et homogène : les hérétiques, les apostats et les judaïsants. Par conséquent, les associations 'empereur-croix' sont aussi des stratégies d'inter-reconnaissance par exclusion d'adversaires communs.

Toutefois, l'activité homilétique, les *Histoires* et les échanges avec le pouvoir central révèlent l'incapacité de l'Église à se définir de façon autonome et l'exigence de fixer des limites dans les mentalités et les cadres normatifs. Les rares cas de violences inter-communautaires qui apparaissent dans les textes du premier V<sup>e</sup> siècle donnent à penser que les mentalités fléchissent plus précocement que le législateur, qui conserve son indépendance politique. La chancellerie répond vraisemblablement à des requêtes spontanées, locales et hétéroclites, à condition que l'État en retire des avantages. Du reste, il n'est pas dans l'intérêt des autorités centrales de quitter toutes les formes de cultes traditionnels car elles peuvent servir le pouvoir civil et maintenir une cohésion sociale. Cela étant, des associations uniquement conflictuelles entre le prince et la croix auraient peut-être été insuffisantes pour convaincre le pouvoir central qu'un christianisme catholique pouvait servir pleinement l'idéologie du pouvoir impérial. Cela explique l'équilibre entre dissuasion et séduction que

l'on distingue dans les textes à travers des associations 'empereur-croix' conflictuelles et d'autres non-conflictuelles, dont l'analyse fait suite au présent chapitre.

## Chapitre 2

### L'empereur et l'Église :

### Du bon usage de la croix

« Et le Christ régit partout le monde entier par la croix<sup>454</sup> »

« Vainc par ceci » (Eus.Caes., VC 1, 28, 2 : ἐν τούτῳ νικά). Tels sont les mots accompagnant la croix, que Constantin (306-337) aurait distingués dans le ciel avant d'affronter Maxence au Pont Milvius en 312. Dans le présent chapitre, les associations 'empereur-croix' donnent la centralité aux empereurs 'chrétiens' : Constantin, Constant (337-350), Constance II (337-361), Théodose (379-395) et Stilicon (?-408). Le discours sur la tyrannie des empereurs 'païens persécuteurs' trouve son corollaire dans la promotion de son modèle antithétique, celui du bon empereur chrétien, au service de la vraie divinité, par le truchement d'intermédiaires compétents, les chrétiens. Les associations 'empereur-croix' examinées dans le présent chapitre ne sont pas conflictuelles, mais vertueuses. En vis-à-vis du modèle de l'empereur 'païen', servi par des médiateurs fallacieux, répond celui de l'empereur 'chrétien', récompensé par la croix des égards qu'il manifeste auprès des chrétiens. Par conséquent, c'est encore la piété qui détermine l'accès à et le maintient à l'office impérial. L'économie de la piété impériale ne signifie pas la reconnaissance d'un Dieu unique et vrai, mais s'exprime par le détour des intermédiaires, qui assurent la rupture de charge dans la communication avec le divin. Elle se trouve donc, par transitivité, canalisée vers les intercesseurs, initiateurs et médiateurs, qui en rendent compte devant la divinité.

Trois générations d'auteurs sont réunies dans le présent chapitre. La première, ayant vécu sous le principat de Constantin et de ses fils est représentée par le rhéteur Lactance (240/260-ap.325), l'évêque Eusèbe de Césarée (c. 265-340), le préfet Publius Optatianus Porfyrius (préfet de 329-333), l'astronome Firmicus Maternus (03.) et l'évêque Cyrille de Jérusalem (c. 315-387). Une deuxième génération d'auteurs, ayant connu le principat de Jovien, des Valentiniens et de Théodose I<sup>er</sup> est représentée par les évêques Damase (c. 304-384), Jean-Chrysostome (c. 350-407), Ambroise de Milan (374-397), le poète Prudence (348-c. 404/410), les presbytres Rufin (345-410) et Orose (c. 375/380- ap.417/418) et les évêques Paulin de Nole (409-431) et Maxime de Turin (c. 305- 408/423). Enfin, la troisième génération d'auteurs, les historiens ecclésiastiques de l'Orient théodosien, est

---

<sup>454</sup> Sed., *Carm.Pasch.* 5, 195 : *Et cruce complexum Christus regit undique mundum.* (cinquième *Carmen Paschale*, composé à la fin du IV<sup>e</sup> ou au début du V<sup>e</sup> siècle pour Théodose et ses fils).



représentée par Socrate (380 - 440) Sozomène (c. 375-450), Philostorge (c. 368-439) et l'évêque Théodoret de Cyr (c. 393-460).

À des degrés divers, les auteurs ici considérés associent l'empereur et la croix dans sa signification prodigiale - la croix en songe ou la croix cosmique (i.e. staurophanie), le *labarum* (un étendard cruciforme ou un *uexillum* montrant la croix) - et dans son acception iconique et inanimée (sur la monnaie, le casque, les armes, les diadèmes, la peinture et la sculpture). Le principat de Constantin, ses victoires et les faveurs concédées aux ecclésiastiques, sont perçus comme une libération et une opportunité de donner aux chrétiens les capacités de se développer l'Église dans les structures civique et étatique romaines<sup>455</sup>. Dans les textes datant du IV<sup>e</sup> siècle, la croix glorieuse, prodigiale et triomphale, scelle au succès de l'empereur, celui de l'Église ; dans ceux du V<sup>e</sup> siècle, celui de l'Église théodosienne, unie dans une orthodoxie définie par les conciles de Nicée-Constantinople (325-381)<sup>456</sup>. Cela étant, on observe tout de même un délitement et une altération des

---

<sup>455</sup> Pour Lactance, le principat de Constantin signifie le retour de la justice (*ID* 1, 1, 13 : *cum euersam sublatamque iustitiam reducens*), l'abolition de la tyrannie et de l'impiété (*DMP* 1, 3 : *qui tyrannorum nefaria et cruenta imperia resciderunt impiorum conspiratione*). Il voit dans son principat un « règne salutaire » (*ID* 1, 1, 13 : *salutarem principatum*), récompensé de Dieu par sa longévité et son hérité (Lact., *ID* 1, 1, 14) ; en février 313, Constantin et son collègue Licinius se rencontrent à Milan et se partagent l'Empire après la chute de Maxence. À cette occasion, les deux empereurs rédigent une lettre au gouverneur d'Asie, retenue improprement sous le nom d'« édit de Milan » qui donne aux chrétiens la liberté du culte. Voir, par exemple : T. CHRISTENSEN, « The so-called Edict of Milan », *Classica et Medievalia* 35, 1984, pp. 129-175 ; pour Sulpice Sévère (363-420), trois-quarts de siècle plus tard, le monde a été libéré des persécutions sous le « premier empereur chrétien » : *Constantius (sic) [...] qui Primus omnium Romanorum principum christianus fuit* (Sulp. Sev., *Chron.* 2, 33, 1, G. DE SENNEVILLE-GRAVE (trad.), Paris, SC 441, 1999), précise-t-il. Il signifie par-là, à l'instar de Lactance, que le temps constantinien est celui d'une fin, celle du temps noir des persécutions. Constantin serait donc le premier par qui la fin des malheurs arrive. De ce point de vue, son adhésion au christianisme se mesure par contraste avec ses prédécesseurs et ses contemporains persécuteurs ; J. BRYCE, « Lactantius' *De Aue Phoenixe* and the religious Policy of Constantine the Great », *SP* 19, 1989, pp. 13-19 ; c'est d'abord de ce point de vue qu'Eusèbe présente à son tour Constantin dans l'*HE*, les panégyriques prononcés en 335-336 et la *VC*. Constantin y est qualifié d'« empereur aimé de Dieu » (*HE* 10, 8, 16 : τοῦ θεοφιλοῦς βασιλέως ; *Laud.* 1, 6 : ὁ τῷ θεῷ φίλος βασιλεὺς ; *VC* 1, 11, 1 : τὸν θεοφιλεῖ βίον ; 1, 22, 2 : εὐσεβοῦς καὶ φιλοθέου τρόπου). Eusèbe est celui qui érige Constantin en modèle impérial de piété. Dans la *VC* 1, 3, 4, il dit ainsi : « ... Constantin qui, seul de tous ceux qui ont jamais dirigé l'Empire romain, est devenu l'ami du Dieu souverain, a été proposé à tous comme l'exemple éclatant d'une vie conforme à la piété » : ... καθ' ὃν Κωνσταντῖνος θεῷ τῷ παμβασιλεῖ μόνος τῶν πρόποτε τῆς Ῥωμαίων ἀρχῆς καθηγησαμένων γεγωνῶς φίλος, ἐναργὲς ἅπασιν ἀνθρώποις παράδειγμα θεοσεβοῦς κατέστη βίου ; Porphyrius félicite à son tour l'empereur qu'il célèbre pour sa « piété sereine » (*Carm.* 3, *PL* 19 : n°5, v. 11 : *pietate serena*). Aussi le premier empereur favorisant le christianisme officiellement est-il aussi, dès son vivant, érigé en modèle de piété politique pour l'Empire.

<sup>456</sup> Rufin qualifie Constantin de « très religieux empereur » (*HE* 9, 9 : *religiosissimus imperator*) ; Socrate, prenant ses distances avec Eusèbe (Socr., *HE* 1, 2), le dit « bien disposé envers le christianisme » et agissant « en tout comme un chrétien » (*HE* 1, 1 : τὰ τοῦ Χριστοῦ φρονῶν/ πάντα ὡς Χριστιανὸς ἐπραττεν) ; Sozomène, qui est attaché au rôle apostolique du prince, voit sa piété dans les actes de gratitude rendus à l'égard de la religion chrétienne - ainsi dit-il : « Vainqueur dans toutes les guerres qui eurent lieu sous son règne, comme pour ne pas être en reste avec le Christ, il le remerciait par son zèle pour notre religion, exhortant ses sujets à ne la pratiquer qu'elle seule et à la tenir pour salutaire » (Soz., *HE* 1, 8, 9 : κρατήσας δὲ πάντων τῶν ἐπ' αὐτοῦ συμβάντων πολέμων καθάπερ ἀντιφιλοτιμούμενος τὸν Χριστὸν ἡμεῖβετο τῇ περὶ τὴν θρησκείαν σπουδῇ, ταύτην μόνην πρεσβεύειν καὶ σωτήριον ἡγεῖσθαι τοὺς ἀρχομένους προτρέπων) ; Théodoret voit enfin la piété de Constantin, « empereur digne de toute louange » (*HE* 1, 1, 2 : ὁ πανεύφημος βασιλεὺς), comme une cause divine et non humaine ; F. THELAMON, « Construction de l'image idéale du souverain chrétien au cours du IV<sup>e</sup> siècle » : 1<sup>ère</sup>

associations entre l'empereur et la croix glorieuse dans les textes, dès le IV<sup>e</sup> siècle, alors que la numismatique des Valentiniens montre une inflation de la croix victorieuse. Cela tient aux instabilités politico-militaires, ainsi qu'aux engagements inégaux du pouvoir dans le soutien aux chrétiens divisés. La rhétorique de la victoire n'est plus pertinente pour soutenir la nécessité d'une médiation ecclésiastique entre un prince faillible et la divinité du Christ, elle-même contestée par les 'hérétiques'. La majesté impériale, définie par la croix, est alors relativisée par la croix elle-même, une tangente désacralisée, qui aboutit à un autre triomphe, celui de l'humilité. L'enjeu est de prévenir le risque d'un culte impérial ou d'une divinisation chrétienne qui verraient les honneurs dûs au Christ adressés au prince et, par surcroît rendraient caduque ou imparfaite la médiation ecclésiastique. Parallèlement, à une autre échelle, locale-régionale, dans leur création poétique, homilétique ou architecturale, les fonctionnaires laïques et ecclésiastiques s'approprient la croix glorieuse de la propagande impériale pour faire reconnaître, par mimétisme, leur propre souveraineté. La finalité est l'assise locale de leur autorité, mais ils participent à l'installation durable d'une idéologie chrétienne et héréditaire de la transmission du pouvoir et en révèlent l'efficacité.

L'analyse des associations entre l'empereur 'chrétien' et la croix révèle que dans la poursuite d'une autorité, laïque ou ecclésiastique, les chrétiens ont servi la propagande impériale en exaltant l'idéologie d'un pouvoir monarchique, divin et héréditaire<sup>457</sup>. Malgré les tentatives de relativiser et de conditionner la sacralisation de l'office impérial, le pouvoir central a gagné le soutien des chrétiens par des manifestations de loyauté, des admonitions ou des doléances. Les contre-parties requises par l'Église en sa faveur, tantôt satisfaites, tantôt désavouées, témoignent de l'indépendance et du pragmatisme de l'État romain.

---

partie : « Constantin “ l'empereur cher à Dieu ” », *Saint-Maur Lettre*, année 3, n° 9, mai 2010, pp. 13-19 ; 2<sup>e</sup> partie : « Théodose, “ un chrétien revêtu de la pourpre ” », *ibid.*, 10, juin 2010, pp. 11-16 ; « L'empereur idéal d'après l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin d'Aquilée », *SP* 10-1, 1970, pp. 310-314 ; CHESNUT, *The first christian histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, 1976, pp.167-242; S.N.C. LIEU - D. MONSERRAT (dir.), *Constantine, historiography and legend*, London-New-York, 1998.

<sup>457</sup> Sur la définition des termes de « propagande » et d'« idéologie » pour l'Antiquité, voir P. VEYNE, *Le pain et le cirque*, Paris, 1976, pp. 661-664 ; R. SYME, *The augustan Aristocracy*, Oxford, 1986, p. 439, cité par P. Veyne ; R.M. FRANKS, « The Dynasty of Constantine. Down to 363 », dans N. Lenski (dir.), *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, Cambridge, 2006, pp. 91-107 : 95-96 : Constantin réemploie les termes de répartition de la tétarchie, mais substitue à un modèle par le mérite un modèle dynastique.

## 2.1. Songes et staurophanies : médiation chrétienne et initiation à la vraie foi

Dans les textes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, les premières associations entre un empereur 'chrétien' et la croix sont des visions oniriques et cosmiques du signe. Elles se rattachent à des événements-clé de l'histoire politico-militaire des Constantinides : la bataille dite du Pont Milvius en 312, qui oppose Constantin (306-337) à Maxence, puis celle de Mursa en 351, qui voit s'affronter Constance (337-360) et l'usurpateur Magnence. Les visions constantiniennes sont d'abord attestées dans le *De mortibus persecutorum* (DMP, v.314-315) de Lactance, qui compose dans le même temps ses *Institutiones Divines* (ID entre 308 et 311, complétées vers 324), puis dans deux œuvres d'Eusèbe de Césarée, les *Louanges de Constantin* (*Triakontaétérikos logos*) prononcées en 336 à Constantinople pour les Tricennales de l'empereur, et la *Vita Constantini* composée après la mort de Constantin (337- 340)<sup>458</sup>. Dix ans plus tard, l'évêque Cyrille de Jérusalem (c.315-387) fait mention d'une staurophanie hiérosolymitaine dans une lettre adressée à Constance<sup>459</sup>. Un demi-siècle plus tard, Rufin d'Aquilée (345-410) est le premier auteur latin à rendre compte des visions impériales de 312 d'après la tradition eusébiennne. Après lui, les historiens ecclésiastiques, Socrate de Constantinople (c.380-v.440), Sozomène (c.375-450) et Philostorge (c.368-439), mentionnent les songes et staurophanies qui se sont produits sous Constantin et Constance<sup>460</sup>.

À un premier niveau de lecture, les songes et les staurophanies sont procuratifs. Ils apportent à l'empereur, qui en est destinataire, la promesse de la victoire sur la tyrannie. À un deuxième niveau, les apparitions de la croix, et les inflexions religieuses qui en procèdent, occupent une fonction analogue à celle du rituel baptismal. De ce point de vue, elles engagent les interprétations et les enseignements des ecclésiastiques pour l'édification morale et politique du bon prince. Dans le premier tiers du IV<sup>e</sup> siècle, le rhéteur Lactance plaide pour l'exclusion des oracles et devins de l'entourage impérial<sup>461</sup>, l'évêque Eusèbe pour leur substitution par des ecclésiastiques<sup>462</sup>.

<sup>458</sup> P. MARAVAL, *Eusèbe de Césarée. La théologie politique de l'empire chrétien. Louanges de Constantin (Triakontaétérikos)*, Paris, 2001; Eus.Caes., *Laud.*, I.A. HEIKEL (éd.), Eusebius Werke 1, Leipzig, GCS 7, 1902.

<sup>459</sup> Cette lettre est éditée par E. BIHAIN, « L'Épître de Cyrille de Jérusalem à Constance sur la vision de la Croix (BHG3 413) », *Byzantion* 43, 1973, pp. 264-296.

<sup>460</sup> Philost. *HE*, J. BIDEZ (éd.), E. DES PLACES (trad.), B. BLECKMANN - D. MEYER - J.M. PRIEUR (comm.) Paris, SC 564, 2013. Socr., *HE*, 1 : G.C. HANSEN (éd.) - P. PERICHON - P. MARAVAL (trad.), Paris, SC 477, 2004 ; 2-3 : G.C. HANSEN (éd.) - P. MARAVAL (trad.), Paris, SC 493, 2005. Soz., *HE*, 1-2 : J. BIDEZ (éd.), B. GRILLET - G. SABBAAH (intr., comm.) - A.J. FESTUGIERE (trad.), Paris, SC 306, 1983; 3-4 : J. BIDEZ (éd.) - G. SABBAAH (intr., comm.) - A.J. FESTUGIERE (trad.), Paris, SC 418, 1996.

<sup>461</sup> En cela, il n'est pas un simple apologiste. Ses premiers textes sont déjà porteurs d'idées qu'il applique ensuite à l'histoire récente. P.A. ROOTS, « The *De opificio Dei*: The workmanship of God and Lactantius », *CQ* 37, 2, 1987, pp. 466-486.

<sup>462</sup> La mort de Constantin a comporté le risque d'une rupture dans la position de l'empereur et des Romains à l'égard du christianisme. Eusèbe, lui-même soupçonné d'avoir flirté avec 'l'hérésie arienne', n'est plus en odeur de sainteté ; M. HUMPHRIES, *From Usurper to Emperor*, 2008, pp. 82-100 ; MORLET, *Eusèbe de Césarée*, 2012, pp. 1-31:10-12 : Eusèbe est un nicéen tiède en 325. Une décennie plus tard, c'est du côté des adversaires

À partir du milieu du IV<sup>e</sup> siècle, alors que la mantique est progressivement prohibée par le législateur impérial, les associations ‘empereur-croix’ mettent en conflit des chrétiens divisés. Les fils de Constantin ont nettement marqué, dès leur accession à l’Augustat, leur volonté de gouverner dans le sillage de leur père<sup>463</sup>. Dans ce contexte, l’évêque Cyrille de Jérusalem mobilise la mémoire de Constantin et de la croix pour rallier à lui un Constance favorable à l’arianisme. Les récits de visions impériales observent ensuite deux inflexions remarquables. La première, quantitative, est le délitement des associations ‘empereur-croix’ jusqu’à leur retour dans les *Histoires Ecclésiastiques* au V<sup>e</sup> siècle. La deuxième inflexion, qualitative, est l’altération des associations ‘empereur – croix’ dans les *Histoires Ecclésiastiques*. Ces fléchissements ressortissent à des facteurs externes (le contexte politico-militaire) et internes (l’évolution de l’autorité et du pouvoir de l’Église et de l’empereur, celle de leurs relations et de leurs facteurs légitimants). Les morts brutales d’empereurs chrétiens - Jovien (363-364) et les quatre Valentinieniens (entre 375 et 392) - contrarient la pertinence d’une association systématique entre la victoire et la croix. Un autre facteur à considérer est l’engagement inégal des empereurs auprès des Églises concurrentes. De ce fait, les historiens ecclésiastiques du V<sup>e</sup> siècle manipulent la staurophanie primordiale, pour catholiciser ou arianiser le premier empereur ‘chrétien’, en fonction de leur appréciation de la politique religieuse des Théodosiens.

De ce point de vue, songes et staurophanies nicéphores ne sont pas strictement des produits de propagande, mais des procédés pour qualifier ou disqualifier des catégories religieuses dans l’interprétation, l’enseignement et l’initiation, qu’elles soient païennes ou chrétiennes.

---

d’Athanasie qu’il se range ; p. 12 : les dernières années de sa vie voient Eusèbe s’engager plus fermement dans l’arianisme ; ELLIOT, *The christianity of Constantine*, 1996, p. 215 : Eusèbe est perçu par Athanasie comme le *leader* d’une réaction anti-nicéenne après le concile tandis que Philostorge (eunomien) lui est favorable. La recherche actuelle s’oriente vers une réévaluation de la charge encomiastique du discours eusébien : notamment les études réunies par J. WIENAND (éd.), *Contested Monarchy: Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*, Oxford, 2015 ; E. PRINZIVALLI, « Le genre historiographique de l’Histoire ecclésiastique », dans S. MORLET - L. PERRONE (dir.), Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, Commentaire et traduction, t. 1, Paris, 2012, pp. 83-111 : 96 : dans le *Triakontaétérikôs*, Eusèbe délimite le rôle de l’‘empereur chrétien’. JOHNSON, *Ethnicity and Argument in Eusebius*, 2006, p. 195, voit plus dans la VC une dévolution des rôles entre Église et État que le « miroir du prince » (« Fürstenspiegel ») auquel le texte a souvent été réduit ; p. 153 : on a souvent vu Eusèbe en panégyriste cherchant à intégrer l’Église dans l’État pour faire du pouvoir impérial un modèle terrestre de la règle céleste ; p. 156 : l’auteur entend montrer qu’Eusèbe, loin d’être un « court theologian » (perception déformée liée aux discours de louanges), est un apologiste indépendant possédant une vision complexe de la place des Romains dans un monde fait de diverses nations (l’auteur se fonde principalement sur la PEv. et la DEv.) ; D.J. O’MEARA, *Platonopolis : Platonic Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, 2003. Nous rejetons de ce fait l’hypothèse de P. KERESZTES, « Constantine called by divine Providence », *SP* 18, 1989, pp. 47-52, qui assimile l’idéologie impériale de Constantin à celle d’Eusèbe à partir de la VC.

<sup>463</sup> P. MARAVAL, *Les fils de Constantin*, Paris, 2013, pp. 39-40.

### 2.1.1. Lactance : la victoire du signe et du tyrannicide sur la médiation traditionnelle

#### a) *Le songe et la croix pour un retour à la stabilité*

Dans un premier temps, Lactance impute au signe de croix l'échec d'un rituel sacrificiel et le déclenchement de la 'grande persécution' (*DMP* 10, 1-6; cf. *supra* chap.1.1). La fin de la tyrannie procède aussi d'une apparition opportune de la croix (*DMP* 44, 5). Signalée en songe à Constantin lui-même, elle apporte à l'empereur l'assurance de sa victoire sur, gouverné par les haruspices et les oracles<sup>464</sup>.

Lactance cherche à démontrer que Constantin est le plus légitime à accéder à l'Augustat<sup>465</sup>. La raison qu'il avance en premier lieu est la liberté de culte rendue aux chrétiens (*DMP* 24, 9)<sup>466</sup>. La libération du peuple souffrant est le fondement d'une guerre juste et de l'Augustat légitime<sup>467</sup>. Pour le démontrer, Lactance affirme à deux moments opportuns que Constantin est protégé par Dieu : lorsqu'il remet aux chrétiens leur liberté de culte et lors de son affrontement contre Maxence (*DMP* 24, 5 ; 44, 9)<sup>468</sup>. Cependant, c'est le songe et son application qui sanctionnent la légitimité du prince :

« Constantin fut averti pendant son sommeil de faire marquer les boucliers de ses soldats du signe céleste, et d'engager ainsi le combat. Il obéit, et fait inscrire sur les boucliers le nom du Christ : un X placé de façon transversale et infléchi à son sommet. Armées de ce signe, les troupes tirent l'épée<sup>469</sup> ».

<sup>464</sup> Les sources ne s'accordent pas sur le lieu exact de la bataille entre Constantin et Maxence. Aurelius Victor précise que la bataille s'engage aux Saxa Rubra au nord de Rome, puis sur une plaine qui longe le Tibre à l'Ouest (Aur. Vict., *Caes.* 40, 23 ; cf. *Pan. Lat.* 10, 28, 4-8).

<sup>465</sup> L.T. JOHNSON, *Among the Gentiles, Greco-Roman Religion and Christianity*, New Haven, 2009, p. 257 : Lactance représente le « pivot » entre l'époque des persécutions et l'époque de la tolérance à l'égard du christianisme. Les *Institutions divines*, qui se situent dans la continuité des apologies qui la précèdent célèbrent l'arrivée du premier prince à répudier l'erreur païenne et à reconnaître la majesté du Christ. Dans la littérature latine, les songes impériaux ont souvent pour objectif de légitimer leur accession à l'Augustat par leur ascendance divine : P. GRANDET, « Les songes d'Atia et d'Octavius. Note sur les rapports d'Auguste et de l'Égypte », *RHR* 203, 1986, pp. 365-379 ; J. ANNEQUIN, « Rêve, roman, initiation dans les Métamorphoses d'Apulée », *DHA* 22, 1996, pp. 133-201.

<sup>466</sup> BARNES, *Constantine and Eusebius*, 1981, pp. 26-28.

<sup>467</sup> Cela nécessite d'imputer à Maxence la responsabilité du déclenchement de la guerre civile (*DMP* 43, 4), alors que vraisemblablement, Constantin a marché sur Rome par anticipation d'une éventuelle alliance entre Maximin, Licinius et Maxence ; Eusèbe prête aussi à Maxence l'initiative du conflit (Eus.Caes., *HE* 9, 9, 4) : T.D. BARNES, *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford, 2011, pp. 80-83 ; T. CHRISTENSEN, *C. Galerius Valerius Maximinus: Studies in the Politics and Religion of the Roman Empire AD 305-313*, Copenhagen, 1974, pp. 254-257.

<sup>468</sup> Par conséquent, la victoire constantinienne, consentie et concédée par Dieu, n'est reconnue qu'en dernier lieu par le Sénat (*DMP* 44, 10-11).

<sup>469</sup> Lact., *DMP* 44, 5 : *Commonitus est in quiete Constantinus, ut caeleste signum dei notaret in scutis atque ita proelium committeret. Facit ut iussus est et transuersa X littera, summo capite circumflexo, Christum in scutis notat. Quo signo armatus exercitus capit ferrum* [trad. J. Moreau révisée].

Plusieurs travaux sur la fonction du rêve et des présages impériaux permettent d'analyser le songe prémonitoire de Constantin selon le schéma classique de narrativité<sup>470</sup>; la liberté que prend le rétheur latin concerne l'identité de la divinité signifiée en songe par le *signum*. En empruntant la voie de cette tradition, le rétheur met en scène l'empereur et la divinité par des procédés traditionnels et connus de tous, mais appliqués à des situations initiales diamétralement opposées : lors du rituel sacrificiel, l'échec de la communication avec le divin procède d'une intervention d'un signe (*DMP* 10, 1-6) ; la victoire de Constantin sur Maxence en est aussi la résultante.

Toutefois, Lactance n'explicite pas le sens qu'il donne au *signum*<sup>471</sup>. Du reste, il ne restitue que sa forme graphique, d'une manière qui a suscité diverses interprétations<sup>472</sup>. Qui plus est, dans l'intrigue Constantin n'a pas recours à quelque interprète pour rendre intelligible le contenu du songe. Nul ne s'arroge la qualité de médiateur entre les dieux et les hommes, pas même l'empereur. Cela étant, le *caeleste signum*, qui est l'agent de la médiation, est vraisemblablement une croix si l'on en juge d'après les habitudes lexicales de Lactance<sup>473</sup>.

---

<sup>470</sup> Depuis la période républicaine, le songe est destiné à véhiculer « le thème de la stabilité retrouvée [qui] succède au flottement, néfaste pour l'individu et la nation » (M. CRAMPON, « Les caractères formels du songe de pouvoir sous la république romaine », dans M. FARTZOFF - É. SMADJA - É. GENY (éds), *Pouvoir des hommes, signes des dieux dans le monde antique*, Besançon 2002, pp. 97-124 :123) ; G. WEBER, « Traüme in der römischen Kaiserzeit : Normalität, Exzeptionalität und Signifikanz », dans K. BRODERSEN (éd.), *Gebet und Fluch, Zeichen und Traum: Aspekte religiöser Kommunikation in der Antike*, Münster, 2001, pp. 89-104 ; G. WEBER, « Augustus und die Traüme », dans G. W. - M. ZIMMERMANN, *Propaganda, Selbstdarstellung, Repräsentation im römischen Kaiserreich des I. Jhs. N.Chr.*, Stuttgart, Historia 164, 2003, pp.297-316 ; A. VIGOURT, *Les présages impériaux d'Auguste à Domitien*, Paris, 2001 ; J.G. HARRISSON, *Cultural memory and imagination : dreams and dreaming in the roman empire*, A thesis submitted to the University of Birmingham, 2009, pp. 307, 316, 319, 322, 328 et 331 ; O. NICHOLSON, « Civitas quae adhuc sustentat omnia : Lactantius and the city of Rome » , dans W.E. KLINGSHIRN - M. VESSEY, *The limits of Ancient Christianity. Essays on Late Antique Thought and Culture in honor of R.A. Markus*, Ann Arbor, 1999, pp. 7-25: 16 ; L. BARESTEROS PASTOR, « L'an 88 av. J.C.: présages apocalyptiques et propagande idéologique », *DHA* 25, 1999, p. 83 ; K. DE BRABANDER, « Tertullian's Theory of Dreams (De anima 45-49) ; some Observations towards a Better Understanding », *Dreams as Divine Communication in Christianity : From Hermas to Aquinas*, B.J. KOET (éd.), Leuven, 2012, pp.57-76 : Tertullien est le premier chrétien latin à s'exprimer sur le rêve ; il est un instrument pour la connaissance divine utilisé contre les philosophes et les montanistes ; J. HARRISSON, *Dreams and Dreaming in the Roman Empire. Cultural Memory and Imagination*, London – New York, 2013, p. 23-27 ; 75-79 ; 88-89 ; 106 ; 189 ;196-210 ; 227 ; D. POTTER, *Prophets and Emperors, Humans and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, Cambridge (MA), 1994, p. 14 : parmi les sites oraculaires les plus importants se trouvent Rome, Sirmium, Constantinople, Éphèse, Jérusalem et Alexandrie (dans une moindre mesure Milan, Carthage et Antioche) ; p.76 : pour les Sibylles : Rome, Athènes, Alexandrie, Constantinople, Jérusalem, Antioche, Sirmium et Milan.

<sup>471</sup> W. SESTON, « La vision païenne de 310 et les origines du chrisme constantinien », *Mélanges F. Cumont*, Bruxelles, 1936, pp. 390-391 : Lactance évite de préciser si c'est le Christ lui-même qui est apparu à Constantin ou un ange.

<sup>472</sup> MARROU, *Autour du monogramme constantinien*, 1978, en fait état et argumente en faveur de la croix monogrammatique par une nouvelle traduction du passage de Lactance ; La relation entre victoire et signe cruciforme est apparue longtemps avant l'époque de Constantin : D. MUSTI, « Simbologia della Vittoria dall'ellenismo a Costantino », in D. M., *Nikè. Ideologia, iconografia e feste della vittoria in età antica*, Roma, 2004, pp. 25-43 et 303-307, figures.

<sup>473</sup> M. BLACK, « The Chi-Rho Sign - Christogram and/or Staurogram? », dans W.W. GASQUE - R.P. MARTIN (éds), *Apostolic History and the Gospel*, Exeter, 1970, pp. 319-327, admet aussi qu'il s'agit d'une

Par son intervention dans l'histoire, le signe réalise l'immanence, la médiation et la sotériologie du Christ<sup>474</sup>. À lui seul, il triomphe des intermédiaires traditionnels dont la médiation faussement prophétique débouche sur la tyrannie.

Le songe lui-même, comme lieu de réception de l'injonction divine, sert la critique des rituels divinatoires traditionnels. Alors que Constantin est averti en songe, Maxence interroge les oracles sibyllins (*DMP* 44, 7-8)<sup>475</sup>. Or, le Christ ne saurait être invoqué dans un rituel de communication à l'instar des divinités traditionnelles (*ID* 4, 27, 18-19). Il ne peut se manifester par une véritable théophanie<sup>476</sup>. Lecteur de l'Ancien Testament, Lactance voit le sommeil comme le lieu de rencontres entre Dieu ou ses médiateurs et les prophètes ou les

croix dans le texte de Lactance. Dans le latin de Lactance, les vocables *caelestis* et *signum* renvoient, dans leur usage conjugué, à l'idée de la croix et à la puissance du Christ. Dans l'ensemble de son œuvre, il emploie le terme *caelestis* pour qualifier le Christ, en tant que substitut de *diuinus* et équivalent imagé du génitif *Dei* ; voir M. PERRIN, *L'homme antique et chrétien: l'anthropologie de Lactance (250-325)*, Paris, 1981, p. 275 : l'auteur relève 201 occurrences du terme ; cependant, Lactance l'emploie avec des « ambiguïtés » et à « plusieurs entrées » car le terme *caelestis* peut aussi bien définir le divin chez les païens, les choses célestes, les astres ou encore le cosmos. En effet, dans le discours du rhéteur latin, le secours de Dieu est qualifié de « céleste », Dieu de « vengeur céleste » (*DMP* 1, 3-8 : *caelesti auxilio/caelestis iudicis*) et de « maître céleste » (*ID* 4, 24, 5 : *At uero caelestis...* : « En revanche, un maître céleste... ») ; les chrétiens forment, quant à eux, le « temple céleste » (*DMP* 2, 6 : *caeleste templum*) et la « citadelle céleste » (*DMP* 16, 19 : *castris caelestibus*). C'est donc un signe d'origine divine et chrétien que Constantin est averti de placer sur le bouclier de ses soldats. Aucun indice ne permet d'affirmer cependant que *caeleste* est employé pour désigner le firmament comme on pourrait le penser, fût-ce même en rêve d'après certains commentateurs : A. ZIOLKOWSKI, « Wijza Konstantyna. Reinterpretacja », *Vox Patrum* 4, 1983, pp. 200-215. A. ERNOUT - A. MEILLET, Dictionnaire étymologique de la langue latine, s.v. « signum », Paris, 1932 [4<sup>e</sup> éd. 2001], pp. 624-625 : chez Lactance, le *signum* renvoie autant à la marque distinctive des enseignes dans le langage militaire (*DMP* 26, 8 ; 47, 1), qu'à une image sculptée ou peinte dans la langue des artistes (*DMP* 19, 2). Le vocable *signum*, remarquable pour la polysémie qu'il revêt, permet au rhéteur latin de confirmer l'identité de la divinité et de sa signalétique. Dans la sotériologie de Lactance, le terme *signum* est préféré pour signifier la puissance du Christ, plutôt que la *crux* dolosive du martyr (*ID* 4, 18, 21-23, 36). La puissance du Christ, de son nom ou de sa croix, sur les démons est signifiée par le *signum* (*ID* 4, 27, 1 ; *EpID* 46, 2-8).

<sup>474</sup> C'est la mort sur la croix qui confère au Christ sa qualité de Médiateur. En tant que *Magister iustitiae, dux uirtutis, uictor mortis*, le Christ est le Médiateur entre Dieu et les hommes par sa mort sur la croix (B. STUDER, « La sotériologie de Lactance », dans J. FONTAINE - M. PERRIN, *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, Paris, 1978, p. 267). Lactance voit dans le ministère de Jésus une « signification immédiate, mais aussi un sens prophétique », donc une promesse de salut apportée par la croix. (STUDER, *La sotériologie de Lactance*, 1978, pp. 253-272 : 265 ; *ID* 5, 3, 20 ; 4, 22, 6).

<sup>475</sup> Pour Lactance, les choses de Dieu sont imperceptibles aux sens et à la raison humaines (*ID* 1, 1 5). Le Christ est l'unique médiateur parce qu'il détient « une autorité et une vertu plus grandes que celles de l'homme » (*ID* 4, 25, 5 : *auctoritas, ac uirtus homine maior accederet*), alors que sur le divin, « l'autorité d'un homme mortel n'a aucune valeur » (*ID* 5, 19, 10 : *nec enim ualet quicquam mortalis hominis auctoritas*). Lecteur de Tertullien et de Cyprien, Lactance s'est inspiré, de façon sélective néanmoins, de leurs polémiques et de leur apologétique, notamment sur l'insaisissabilité et l'incorporéité du divin ; PERRIN, *L'homme antique et chrétien*, 1981, p. 60 ; p. 238 ; pp. 258-259 ; pp. 286-287.

<sup>476</sup> Son signe reste muet et ne nécessite pas le déploiement de procédés d'interrogation et d'interprétation du message divin : J.-P. VERNANT, « Parole et signes muets », dans J.-P. V. - L. VANDERMEERSCH - J. GERNET - J. BOTTERO - R. CRAHAY - L. BRISSON - J. CARLIER - D. GROSZYNSKI - A. RETEL LAURENTIN (éds), *Divination et rationalité*, Paris, 1974, pp. 9-25.

hommes méritants<sup>477</sup>. Mais il n'est pas plus gouverné par ses lectures bibliques que par les idées des stoïciens sur l'approche du divin, qui pensent le songe comme un lieu chargé de signes accessibles à l'homme<sup>478</sup>. Appliquée à l'histoire, la sotériologie de Lactance marque les oppositions entre la connaissance de Dieu et la folie, la sagesse et l'ignorance de la vérité<sup>479</sup>.

Il reste à rendre compte de l'injonction de placer le signe sur les boucliers. Sur ce point, certains commentateurs se prononcent en faveur de l'authenticité des faits rapportés, d'autres y voient un discours métaphorique<sup>480</sup>. Cette deuxième position semble plus tenable,

<sup>477</sup> Gn 20,6 ; 31, 11 ; Nb 12, 6 ; Job 33, 15 ; Mt 1, 20 ; 2, 12 ; J. AMAT, *Songes et visions, l'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, 1985, p.206 ; C. LECOUTEUX, « Paganisme, christianisme et merveilleux », *Annales ESC* 4, 1982, pp. 700-716 : 702.

<sup>478</sup> Les Pythagoriciens de l'école platonicienne, pour qui le songe est le moyen d'accéder à la vérité, par une interprétation donnée « d'un être éminent qui décèle ce qui est injonction divine dans la vision allégorique : ce qui correspond au *somnium* de la nomenclature de Macrobe (*Sat.* 1, 3, 10) ; Aristote ne voit de valeur précognitive au songe que fortuite, tandis que les stoïciens comme Poseidonios d'Apamée, Cicéron ou Plutarque pensent le songe comme un lieu chargé de signes accessibles à l'âme individuelle. Pour les sources, voir F. BERRIOT, *Aux sources de l'exposition des songes*, Genève, 1989, p. 20.

<sup>479</sup> STUDER, *La sotériologie de Lactance*, 1978, p. 255.

<sup>480</sup> H. Grégoire (1930-1939), contesté par A. Alföldi (1932), a proposé d'y voir la marque X des *Decennalia* entourée d'une couronne de lauriers : H. GREGOIRE, « La 'conversion' de Constantin », *Revue de l'Université de Bruxelles* 36, 1930-31, pp. 231-272 ; « Eusèbe n'est pas l'auteur de la 'Vita Constantini' dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas 'converti' en 312 », *Byzantion*, 13, 1938, pp. 561-583, et « La vision de Constantin 'liquidée' », *Byzantion*, 14, 1939, pp. 341-351 ; A. ALFÖLDI, « The helmet of Constantine with the Christian monogram », *JRS* 22-1, 1932, pp. 9-23 : 10 ; R. MACMULLEN, « Constantine Miraculous », *GRBS* 9, 1968, pp. 81-96 ; R.I. Frank (1969), manifestement convaincu par le *missorium* de Constance II, suggère d'y voir un porteur du bouclier de l'empereur : R.I. FRANK, *Scholae Palatinae. The Palace Guards of the Later Roman Empire*, Rome, 1969, pp. 138-142. Il s'agit de la coupe d'argent de Kertch (R. DELBRÜECK, *Spätantike Kaiserporträts*, Berlin, 1933 : 57), qui est conservée au Musée de l'Ermitage de Saint-Pétersbourg ; M. Whitby (1987) y voit aussi un garde personnel de l'empereur : M. WHITBY, « On the Omission of a Ceremony in Mid-Sixth Century Constantinople: *Candidati, Curopalatus, Silentarii, Excubitores* and Others », *Historia* 36, 1987, pp. 462-488 ; Le numismate P. Bruun (1997) suggère plutôt une lecture au sens figuré du *Christum in scutis notat* de Lactance : BRUUN, *The victorious signs of Constantine : a reappraisal*, 1997, pp. 41-59 ; le débat se poursuit avec R. Tomlin (1998) qui a suggéré de voir dans ces soldats des *candidati* : R. TOMLIN, « Christianity and the Late Roman Army », dans LIEU – MONTSERRAT, *Constantine. History, historiography and legend*, London - New York, 1998, pp. 21-51, part. 26 ; pour A. Marccone (2002) le staurogramme présumé pourrait être lu comme l'abréviation de Chronos ou interprété par les soldats comme un signe propitiatoire : MARCONE, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, 2002, p. 71 ; W.V. HARRIS, « Constantine dream's », *Klio* 87, 2005, pp. 488-494 : 491-492, pense que Constantin a sans doute exprimé à ses troupes le fait qu'il avait rêvé afin de les galvaniser ; enfin, parmi les interprétations les plus récentes, P. VON RUMMEL, *Habitus Barbarus : Kleidung und Repräsentation spätantiker Eliten im 4. und 5. Jahrhundert*, Berlin, 2007, pp. 213-231, rappelle que, même à l'époque théodosienne, le bouclier au chrisme n'est jamais mentionné dans les sources littéraires comme une composante de la tenue du soldat ; R. DELMAIRE, « Les soldats de la garde impériale à l'époque théodosienne : le témoignage des sources religieuses », *AnTard* 16, 2008, pp. 37-42. Il convient de considérer aussi la *Notitia Dignitatum*, datée du début du V<sup>e</sup> siècle (c. 425 pour R. DELMAIRE, *Les institutions du Bas-Empire romain de Constantin à Justinien. Les institutions civiles palatines*, Paris, 1995, p. 11), qui reproduit 200 symboles de boucliers parmi lesquels la croix n'est pas comptée (O. SEECK, éd., Frankfurt, 1876 [réimpr.1983]). Sur l'authenticité de la *Notitia*, voir R. GRIGG, « Inconsistency and Lassitude : the Shield Emblems of the *Notitia Dignitatum* », *JRS* 73, 1983, pp. 132-142 ; P.C. BERGER, *The Insignia of the Notitia Dignitatum*, New York, 1981, plaide en faveur de l'authenticité des emblèmes ; plus récemment, un biographe de Maxence, R. Donciu (2012), admet que le signe ait pu être reproduit sur le bouclier des soldats constantiniens et que sa fonction était de « s'adresser aux soldats de Maxence » : R. DONCIU, *L'empereur*



en raison des connotations scripturaires que recouvre l'image du bouclier. Dans la Bible, celui-ci est mentionné comme métaphore de la protection divine ou de la foi, et désigne parfois Dieu lui-même<sup>481</sup>. Tertullien, que connaît Lactance, lui attribue les mêmes connotations et lui ajoute la prière<sup>482</sup>. De la même façon, Lactance pourrait considérer la prière comme un bouclier, et l'armée de Constantin comme le corps des chrétiens, ceux-là même qui ont été crucifiés par Galère et Dioclétien. Il semble bien que Lactance ait construit deux intrigues en miroir à partir de la victoire de Constantin puisqu'il rédige le *DMP* et les *ID* après 312. Il justifie par les faits la supériorité du Christ sur les divinités traditionnelles et la vérité des prophéties bibliques sur l'interprétation humaine des signes divins.

### b) Promouvoir le Médiateur unique par la croix

Lactance a-t-il forcé une interprétation chrétienne à la victoire constantinienne afin d'infléchir la politique religieuse du pouvoir central ? Ou est-ce *a contrario* un aspect de la propagande impériale à laquelle il aurait participé en tant que membre du palais ? Une comparaison avec le langage iconographique de la propagande constantinienne permet d'apporter des éléments de réponse.

Le texte de Lactance autorise à donner différentes interprétations de la graphie du signe : il peut s'agir de celui qu'on appelle le chrisme (les deux premières lettres de *Chrestos* : ☩), d'un *Chi-Iota* (les initiales du nom de Jésus-Christ : ✱) ou d'un staurogramme (ou croix monogrammatique : ☩)<sup>483</sup>. Il faudrait pouvoir comparer au texte de Lactance des données

*Maxence*, Bari, 2012, p. 180 ; pour expliquer que le christogramme n'est pas devenu un emblème permanent, l'auteur avance qu'il a été effacé après la bataille.

<sup>481</sup> *Ps.* 18, 30 ; *Ps.* 33, 20 : « Notre âme espère en l'Éternel; Il est notre secours et notre bouclier » ; *Ps.* 115, 10 ; *2 Sam* 22, 31 ; *Pr* 30, 5 : « Il est un bouclier pour ceux qui cherchent en lui un refuge » ; *Éph.* 6, 16 : « Prenez par-dessus tout cela le bouclier de la foi, avec lequel vous pourrez éteindre tous les traits enflammés du malin ». Pour J. POPOVITC, *Philosophie orthodoxe de la vérité : dogmatique de l'Église orthodoxe*, Lausanne, 1932 [rééd. 1997], vol. 5, pp.301-302, au IV<sup>e</sup> siècle, les Anciens peuvent l'interpréter comme une métaphore de la foi. Jean Chrysostome, dans son *Homélie* sur l'épître aux Éphésiens (*Hom.Eph.* 24, 1, 2) comprend dans le « bouclier de la foi » une protection contre les démons, le diable, le doute, une protection qui délivre l'homme de l'usage des armes ; pour SINGOR, *The labarum, shield blazons and Constantine's Caeleste Signum*, 2003, p. 500, la vision de 312 a pris la fonction symbolique du baptême impérial.

<sup>482</sup> Tertullien relie son image à la *patientia* (*Pat.* 14, 6 : *clipeo patientiae*). Il affirme que parmi les accusations des païens à l'encontre des chrétiens, se trouve celle d'adorer le soleil dont l'image serait dessinée sur des boucliers adorés par les chrétiens (*Tert., Apol.* 16, 9). J. ALEXANDRE, *Le Christ de Tertullien*, Paris, 2004, p. 50, montre que la prière est le rempart de la foi, le bouclier contre l'ennemi et, que le pouvoir de la prière « immédiatement agissant exprime également la participation de tout chrétien, dès le temps de cette vie, à la vie spirituelle invisible ».

<sup>483</sup> On y a vu tantôt un emblème de Sol-Apollon : P. ORGELS, « La première vision de Constantin (310) et le temple d'Apollon à Nîmes », *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques* 34, Académie Royale de Belgique, 1948, p. 179 ; la lettre *Chi* inclinée : R. MACMULLEN, *Constantin*, Paris, 1971,

iconographiques issues de la chancellerie impériale. Les premiers signes cruciformes que nous connaissons, à partir du corpus monétaire constantinien des années 313-314, sont des croix grecques représentées auprès de *Sol Invictus* dans le champ gauche du revers (fig. 15-16)<sup>484</sup>.

---

p. 77 ; la croix monogrammatique ou staurogramme : MARROU, *Autour du monogramme constantinien*, 1978, pp. 239-250, critique la transcription de J. Moreau ; H.R. SEELIGER, « Die Verwendung des Christogramms durch Konstantin im Jahre 312 », *ZKG* 100, 1989, pp. 149-168 ; M.J. RODRIGUEZ GERVAS, « Los suenos de Constantino en autores paganos y cristianos », dans *Cristianismo y aculturacion en tiempos del Impero Romano*, Murcia, 1990, pp. 143-150 : 148. Des travaux sérieux ont montré que le staurogramme n'est attesté de façon certaine qu'à partir du milieu du IV<sup>e</sup> siècle, alors que le *Iota-Chi* est antérieur à Constantin et le *Chi-Rhô* lui est contemporain. Voir : M. SULZBERGER, « Symboles de la croix et les monogrammes de Jésus chez les premiers chrétiens », *Byzantion* 2, 1925, pp. 337- 443 : 393 ; pour celui-ci, le texte de Lactance ne peut laisser entrevoir qu'un chrisme (pp. 403-407) ; B. BLECKMANN, *Konstantin der Grosse*, Reinbeck bei Hamburg, 1996, p. 58. Pour le *Chi-Rhô* (le chrisme, soit les deux premières lettres de *Chrestos* - ☩) : CH. PIETRI, *Histoire du christianisme*, t. 2 : *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, p. 194 ; AV. CAMERON, *The Later Roman Empire*, London, 1993, p. 50 ; M. CLAUSS, *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, München, 1996, pp. 35-36 ; POHLSANDER, *The emperor Constantine*, 1996, p. 22, revient à l'identification d'un *Chi-Rhô* ; SINGOR, *The labarum, shield blazons and Constantine's Caeleste Signum*, 2003, p. 487, pense que le signe décrit par Lactance ne peut être directement perçu comme le Christ ou comme un signe du Christ, même si les lettres sur le bouclier forment les deux premières lettres de *Chrestos* ou un staurogramme. Certains évitent de se prononcer ; c'est le parti de NAUROY, *Constantin au pont Milvius ou la naissance d'un mythe*, 2008, pp. 281-282 ; POHLSANDER, *The emperor Constantine*, 1996, p. 23, suppose qu'Hosius de Cordoue a interprété le signe pour Constantin ; cet avis est partagé par J.S. RICHARDSON, *The Romans in Spain*, Cambridge, 1996, p. 286.

<sup>484</sup> Les frappes célébrant la victoire constantinienne sur Maxence sont dans la continuité de celles de ses prédécesseurs. L'épithète *Inuictus* que porte Constantin en 310 et par laquelle les orateurs des Panégyriques de 310 et 313 s'adressent à l'empereur victorieux, est aussi la plus fréquemment associée au nom de Maxence dans l'épigraphie : *Pan. Lat.* 7, 8, 4 (310) ; 12, 1 : *imperator inuicte* ; *Pan. Lat.* 9, 26, 5 (313) : *imperator inuicte* ; HEKSTER, *The city of Rome in Late Imperial Ideology*, 1999, pp. 717-748 : 726-727, mentionne *CIL VI, 33856 = ILS, 8935* ; DONCIU, *L'empereur Maxence*, 2012, pp. 90-91, relève que sur la quarantaine de milliaires connue de Maxence, l'épithète la plus fréquente demeure *Inuictus Augustus* ; selon HEKSTER, *The city of Rome*, 1998, p.731, Mars est le dieu le plus représenté sur le monnayage de Maxence à partir de 308 ; ce prince a donc fait montre d'une émancipation par rapport aux tétrarques qui n'est pas alors le fait de Constantin. La rupture avec la numismatique tétrarquique réside d'abord dans l'abandon de la barbe sur la monnaie et le choix de *Sol* comme divinité protectrice : POHLSANDER, *The emperor Constantine*, 1996, p.10 ; D. HOLLARD – F. LOPEZ SANCHEZ, *Le chrisme et le phénix. Images monétaires et mutations idéologiques au IV<sup>e</sup> siècle*, Bordeaux, Ausonius, 2014, p.60-61 : En 319, l'atelier de Thessalonique frappe « un revers sans équivalent dans l'iconographie impériale ». Il associe la légende *VIRT EXERC* à une statue de *Sol* posée au centre d'un motif « composé de chevrons formant une croix de Saint-André » (*RIC VII*, Thessalonique, 66-71). L'identification de cette structure avec un cap romain, proposée par P. Bruun, est problématique. D.N. CHRISTODOULOU, *The Figures of Ancient Gods on the Coinage of Constantine the Great (306-326 AD)*, Athènes, 1998, p. 61, interprète cette scène comme « la coexistence effective de *Sol* et du signe de la croix » et y voit une tentative de christianiser *Sol*. Cela traduit, pour les auteurs, un état de confusion, à cette époque, quant au sens des signes cruciformes et stellaires qui accompagnent Constantin, entouré de troupes fidèles à *Sol-Mithra*.



Fig. 15. *RIC* VII, Ticinum, 43-44 - Constantin (313-314)<sup>485</sup>



Fig. 16. *RIC* VII, Ticinum, 45 - Constantin (313-314)<sup>486</sup>

Il est convenu que l'hénothéisme solaire de Constantin était solidaire d'une idéologie de la monarchie universelle, ce qui a sans doute facilité l'association entre l'empereur et le Christ<sup>487</sup>. Cela explique notamment, selon R. Turcan (2006), la présence de signes chrétiens sur les monnaies de *Sol*<sup>488</sup>. Cependant, la chancellerie constantinienne n'a pas innové en autorisant la gravure de rares signes cruciformes sur la monnaie. Une série de revers maxentiens datés de 307-310, représente différents signes sur le fronton du temple de la déesse Roma, parmi lesquels se trouve la croix grecque - avec l'étoile à six branches, les lauriers, le croissant de lune et la croix dite de saint-André (fig. 17-21)<sup>489</sup>.



Fig. 17. *RIC* VI, 116 (307)<sup>490</sup> Fig. 18. *RIC* VI, 121A (307-310)<sup>491</sup> Fig. 19. *RIC* VI, 121A (307-310)<sup>492</sup> Fig. 20. *RIC* VI, 121A (307-310)<sup>493</sup> Fig. 21. *RIC* VI, 125 (309-310)<sup>494</sup>

<sup>485</sup> Æ3, 3,75g. Avers : IMP CONSTANTINVS PF AVG buste lauré, cuirassé ; Revers : SOLI INVICTO COMITI, *Sol* radié, debout, levant la main droite, tenant le globe dans la main gauche, une chlamyde sur l'épaule gauche. Croix grecque dans le champ à gauche et \* à droite ou à gauche, T en ex.

<sup>486</sup> Æ3, 3,75g. Avers : IMP CONSTANTINVS PF AVG, Buste lauré, drapé, cuirassé, possible vu de l'arrière, ou buste lauré et cuirassé ; Revers : Sol radié, debout, levant la main droite, tenant le globe dans la main gauche, une chlamyde sur l'épaule gauche. Croix grecque dans le champ à gauche et \* à droite ou à gauche.

<sup>487</sup> S. MACCORMACK, « Roma, Constantinopolis, the Emperor, and His Genius », *CQ* 25, 1975, pp. 131-150 : 139.

<sup>488</sup> TURCAN, *Constantin*, 2006, p. 133 ; voir aussi M. BERGMANN, « Konstantin und der Sonnengott. Die Aussagen der Bildzeugnisse », dans DEMANDT - ENGEMANN., *Konstantin der Grosse*, 2006-2007, pp.143-161.

<sup>489</sup> Pour une description précise : V. DROST, *Le monnayage de l'empereur Maxence (306-312 ap. J.-C.) et l'histoire politique et économique de la fin de l'époque tétrarchique*, Paris, Thèse soutenue à l'Université de Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, 2013, p. 67 ; pp.362-363 : le temple de Vénus et de Rome a été érigé par Hadrien entre le Forum et le Colisée dans le but d'en faire un sanctuaire dédié à *Roma aeterna*, et achevé sous Antonin le Pieux. Le *Chronographe de 354* (H. STERN, éd., Paris, 1953, p. 148) nous apprend que le temple est endommagé et reconstruit sous Maxence ; Aur. Vict., *Caes.* 40, 26, évoque l'édification de l'*Vrbis Templum*.

<sup>490</sup> 6, 69 g./26,20 mm, Avers : IMP C MAXENTIVS PF ; Buste lauré ; Revers : CONSERV VRB SVAE ; fronton du temple de la déesse Roma, lauriers, Rome assise de face, casquée tenant le globe dans la main droite et le sceptre dans la main gauche, ex. AQS.

<sup>491</sup> 7,17 g./24, 90 mm, Avers : IMP C MAXENTIVS PF AVG ; Buste de Maxence lauré ; Revers : CONSERV VRB SVAE, fronton du temple de la déesse Roma, croix, Rome assise de face, casquée tenant le globe dans la main droite et le sceptre dans la main gauche, ex. AQT

Diverses hypothèses ont été avancées pour l'interprétation des croix gravées sur le fronton ; la plus récente, celle de V. Drost (2003), rejette la possibilité d'y voir des signes chrétiens, mais admet qu'il s'agit de marques redoublant celles des officines<sup>495</sup>. Or, les signes identifiant les officines intègrent rarement les compositions iconographiques<sup>496</sup>. Néanmoins, il ne faudrait pas exclure l'hypothèse que l'ornementation, même utile, possède une signification numineuse. Tel est le cas des autres signes figurant sur les frontons des temples de la déesse *Roma*<sup>497</sup>. Qui plus est, la croix grecque n'est pas une inconnue de l'iconographie chrétienne occidentale au début du IV<sup>e</sup> siècle. On la trouve notamment gravée ou peinte dans les catacombes romaines ainsi que sur une inscription d'Aquilée, qui possède un évêque en 308 et une basilique dans les années 310<sup>498</sup>. Tout bien considéré, il est probable que la croix sur la monnaie s'explique par la présence de chrétiens dans les ateliers aquiléens, autorisés à la représenter pour célébrer le *salus* d'un empereur qui a restauré leur liberté. Joignant leur

<sup>492</sup> 5,59 g./25,70 mm, Avers : IMP C MAXENTIVS PF AVG ; Buste lauré ; Revers : CONSERV VRB SVAE ; fronton du temple de la déesse Roma, croix dite de saint André, Rome assise de face, casquée tenant le globe dans la main droite et le sceptre dans la main gauche, ex. AΔΓ.

<sup>493</sup> 6,38 g./26,00 mm, Avers : IMP C MAXENTIVS PF AVG ; Buste lauré ; Revers : CONSERV VRB SVAE ; fronton du temple de la déesse Roma, étoile, Rome assise de face, casquée tenant le globe dans la main droite et le sceptre dans la main gauche, ex. AQP.

<sup>494</sup> 4,85 g./26,20 mm, Avers : IMP MAXENTIVS PF AVG CONS II ; Buste drapé, lauré et cuirassé ; Revers : CONSERV VRB SVAE ; fronton du temple de la déesse Roma, croissant de lune, Rome assise de face, casquée tenant le globe dans la main droite et le sceptre dans la main gauche, ex. AQS.

<sup>495</sup> O. ULRICH-BANSA, « Note sulla zecca di Aquileia romana », *Aquileia nostra* 5-6, 1934-35, pp. 3-30 ; 6-7, 1936-37, pp. 77-100 ; 8-9, 1938-39, pp. 1-20 ; 10, 1939, pp. 37-64 ; 18, 1947, pp. 3-12 et 50, interprète l'étoile et le croissant comme des références à l'aeternitas des Augustes et dans la croix (X) une allusion aux Décennales. ; VON SCHOENEBECK, *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantins*, 1939, y voit des croix chrétiennes ; A. JELOCNIK, « Centurska zakladna najdba folisov Maksencija in Tetrarhije./ The Centur Hoard Folles of Maxentius and the Tetrarchy », *Situla* 12, 1973, pp. 109-110, y a vu l'initiative de graveurs chrétiens ; Pour DROST, *Le monnayage de l'empereur Maxence*, p. 77, ce serait une marque de reconnaissance trop primitive de la chrétienté des princes.

<sup>496</sup> PH. GRIERSON, « Coins monétaires et officines à l'époque du Bas-Empire », *Schweizer Münzblätter* 41, 1961, pp. 1-8 ; 7-8 pour les diverses interprétations des lettres d'officine ; C.H.V. SUTHERLAND, « Coins monétaires et officines à l'époque du Bas-Empire », *Schweizer Münzblätter* 44, 1962, pp. 73-75.

<sup>497</sup> DAGR 1, 2, s.v. « Corona », pp. 1520-1537 : 1533 ; TRISTAN, *Les premières images chrétiennes*, 1996, pp. 43-44 ; G. GUILLAUME-COIRIER, « Les couronnes militaires végétales à Rome. Vestiges indo-européens et croyances archaïques », *RHR* 210/4, 1993, pp. 387-411 ; DAGR 3, 2, s.v. « Lemniscus », pp. 1099-1100 ; K. KEDERKA, *Les frontons figurés des temples de Rome : l'iconographie et la signification, le contexte et la perception*, Thèse, Paris, EPHE, 2012, pp. 145, 229, 285, 337 ; MCVOR, « The Star on Roman Coins », *JRASC*, 2005, pp. 85-91.

<sup>498</sup> G.B. DE ROSSI, *Roma Sotterranea* I, 1864, p. 333, pl. XVIII ; L. PERRET, *Les Catacombes de Rome*, III, 1851, pl. VI ; G. CUSCITO, « Aquileia, la svolta costantiniana e il polo episcopale », dans P. BISCOTTINI - G. SENNA CHIESA - M. BARBERA (éds.), *Costantino 313 d.C.*, Milano, 2012, pp. 94-100 ; P. ZOVATTO, *Mosaici paleocristiani della Venezia*, Udine, 1963, p. 64 ; KÄHLER, *Die Stiflermosaiken*, 1962, p. 8 ; G. BRUSIN, *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado*, Udine, 1957, p. 111 ; J.-B. WARD PERKINS, « Constantine and the origin of the Christian basilica », *PBSR* 22, 1954, pp. 455-456 ; C. ZACCARIA, « Aquileia, una città in trasformazione », dans S. PIUSSI (dir.), *Cromazio di Aquileia 388-408 al crocevia di genti e religioni, Catalogo della Mostra (Udine 2008-2009)*, Cinisello Balsamo (MI), 2008, pp. 134-141.

signe à la propagande impériale, ils auraient ainsi manifesté leur ralliement à Maxence<sup>499</sup>. Par conséquent, Constantin est plutôt en continuité qu'en rupture avec celui qu'il vainc en 312. Lactance a vraisemblablement forcé l'interprétation chrétienne d'une idéologie politico-religieuse ambiguë et antérieure à Constantin, pour donner le monopole du patronage céleste à la divinité chrétienne. Cette exclusivité, qui n'apparaît pas dans la numismatique avant la rédaction du *DMP*, masque plutôt une politique de tolérance déniée à Maxence. Il y a tout lieu de penser que la propagande impériale a tiré profit de ces marques de reconnaissance et de loyauté aux moments cruciaux de la conquête constantinienne. On ne peut exclure que l'empereur ait consenti dès 312 à ce que sa victoire soit marquée d'un signe unique que nul autre prince n'avait montré avant lui : le *Chi-Rhô*. Nous savons en effet que dès 312-313, le monogramme est associé au nom de Constantin dans certaines inscriptions africaines comme un signe de victoire personnellement attaché à l'empereur<sup>500</sup>. Les chrétiens ont vu dès 313 l'occasion de soutenir un empereur qui apportait plus que la licéité de leur religion. Un an

---

<sup>499</sup> B. SAHOTSKY, *The propaganda of the Emperor Maxentius : an expression of Roman architectural topography*, Thesis, Boulder, 2006 ; T.D. BARNES, « From Toleration to Repression : The Evolution of Constantine's Religious Policies », *SCI* 21, 2002, pp.189-207 :192 : il ne faut pas oublier, comme le rappelle Barnes, que les informations que nous avons de la grande persécution, qui commence le 24 février 303, nous sont rapportées par Eusèbe (*HE* 8, 2, 4) et Lactance (*DMP* 13, 1). Maxence a toléré les chrétiens de Rome : Eus.Caes., *HE* 8, 14, 1, en donne implicitement l'information ; Optat.Milev, *CPD* 1, 18, CSEL 26, p.19. ELLIOT, *The christianity of Constantine the Great*, 1996, p. 50, admet que Maxence n'a peut-être pas été impliqué dans les persécutions, mais ne prend pas part au débat ; p. 53 : « Constantine was not a fanatic, and Maxentius was not a persecutor ».

<sup>500</sup> P. SALAMA, « Le plus ancien chrisme officiel de l'Afrique romaine », *Atti del VI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Ravenna 23-30 settembre 1962)*, Città del Vaticano, 1965, pp. 537-543 : 537 ; p. 543 : « Il semble donc que vers les années 319-320, quelques administrations locales africaines aient transposé sur pierre le symbole qu'elles connaissaient par les images impériales officielles, marquant bien ainsi que le chrisme était à leurs yeux et avant tout le signum personnel de Constantin » ; autres inscriptions africaines au chrisme sous Constantin (pp. 541-542) : Numidie : *CIL* VIII, 4824 et 10306 ; *BAC*, 1946-1949, p. 404, n°1 ; *Rev. Africaine*, 1951, p. 252, n°24 et p. 254, n°25 ; Maurétanie Sitifienne : *CIL* VIII, 20607 ; *Bull. Sétif* 2, 1941, p. 123 ; Maurétanie Césarienne : *CIL* VIII, 22576, 22578 ; *BAC*, 1923, p. LXIII, n°1 ; *Rev. Africaine*, 1955, pp. 13-19, n° 3-4-5 ; *CRAI*, 1959, p.351 ; SALAMA, *Les provinces d'Afrique et les débuts du monogramme constantinien*, 1998, p. 145 : dans un premier temps, la mort de Maxence et la victoire de Constantin fut rapidement célébrée jusqu'aux confins africains, en témoigne une inscription d'Auzia, Sour el Ghozlan (*CIL* VIII, 9042 et 20735 datée du 28 octobre au 31 décembre 312) ; pp. 156-157 : l'auteur a recensé un milliaire inédit :  $\text{K} \text{dd}(\text{ominis}) \text{nn}(\text{ostris}) \text{iimmpp}$  (= *imperatoribus*) / *Cons/tanti/no* [et *Gal(erio)/Val(erio)/Max*]imino / [pp(iis) ff(elicibus)] au/gg(ustis) pp(erpetuis) m(ilia) p(assum) [i]. Constantin et Maximin Daïa Augustes (312-30 avril 313) reçoivent le consulat au premier janvier 313 ; p. 157 : le monogramme est donc immédiatement véhiculé dans les provinces d'Afrique et ce, « quel que soit le sens philosophique qu'on veuille lui donner ». J. BREMMER, « The vision of Constantine », dans A.P.M.H LARDINOIS - M.G. VAN DER POEL - V.J.C.M. HUNINK (eds.), *Land of Dreams. Greek and Latin Studies in Honour of A.H.M. Kessels*, Boston, 2006, pp. 57-79 : 66, recense les études qui ont été effectuées sur la vision de Constantin et ses effets dans les épitaphes et inscriptions funéraires des catacombes romaines. ; sur ce point voir aussi : O. MARUCCHI, *Le catacombe romane*, Roma, 1905, p.141 ; F. HURLET invite cependant à être prudent sur le rôle effectif du prince dans les manifestations locales d'allégeance : F. HURLET, « Pouvoir des images, images du pouvoir impérial. La province d'Afrique aux deux premiers siècles de notre ère », *MEFRA* 112, 2000, pp. 297-364 : 299 : « On a beau répéter que les empereurs étaient « omniprésents dans la vie publique » à travers les statues et les bâtiments qui leur étaient consacrés, il faut convenir que la place prise par la représentation du pouvoir impérial dans l'image de la ville n'a pu être mesurée que pour un petit nombre de cités, atypiques qui plus est ».

après la bataille du Pont Milvius, Constantin surenchérit sur la tolérance acquise avec Maxence : les clercs sont libérés des charges « afin que la malignité sacrilège de quelques-uns ne les détournent pas du service divin » (édit du 21 octobre 313, *CTh* 16, 2, 2 : *ne sacrilegio liuore quorundam a duinis obsequiis auocentur*). Cette mesure, quasi concomitante de la victoire constantinienne, libère officiellement les chrétiens de la contrainte de sacrifier et de la pratique de *munera* pouvant les distraire de leur culte. La même année, Lactance commence la rédaction du *DMP*. Du reste, le premier signe cruciforme auquel nul ne conteste la signification chrétienne, est parfaitement contemporain de l'*aduentus* romain de Constantin de 315. Il s'agit du chrisme gravé sur le casque de l'empereur sur un médaillon d'argent frappé à Ticinum (fig. 22)<sup>501</sup>.



Fig. 22. RIC VII, Ticinum, 36 – Constantin (315)<sup>502</sup>

<sup>501</sup> M.R. ALFÖLDI, *Bild und Bildersprache der römischen Kaiser*, Mainz, 1999 : pp.172-173 ; pour A. ALFÖLDI, *The initials of Christ on the helmet of Constantine*, 1951, pp. 303-311, le portrait aurait été réalisé par un graveur de l'atelier d'Ostie fermé au printemps 313 (plusieurs graveurs auraient été transférés à Ticinum ; A. ALFÖLDI, « The helmet of Constantine with the Christian monogram », *JRS* 22-1, 1932, pp. 9-23 :11 ; sur leur datation, l'étude pionnière a été celle de O. VOETTER, « The first christian symbols on Roman coins », *Num. Zeitschr.*, 1892, p. 27s. ; puis MAURICE, *Numismatique constantinienne*, 2, 1911, pp. CVIII, 330s., 338s. ; pour les chrismes des années suivantes : A. ALFÖLDI, « Il tesoro di Nagytétény », *RIN*, 1921, pp. 7s., 45s. ; M.R. ALFÖLDI, *Die Constantinische Goldprägung*, Mainz, 1963 : pp.139-141 : le multiple de 315 date de 313 selon l'auteur qui y voit une frappe consécutive à la lettre de Milan. Pour VON SCHOENEBECK, *Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius und Constantin*, 1939, p. 65, l'argument principal pour dater le médaillon de 321 au plus tôt est que les frappes avec bouclier et casque (« Helm-Schild-Lanzen Typus ») sont des années 321/324. Mais il y a des précédents au III<sup>e</sup> siècle (Gallien, Carus), ainsi que sur de petits bronzes constantiniens frappés en 315. De plus, il existe un portrait de face de Maxence (entre 309 et 312) ; K. KRAFT, « Das Silbermedaillon Constantins des Grossen mit dem Christusmonogramm auf dem Helm », *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte*, 1954, pp. 151-178 : 155-156, pense que l'argumentation de Schoenebeck repose sur des éléments incomplets et contestables. Pour lui, ce médaillon provient d'une émission commémorative destinée à officiers ou fonctionnaires supérieurs. L'empereur lui-même ne serait pas à l'initiative de l'image. GREGOIRE, *La conversion de Constantin*, 1930, pp. 231-273, évoque une combinaison avec l'étoile (signe de la vision de Grand) ; sur ce médaillon, voir aussi T. MOREAU, « Un compagnon anonyme de la Victoire: le cheval de l'empereur romain au IV<sup>e</sup> siècle », *Roda da Fortuna, Revista Eletronica sobre Antiguidad e Medioevo* 2, 2012, pp. 43-65 ; A. ROBLES CARRICHE, « Hoc signo victor eris : el crismón como nuevo símbolo del poder imperial. Su reflejo en las acuñaciones monetales de la dinastía constantiniana », *Antesteria* 4, 2015, pp. 297-310.

<sup>502</sup> AG, 5,56 g., médaillon. Avers : IMP CONSTANTINVS PF AVG, buste cuirassé de trois-quarts de face, portant un casque haut à aigrettes, tenant le cheval par la bride avec la main droite et une lance cruciforme sur le bras gauche ; Revers : SALVS REIPUBLICAE, empereur en habit militaire, debout de gauche sur un podium, un trophée sur l'épaule gauche, couronné par la victoire avec une branche de palmier ; neuf soldats debout autour dont quatre cavaliers au premier plan. Le revers du médaillon de Ticinum représente une adlocutio de Constantin à la bataille du Pont Milvius. La légende *Salus rei publicae* célèbre la victoire sur la tyrannie.

Il est admis que ces rares multiples d'argent étaient destinés à de hauts personnages du cercle impérial, peut-être des officiers chrétiens, mais certainement pas à une circulation massive<sup>503</sup>. En dehors de ce médaillon, rien n'est spécifiquement chrétien dans le monnayage ordinaire de Constantin<sup>504</sup>. Qui plus est, il demeure impossible de mesurer la compréhension que l'ensemble des utilisateurs de la monnaie ont eue du monogramme et seules des hypothèses invérifiables peuvent être émises<sup>505</sup>. Mais l'on peut supposer que ces initiatives, locales, autant dans la numismatique que l'épigraphie, servaient la propagande impériale sur le thème de la liberté restituée. En témoigne le casque chrismé de Constantin sur un revers de Siscia, frappé cette fois en 319, soit deux ans après un premier empiètement sur les territoires illyriens de Licinius et l'élévation de leurs fils au rang de César (fig. 23)<sup>506</sup>.



Fig. 23. RIC VII, Siscia 61 - Constantin (319)<sup>507</sup>

Le *Chi-Rhô* reste rare parmi les signes gravés dans les ateliers de Siscia, mais signale que Constantin est aussi favorable aux chrétiens. Dès la fin des années 310, la propagande impériale promet, avec la victoire sur les barbares et sur Licinius, la fin de l'oppression de tous les Romains. Pourtant, quelques revers des *Licinii* semblent marquer la réconciliation,

<sup>503</sup> TRAVAINI, *La croce sulle monete da Costantino alla fine del Medioevo*, 2007, vol 2, pp. 7-40 : 10 ; V. PUECH, *Constantin. Le premier empereur chrétien*, Paris, 2011, p. 81.

<sup>504</sup> BRUUN, *The Victorious Signs of Constantine*, 1997, p. 45 ; P. BRUUN, « Symboles, signes et monogrammes », dans H. ZILLIACUS (éd.), *Sylloge inscriptionum christianarum veterum Musei Vaticani.*, 2 vol., Helsinki, 1963, pp. 73-166 : 156-157.

<sup>505</sup> H.A. DRAKE, « Eusebius on the True Cross », *JEH* 36, 1985, pp. 1-22 : 19.

<sup>506</sup> J.-P. CALLU, *Introduction à Sirmium VIII, Numismatique : Trésors, Lingots, Imitations, Monnaies de fouilles*, Rome - Belgrade, 1978, pp. 1-4 ; B. G. ROGERS, « Le trésor de l'anse Saint-Roch [Folles constantiniens de la période 300-317] », *Archaeonautica* 3, 1981, pp. 265-434 : 325-326 ; P. SOUTHERN, *The Roman Empire from Severus to Constantine*, New-York, 2001 [rééd. 2015], pp. 299-300 ; M. MIRKOVIC, « Co-regency : Constantine and Licinius and the political division of the Balkans », *Recueil des Travaux de l'Institut d'Études Byzantines* 49, 2012, pp. 7-18, réévalue le caractère belliqueux des accords de 317 et y voit plutôt une coopération.

<sup>507</sup> AE, 2,5-3g./19-20 mm., Avers : IMP CONSTANT-INV AVGV, casque haut à crête, buste cuirassé, lance par-dessus l'épaule droite, bouclier sur le bras gauche ; Revers : VICTORIAE LAETAE PRINC PERP, deux Victoires debout face à face, portant toutes les deux un bouclier avec les vota VOT PR sur un autel, ex. BSIS. Le *Chi-Rhô* sur le casque est issu de l'officine B uniquement.

puisque l'on trouve de rares bronzes de Ticinum célébrant les *vota*, aux noms de Licinius II et de Constantin II, montrant le *Chi-Iota* dans le champ gauche du revers (fig. 24-25).



Fig. 24. *RIC* unlist (av. 125), Ticinum – Licinius II (319-320)<sup>508</sup>



Fig. 25. *RIC* VII, Ticinum, 121 – Constantin II (319- 320)<sup>509</sup>

Au même moment, les lois de 319-321 réglementant l'haruspicine apparaissent comme des mesures préparatoires à une nouvelle guerre constantino-licinienne. Enfin, après 324, alors que Constantin est désormais le seul Auguste de l'Empire romain, la législation devient plus critique envers les religions traditionnelles, avec la réitération de la prohibition des sacrifices<sup>510</sup>. Même si l'on ne peut retenir l'idée d'une prohibition généralisée des sacrifices, il semble bien qu'un jeu de soutien mutuel s'instaure entre les chrétiens et le pouvoir central. Celui-ci semble avoir été conditionné à la conduite d'une politique favorable au christianisme et d'une idéologie chrétienne du pouvoir, qui restent néanmoins solidaires des intérêts de la *Res publica*.

### c) La prière et l'intercession des chrétiens pour la pax Dei

Il a été conjecturé que Constantin s'en était directement inspiré pour sa politique religieuse<sup>511</sup>. À l'opposé, mais selon la même problématique, on a supposé que le texte de Lactance était une projection de ce que la propagande constantinienne « voulait inculquer à l'opinion publique de ces temps<sup>512</sup> ». Cette mécanique est à la fois réductrice et généralisante.

<sup>508</sup> Avers : LICINIVS IVN NOB C, buste à droite, lauré, drapé, portant la victoire sur un globe ; Revers : VIRTVS-EXERCIT, étendard avec l'inscription VOT/XX, un captif assis de chaque côté, *Chi-Iota* dans le champ à gauche, TT en ex.

<sup>509</sup> Æ ; 2.7g./19-20mm ; Avers : CONSTANTINVS IVN NOB C, buste à gauche, lauré, drapé, portant la victoire sur un globe ; Revers : VIRTVS-EXERCIT, étendard avec l'inscription VOT/XX, un captif assis de chaque côté, *Chi-Iota* dans le champ à gauche, ST en ex. (coll. privée).

<sup>510</sup> J. RIST, « Constantin et l'Église. Remarques sur le soi-disant tournant constantinien », *CPE* 109, 2008, pp. 43-56 : 44-45 ; A.D. LEE, « Traditional Religions », dans LENSKI, *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, 2006, pp. 159-179.

<sup>511</sup> M. FIEDROWICZ, « *Libertas religionis*. La genèse de la politique religieuse de Constantin en la résidence impériale de Trèves », *CPE* 109, 2008, pp. 22-35 : 23-24.

<sup>512</sup> A. ŁUKASZEWICZ, « A propos du symbolisme impérial romain au IV<sup>e</sup> siècle : quelques remarques sur le christogramme », *Historia* 39, 4, 1990, pp. 504-506 : 506.



La confrontation du seul discours de Lactance aux données concrètes de la propagande impériale révèle à la fois des décalages et des concordances entre les attentes des chrétiens et celles de l'empereur. Certes, après la victoire, Constantin a restitué aux chrétiens les dividendes de leur soutien<sup>513</sup>. Mais il ne leur a pas apporté une exclusivité qui aurait par ailleurs desservi sa politique d'unification. Finalement, le pouvoir constantinien a autorisé dès 313 une cohabitation sans frontière des ecclésiastiques et des ministres des cultes traditionnels. Cela étant, les concurrences se sont accrues, le discours des apologistes a fait place à celui d'ecclésiastiques requérant une institutionnalisation du christianisme fondée sur la dissolution des sacerdoces traditionnels.

### 2.1.2. Eusèbe de Césarée et Cyrille de Jérusalem : des ecclésiastiques pour l'interprétation du signe

#### a) Eusèbe (336) : intelligence et connaissance du divin, la nécessité des initiés

Dix ans après sa victoire sur Licinius à Chrysopolis, Constantin célèbre ses Tricennales à Constantinople. L'évêque Eusèbe de Césarée est alors désigné pour prononcer son eulogie, dans un contexte tout-à-fait différent de celui des persécutions<sup>514</sup>. Constantin,

---

<sup>513</sup> De fait, Constantin a autorisé et encouragé l'édification de monuments pour le culte chrétien en Occident dès 313, mais avec un enthousiasme moins ostentatoire que ne le laisse supposer le *Liber Pontificalis*, Qui plus est, ces libéralités n'étaient pas exclusivement tournées vers l'Église : A. LOGAN, « Constantine, the *Liber Pontificalis* and the Christian Basilicas of Rome », *SP* 50, 2011, p.31-53, fait le point sur les constructions de basiliques attribuées à Constantin en Occident et conclut que certaines reviennent à Héléne, Constantina, Julius et Constant ; J. LASSUS, « L'empereur Constantin, Eusèbe et les lieux sacrés », *RHR* 171, 1967, pp.135-144 ; à propos de S. Pierre : *Liber Pontificalis*, L. DUCHESNE (éd.) Paris, 1955, 34. 17 (p. 176). La basilique trévire et celles de Cirta en Afrique du Nord datent des années 320-330 : R. KRAUTHEIMER, « The constantinian Basilica », *DOP* 21,1967, pp. 115-140 la date celle de Trèves de 305-312 ; E.M. WIGHTMAN, *Roman Trier and The Treveri*, New York - Washington, 1971, p.103-113 et G.T. ARMSTRONG, « Constantine's Churches : Symbol and Structure », *Journal of the Society of Architectural Historians* 33, 1974, pp. 5-16 de la fin des années 320 ; MARCONE, *Pagano e cristiano*, 2002, p. 52 ; Les vétérans sont exemptés des charges municipales et de certains impôts et taxes : la raison invoquée était de leur assurer une « tranquillité perpétuelle » en remerciement de leurs services et de leur fidélité (*CTh* 7, 20, 2, 1<sup>er</sup> mars 320 ou 326) ; En outre, des exemptions fiscales sont accordées aux familles des comitatenses, ripenses et protectores (*CTh* 7, 20, 4) ; Parmi les libéralités constantiniennes, on compte aussi une remise de cinq ans d'arriérés d'impôts à la cité d'Autun qui devint alors Flavia Aeduarum : *Pan. Lat.* 8.11-12 (312) : un abattement de 7000 *capita*, soit une remise de plus de 20% des sommes dues. Rappelons qu'Auguste avait remis 35000 livres d'or coronaire aux municipes et colonies d'Italie (*RGDA* 21, 3, J. SCHEID (éd.), Paris, CUF, 2007). En 312, le panégyriste de Constantin exalte dans sa péroraison la *liberalitas* de l'empereur comme un flux de l'abondance du Tage et du Pactole (*Pan.Lat.* 8, 14 : *quis Tagus quisue Pactolus*). R. HAENSCH, « Le financement de la construction des églises pendant l'Antiquité tardive et l'évergétisme antique », *AnTard* 14, 2006, pp. 47-58 : Constantin s'est comporté en évergète comme ses prédécesseurs.

<sup>514</sup> M.D. SMITH, « Eusebius and the Religion of Constantine », *SP* 29, 1997, pp. 133-140 ; R. FARINA, « La concezione della pace nel IV secolo. Costantino il grande ed Eusebio di Cesarea », dans DAL COVOLO - UGLIONE, *Cristianesimo e istituzioni politiche da Costantino a Giustiniano*, 1997, pp. 94-105 ; P. MARAVAL,

désormais seul Auguste, a fondé Constantinople comme métropole impériale de l'Orient (324-330), pris ses distances avec *Sol Inuictus* et marqué plus nettement son engagement en faveur du culte chrétien et de l'unité du christianisme<sup>515</sup>. La position d'Eusèbe est, comme celle de Constantin, plus confortable, au point qu'il est le premier évêque à faire publiquement et librement l'éloge d'un empereur<sup>516</sup>. Deux discours nous sont parvenus : les *Louanges* (25 juillet 336) et le *Discours à propos du Tombeau* (335-336). Les commentateurs modernes ont estimé qu'Eusèbe se limitait à y théoriser le fonctionnement de la monarchie terrestre à l'image de la monarchie divine<sup>517</sup>. L'analyse de son texte selon le paradigme des associations 'empereur-croix' permet de réviser ce point de vue. Le discours d'Eusèbe révèle une véritable tentative de légitimer la médiation des ecclésiastiques entre l'empereur et la divinité. L'évêque de Césarée dépasse ainsi Lactance en intercédant spontanément entre Constantin et la croix.

---

« La monarchie impériale comme imitation de la monarchie divine dans le Discours pour les trente ans de règne de Constantin (*Triakontaétérikos*) d'Eusèbe de Césarée (et quelques remarques critiques sur la thèse de Peterson) », dans J.-L. BLANQUART - B. BOURDIN (dir.), *Théologie et politique : une relation ambivalente. Origine et actualisation d'un problème*, Paris, 2009, pp. 71-87 ; F. THELAMON, « Constantin 'l'empereur cher à Dieu' selon Eusèbe de Césarée dans la *Vita Constantini* », dans F. LACHAUD - L. SCORDIA (dir.), *Le prince au miroir de la littérature politique de l'Antiquité aux Lumières*, Rouen, 2007, pp. 31-43.

<sup>515</sup> Sur *Sol Inuictus* et la continuité des représentations solaires après 324, voir M.R. ALFÖLDI, « Die *Sol Comes* Münze vom Jahre 325 », *Mullus : Festschrift T. Klauser*, Münster, 1964, pp. 10-16 : le dernier *Sol* représenté sur les monnaies constantiniennes est daté de 325 à Antioche. La statue de Constantin placée sur son forum de Constantinople après 324 le représente sous des traits apolliniens ou du moins solaires et donc potentiellement christianisés. Du reste, Eusèbe prête à Constantin un aveu de son abandon d'Apollon dans une lettre adressée aux habitants des provinces orientales (VC 2, 50) ; M. WALLRAFF, « Constantine's Devotion to the Sun after 324 », *SP* 34, 2001, pp. 256-269 ; P. BRUUN, « Una permanenza del Sol Invictus di Costantino nell'arte cristiana », dans G. BONAMENTE – F. FUSCO (éds.), *Costantino il grande. Dall'Antichità all'Umanesimo*, Macerata, 1992, pp. 219-230 ; pour les effets de la politique religieuse de Constantin : H.A. DRAKE, « The Impact of Constantine on Christianity », dans LENSKI, *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, 2006, pp.111-136 ; L. PIETRI - J. FLAMANT, « Crise de l'Empire romain et montée d'une nouvelle religiosité », dans VAUCHEZ - MAYEUR - VENARD - PIETRI, *Histoire du christianisme, t. 2 : Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, 1995, pp. 9-229 : 223 : les auteurs y voient une politique de « durcissement » contre le paganisme. ; P. J. LEITHART, *Defending Constantine: The Twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, Madison, 2010, pp. 126-136 ; M. KAHLOS, *Forbearance and Compulsion: The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*, London, 2009, pp. 62-64 ; A. BARISIĆ, « Vjerska politika Konstantina I. tijekom i nakon Koncila u Niceji 325 », *Bogoslovska smotra* 83, 2013, pp. 763-786.

<sup>516</sup> MARAVAL, *L'empereur Constantin aux origines des pèlerinages*, 2004, p. 640. D'une façon générale, il ne faut pas sous-estimer l'autonomie des panégyristes dans la rédaction, voire dans le choix des thèmes qu'ils exposent : DESNIER, *La légitimité du prince, III<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, 1997, p.138.

<sup>517</sup> R. FARINA, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Caesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zürich, 1966 : pp.107-127, défend l'hypothèse devenue traditionnelle que, dans la pensée d'Eusèbe, le souverain idéal est l'image et l'imitation du *Logos*, thématique de *ἑικόων-μίμησις*, et que Constantin est l'incarnation du souverain idéal théorisé par Eusèbe ; J.-M. SANSTERRE, « Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie césaropapiste », *Byzantion* 42, 1972, pp. 131-195 : 141, a montré que dans le discours d'Eusèbe, Constantin devient un pédagogue, guidant les hommes vers la foi ; pp. 154-155 ; p. 156 : le *Triakontaétérikos* n'est pas seulement chez Eusèbe un panégyrique formé de toutes pièces par des hyperboles de cour, mais une théorie nouvellement exposée ; MARAVAL, *Un portrait idéal de l'empereur chrétien*, 2008, pp. 35-43 : 35 ; B.D. BRANDON, *Eusebius of Caesarea's Oration in Praise of Constantine as the political philosophy of the Christian Empire*, Master thesis, Boise State University, 2012, p. 3, suit S. RUNCIMAN, *Byzantine Civilisation*, London, 1948<sup>3</sup> et ignore G. DAGRON, *Naissance d'une capitale. Constantinople*, Paris, 1974.

La première association que fait Eusèbe entre l'empereur Constantin et le signe de croix dans son acception prodigiale apparaît tardivement dans le *Panegyrique* de 336 :

« L'œil des mortels ne l'a pas vu, l'oreille ne l'a pas connu », mais pas même un esprit enveloppé de chair n'est capable de contempler ce qui a été préparé à l'avance pour ceux qui sont ornés par la piété - comme pour toi aussi, roi très religieux, toi à qui, seul depuis l'origine du monde, Dieu lui-même, le souverain de l'univers, a donné de purifier la vie humaine, toi à qui il a révélé aussi son signe salutaire, grâce auquel il a vaincu la mort et provoqué le triomphe sur ses ennemis. En dressant contre les idoles de l'erreur ce trophée victorieux et qui détourne les démons, il a remporté des victoires sur tous les ennemis et barbares athées, et dès lors sur les démons eux-mêmes, qui sont une autre espèce de barbares<sup>518</sup> ».

D'emblée, l'évêque de Césarée fait une concession au prince, celle d'avoir reçu la révélation du « signe salutaire » (τὸ σωτήριον σημεῖον), qui a le pouvoir de chasser les démons et de vaincre la mort<sup>519</sup>. Toutefois, il lui confisque la possibilité d'en déduire par lui-même « ce qui a été préparé à l'avance ». Cette confiscation commence dès le Prologue. Eusèbe profite de sa position de panégyriste pour affirmer l'autorité de sa fonction et de son discours : selon lui, seuls les « initiés » à la sagesse universelle, auxquels il s'identifie (*Laud.* 1, 1 : ἡμῖν), sont doués pour reconnaître les vertus et la piété qui plaisent à Dieu<sup>520</sup>. Cette qualité propre à l'« initié » autorise Eusèbe à requérir de l'empereur une place au Palais pour les ministres des cultes (*Laud.* 2, 5). Il encourage le prince à éradiquer les souillures « athées » (gr. ἄθεος), c'est-à-dire, sans nul doute, les idoles chassées par le signe<sup>521</sup>. Eusèbe

<sup>518</sup> Eus.Caes., *Laud.* 6, 21 : θνητῶν δ' ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν, οὐδὲ ἀκοή τις διέγνω, ἀλλ' οὐδὲ νοῦς σάρκα ἠμφιεσμένος οἷός τε ἂν εἶη διαθρῆσαι ἅ τοῖς εὐσεβείᾳ διακοσμησαμένοις προητοιμάσται, ὥσπερ οὖν καὶ σοί, βασιλεῦ θεοσεβέστατε, ᾧ μόνῳ τῶν ἐξ αἰῶνος ἐντεῦθεν ἦδη τὸν ἀνθρώπειον ἀποκαθῆραι βίον αὐτὸς ὁ τῶν ὄλων παμβασιλεὺς θεὸς ἐδωρήσατο, ᾧ καὶ τὸ αὐτοῦ σωτήριον ἀνέδειξε σημεῖον, δι' οὗ τὸν θάνατον καταγωνισάμενος τὸν κατὰ τῶν ἐχθρῶν ἠγειρε θρίαμβον· ὁ δὲ νικητικὸν τρόπαιον, δαιμόνων ἀποτρόπαιον, τοῖς τῆς πλάνης ἰνδάλμασιν ἀντιπαρατάξας τὰς κατὰ πάντων ἀθέων πολεμίῳν τε καὶ βαρβάρων ἦδη δὲ καὶ αὐτῶν δαιμόνων, ἄλλων τουτωνὶ βαρβάρων, ἤρατο νίκας.

<sup>519</sup> WALLRAFF, *La croce negli storici ecclesiastici*, 2002, pp. 465-467, remarque que les mots employés par Eusèbe pour désigner la croix correspondent bien chez lui à l'idée de la croix, qu'il s'agisse du *labarum* ou du signe présent dans la main de la statue de Constantin à Rome. L'explication donnée pour justifier les emplois de périphrases est qu'Eusèbe craint d'utiliser le vocable σταυρός.

<sup>520</sup> Eus.Caes., *Laud.*, *Prol.* 2 : οἱ δ' αὐτῆς μύσται τῆς καθόλου σοφίας, θεῶν ἐπιστήμης ἅτε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπήβολοι ; Eusèbe prétend donc détenir la connaissance du divin et de l'humain, alors que ceux restés à l'extérieur du temple (les 'païens') se concentrent sur les vertus humaines, celles qui plaisent aux hommes (οἱ μὲν γε δημώδεις μεираκίων τε σοφίσμασι πεπατημένους μετιόντες λόγους μοῦσάν τε ἠδεῖαν καὶ πάνδημον ἀσπαζόμενοι θνητὰς ἀκοὰς θνητοῖς διηγήμασι θεलगόντων, ἠδονῆ τὸ κριτήριον ἀποδόντες). L'évêque de Césarée semble viser les orateurs traditionnels. Nous n'irons pas jusqu'à affirmer qu'il s'adresse aux seuls « initiés » pour leur parler des arcanes mystérieux du règne du souverain céleste comme il a été conjecturé dans l'hypothèse défendue par TARTAGLIA, *Sul prologo del De laudibus Constantini*, 1985, pp. 67-68.

<sup>521</sup> Sur le paganisme considéré comme athéisme par Eusèbe : P. MARAVAL, « L'erreur athée dans le *Triakontaétérkos* d'Eusèbe de Césarée », dans G. DORIVAL - D. PRALON (éds), *Nier les dieux, nier Dieu*, Aix-en-Provence, 2002, pp. 311-317.

dessine une dynamique circulaire vertueuse entre l'empereur, l'ecclésiastique et la divinité, qui exclut la divination dans ses procédures traditionnelles (*Laud.* 8, 8). Pour convaincre son auditoire, il sollicite nombre de parallélismes entre la monarchie constantinienne et celle du Christ, mais aussi avec ses prédécesseurs païens, qui se sont laissé tromper par la flatterie des devins<sup>522</sup>. L'accession de Constantin à l'Augustat n'est rien moins que l'évidence de l'erreur des voies divinatoires païennes, motivant la vanité des hommes, et de l'avènement du Christ que nulle prophétie gréco-romaine n'a annoncée (*Laud.* 9, 3-5).

Eusèbe expose plus loin des aspects concrets du service ecclésiastique qu'il requiert auprès du prince : par l'initiation et l'éducation aux Paroles sacrées au sein même de la demeure royale (*Laud.* 9, 11). Ce disant, il place l'empereur en position de disciple, prêtant l'oreille à ceux qui connaissent les Écritures<sup>523</sup>. Eusèbe lui-même confère à l'auditoire un enseignement sur la signification du signe (*Laud.* 10, 1)<sup>524</sup>. Certes, il emprunte le modèle mimétique au discours hellénistique sur la monarchie, mais le contexte est nouveau et distinctement chrétien, un contexte dans lequel un évêque usurpe l'autorité de définir pour le pouvoir impérial son rapport au divin<sup>525</sup>. Les partitions qu'Eusèbe impose dans ce rapport découlent d'une révélation de la croix que vraisemblablement Constantin s'est attribuée ou fait attribuer après la bataille du Pont Milvius.

Constantin a-t-il prêté l'oreille aux vœux d'Eusèbe ? A-t-il christianisé le palais constantinopolitain et encouragé l'enseignement des Écritures ? Dans la *Vita Constantini* composée les années suivantes, la réponse d'Eusèbe est affirmative. Il rapporte que l'empereur a reçu ses livres et les a lus (*VC* 4, 35, 2), qu'il lui a fait commande de cinquante copies des Livres Saints pour éduquer les Constantinopolitains au christianisme (*VC* 4, 36, 4)<sup>526</sup>. À en croire Eusèbe, Constantin aurait institué une sorte de service ecclésiastique, après

---

<sup>522</sup> JOHNSON, *Ethnicity and Argument in Eusebius*, 2006, pp. 178 et 187.

<sup>523</sup> L'évêque de Césarée légitime la place de l'Église dans l'entourage impérial, ainsi que sa propre parole. C'est en effet dans cet état d'esprit qu'il a adressé à l'empereur, vers 333-335, un traité sur la date de Pâques, dans lequel il explique les mystères de la décision unificatrice du concile de Nicée ; voir M. DELCOGLIANO, « The Promotion of the Constantinian Agenda in Eusebius of Caesarea's 'On the Feast of Pascha' », dans INOWLOCKI-ZAMAGNI, *Reconsidering Eusebius*, 2011, pp. 39-68: 48-49.

<sup>524</sup> CLARK, *Christianity and Roman society*, 2004, p. 82 : les chrétiens cherchent à prouver que le christianisme est la vraie philosophie. Ce faisant, ils adaptent le langage et les codes de la philosophie ; LEPELLEY, *Païens et chrétiens devant la sacralisation du pouvoir impérial*, 1998, pp. 275-280 : 279 ; BAYNES, *Eusebius and the christian Empire*, 1934, pp. 13-18.

<sup>525</sup> Mais le modèle mimétique du pouvoir impérial n'est pas un moyen d'affirmer une autorité morale et spirituelle au-dessus du gouvernant comme le suggère JOHNSON, *Ethnicity and Argument in Eusebius*, 2006, p. 194.

<sup>526</sup> De fait, Constantin lui a adressé une lettre, généralement datée de 331 (B. METZGER, *The Text of the New Testament*, Oxford, 1968, p. 7), dans laquelle il lui demandait de faire réaliser cinquante exemplaires des Saintes Écritures, lettre qu'Eusèbe reproduit dans la *VC* 4, 36. G.A. ROBBINS, « 'Fifty Copies of the Sacred Writings' (*VC* 4, 36) : Entire Bibles or Gospel Books ? », *SP* 19, 1989, pp. 91-98, pense qu'il s'agit des Évangiles et voit dans cette réalisation un *turning point* dans l'histoire du canon, dans lequel Eusèbe joue un rôle éminent ; A.GRAFTON - M. WILLIAMS, *Christianity and the transformation of the Book. Origen, Eusebius and the Library*

sa révélation de la croix. Toutefois, il est seul à le prétendre, qui plus est après la mort de l'empereur. En outre, il reste invraisemblable que Constantin ait recruté des ecclésiastiques parmi ses conseillers personnels, comme il a été avancé<sup>527</sup>. Certes, les évêques ont eu accès au *cursus publicus* pour leurs déplacements synodaux dès 314, mais avec maintes réserves<sup>528</sup>. Constantin n'a pas non plus encouragé le recrutement de fonctionnaires chrétiens, ni au sein du Palais, ni dans les provinces romaines ; malgré la notoriété du préfet chrétien Ablabius, impliqué en 331 dans l'élimination du néoplatonicien Sopatros, très proche de Constantin aux dires d'Eunape, la majorité des hommes au service de l'empereur, probablement de tradition païenne, étaient choisis pour leur fidélité et non pour leur appartenance confessionnelle<sup>529</sup>. Constantin semble avoir préservé en priorité l'intérêt de l'État ; l'élimination des pratiques magiques ou divinatoires allaient dans ce sens, mais ne nécessitaient pas, en contrepartie, de fonder l'institution ecclésiastique dans les institutions civiles, comme le requiert Eusèbe en 336<sup>530</sup>.

---

*of Caesarea*, Cambridge (MA), 2006, pp. 178-232, montrent comment Césarée était un centre de production de livres en plus d'être le siège de la bibliothèque de Pamphile, maître spirituel d'Eusèbe.

<sup>527</sup> B.H. WARMINGTON, « Did Constantine have 'Religious Advisers' ? », *SP* 19, 1989, pp. 117-129 : 117 : Hosius a été considéré par les chercheurs comme « director of conscience » (V.C. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova*, 1954, p. 149, d'après P. Allard), « ecclesiastical adviser » (H. CHADWICK, *The Early Church*, 1966, pp. 66, 129), « Constantine's close and constant adviser on ecclesiastical matters » (BARNES, *Constantine and Eusebius*, 1981, p. 225), « chief authority » et « agent » en matière ecclésiastique (LANE FOX, *Pagans and Christians*, 1986, pp. 643, 655), « shrewd and worldly adviser » (MOMIGLIANO, *The conflict between Paganism and Christianity*, 1963, p. 85). La réponse des auteurs à leur question initiale est négative : « No image which we may have of ecclesiastical advisers, images largely derived from suspect polemic in 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> century historians of modern Europe, have any place in the history of Constantine ».

<sup>528</sup> Sur les *euectiones* du *cursus publicus* accordées dès 314 : OptMil., App. 3, CSEL 26, p. 206 ; C.R. WHITTAKER, *Rome and Its Frontiers: The Dynamics of Empire*, London - New York, 2004, pp 73-74 ; S. CROGIEZ, « Les correspondances : des documents pour l'histoire du *cursus publicus*? », dans R. DELMAIRE - J. DESMULLIEZ - P.L. GATIER (éds), *Correspondances : Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive*, Lyon, 2003, pp. 143-166 : 154-156 ; A. DEMANDT, *Geschichte der Spätantike : Das Römische Reich von Diocletian bis Justinian 284-565 n. Chr.*, München, 2007 [2<sup>e</sup> ed.], p.502 ; A. KOLB, *Transport und Nachrichtentransfer im Römischen Reich*, Berlin, 2000, pp. 87-92 et 253.

<sup>529</sup> R. DELMAIRE, *Les responsables des finances impériales au Bas-Empire (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.)*. *Études prosopographiques*, Bruxelles, 1989, p. 21 : Valerius Rusticus, *rationalis summae rei* de 313 à 324 ; voir *PLRE* 1, Rusticus 4, p.787 ; L'urbanisme en témoigne, Constantinople était une ville de tradition gréco-romaine : Z. FURAN, « Konstantins neue Polis : Konstantinopel », dans DEMANDT - ENGEMANN, *Konstantin der Grosse*, Trier, 2006, p. 221-232 ; L. BREHIER, « Constantin et la fondation de Constantinople », *RH* 2, 1915, p. 241 ; A. FROLOW, « La dédicace de Constantinople dans la tradition byzantine », *CRHR*, 77, 1944, p. 61 ; DAGRON, *Naissance d'une capitale*, 1974 [rééd. 1984], dont les mises au point paraissent définitives. *PLRE* 1, Sopatros 1, p. 846 : philosophe néoplatonicien mis à mort pour pratique de la magie ayant causé une disette ; Pour Eun.Sard., *VSP* 6, 2, 2, repris Zos. *HN* 2, 40, 3, la responsabilité de cette exécution incombe au chrétien Ablabius (*PLRE* 1, Ablabius 4, p. 3), préfet du prétoire d'Orient de 329 à 337 ; P. PORENA, « 'À l'ombre de la pourpre' : l'évolution de la préfecture du prétoire entre le III<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle », *CCG* 18, 2007, pp. 237-262.

<sup>530</sup> D. GRODZYNSKI, « Par la bouche de l'empereur. Rome au IV<sup>e</sup> siècle », dans J.-P. VERNANT - L. VANDERMEERSCH - J. GERNET - R. CRACHAY - L. BRISSON - J. CARLIER - D. G., A. RETEL-LAURENTIN (éds), *Divination et rationalité*, Paris, 1974, pp. 267-295 : 276-279 : des lois d'Auguste ou de Tibère interdisent la divination sans témoin. La peine peut être capitale si le sujet de consultation est l'empereur au III<sup>e</sup> siècle ; au IV<sup>e</sup>, les premières prohibitions visent sans doute aussi à protéger l'État. Libanios et Ammien donnent des exemples de condamnations ou de risques, en cas de consultation au sujet de l'empereur.

*b) Eusèbe (337-340), songe et staurophanie : les ecclésiastiques et l'interprétation  
des signes divins*

Un an après la fête des Tricennales pour lesquelles l'évêque de Césarée a prononcé le Panégyrique de Constantin, l'empereur décède. Eusèbe entame alors la rédaction de la *Vita Constantini* dont les traits propagandistes sont aujourd'hui relativisés par le commentateur moderne<sup>531</sup>. On peut en effet trouver au moins deux motivations à la rédaction de la VC derrière le décorum de l'éloge : prévenir l'inobservance des lois constantiniennes après la mort de l'empereur et requérir davantage de ses successeurs<sup>532</sup>. À travers les associations 'empereur - croix', Eusèbe amarre à l'histoire le rôle des ecclésiastiques dans la communication avec le divin, à l'échelle locale et universelle<sup>533</sup>.

Pour ce faire, Eusèbe a recours à la combinaison de deux procédés, qu'il a pourtant abandonnés dans le *Panégyrique* de 336, pour démontrer que Constantin s'est acquis les faveurs divines (VC 1, 3, 1-4 ; 5, 1). Le premier relève de l'éloge classique : il intègre les qualités de Constantin à l'héritage paternel<sup>534</sup>. Cependant, Eusèbe prend ses distances avec l'*encômion* traditionnel en attribuant à l'ascendance de l'empereur des qualités chrétiennes qui le déterminent à être lui-même un modèle de piété<sup>535</sup>. Le second procédé employé par

---

<sup>531</sup> JOHNSON, *Ethnicity and Argument in Eusebius*, 2006, p. 195, voit moins dans la VC une sacralisation du pouvoir impérial que l'expression d'une séparation entre l'Église et l'État ; O'MEARA, *Platonopolis*, 2003, p. 146, donne une analyse approfondie de la VC : pour lui, les panégyriques d'Eusèbe ne sont pas de la propagande et l'auteur insiste sur le lien d'Eusèbe avec le platonisme et la République de Platon, plus qu'avec les philosophes de l'époque hellénistique. Eusèbe développe, selon lui, une philosophie politique de la royauté.

<sup>532</sup> Il apparaît nettement qu'Eusèbe adresse la VC aux successeurs, réels ou présomptifs, de Constantin, qu'il mentionne dès les premières lignes de son œuvre (VC 1, 1, 3). Il annonce qu'il écrit pour guider la conduite des hommes selon un modèle de comportement agréable au Dieu souverain de tout (VC 1, 10, 2 : θεῶ τῷ παμβασιλεῖ).

<sup>533</sup> A. WILSON, « Biographical models. The Constantinian period and beyond », dans LIEU - MONTSERRAT *Constantine*, 1998, pp. 107-135 : 113.

<sup>534</sup> Eus.Caes., VC 1, 12, 3 ; 13, 2 ; 16, 1 ; 17, 3 ; 3, 41 ; 3, 42-45. Comme l'a montré I. Tantillo (1998), l'image de l'empire-patrimoine devient de plus en plus fréquente à l'époque de Constantin et de ses fils : elle devient partie intégrante, active, du langage employé pour décrire les mécanismes politiques, tant sous la plume d'auteurs chrétiens que païens : I. TANTILLO, « 'Come un bene ereditario' : Costantino e la retorica dell'impero-patrimonio », *AnTard* 6, 1998, pp. 251-264 : 254. Voir aussi E.P. PICCININI, « Il tempo eterno della « Basileia » di Costantino », dans *Costantino il Grande, dall'antichità all'umanesimo, Colloquio di Macerata*, 1990, Macerata, 1993, pp. 769-790. Le principe patrimonial constantinien est donc lié, chez Eusèbe, à l'incorruptibilité et à l'éternité.

<sup>535</sup> Eusèbe prête à l'empereur les qualités topiques du bon prince : libéralités, humanité dans la législation, tempérance (VC 1, 9, 1), clémence (VC 2, 10, 1) ; par antithèse, ses adversaires se voient attribués la liste des défauts topiques des tyrans : crimes sexuels (VC 1, 33, 1), spoliation des notables romains (VC 1, 35, 1), sorcellerie (VC 1, 36, 1) et disette à Rome pour Maxence (VC 1, 36, 2). Licinius s'adonne quant à lui aux pratiques de la magie (VC 2, 11, 2). À l'opposé, Constantin fait profiter les habitants des provinces de sa générosité (VC 2, 20, 1), rappelle d'exil ceux qui n'ont pas voulu sacrifier aux idoles (VC 2, 20, 2), fait restituer les biens des personnes spoliées et ordonne la libération des condamnés aux mines et à l'exil (VC 2, 20, 3),

Eusèbe est la mise en scène du prodige d'élection qui lui permet d'historiciser la transmission de l'autorité de la divinité à l'homme qui la mérite (VC 1, 28, 1)<sup>536</sup>. L'empereur est d'abord témoin de l'apparition d'un « signe divin » (θεοσημεία), qui dessine un « trophée en forme de croix » (VC 1, 28, 2 : τοῦ σταυροῦ τρόπαιον)<sup>537</sup>. Dans un premier temps, Eusèbe reste incertain sur l'identité de la divinité qui s'y trouve signifiée. Ces ambiguïtés reflètent les doutes auxquels l'empereur est en proie dans l'intrigue. Le flottement est suivi d'un songe qui décide l'empereur à donner la main aux initiés pour l'interprétation du signe et l'enseignement religieux (VC 1, 32, 1-3)<sup>538</sup>. Le plus remarquable est la progression de l'intrigue vers l'entrée en scène des interprètes pour la compréhension de ce signe :

---

rappelle les soldats à leur charge (VC 2, 20, 4), libère ceux qui étaient forcés aux travaux des gynécées (VC 2, 20, 5), restitue leurs biens aux familles chrétiennes et, le cas échéant, aux Églises (VC 2, 21), procède à des remises d'impôts (VC 4, 2) et à divers dons en argent ou en nature (VC 4, 4). DESNIER, *La légitimité du prince*, 1997, p. 138, rappelle que Maxence correspond en tous points au parfait tyran dans le texte d'Eusèbe, mais aussi dans celui de Nazarius : « Il est clairement mis en évidence que ce sont toutes les composantes de l'État qui sont atteintes par la tyrannie de Maxence ». Eusèbe décline donc des portraits standardisés. Eusèbe cherche à Constantin des motivations morales et chrétiennes dans la législation, alors que les préoccupations de l'empereur étaient essentiellement celles d'un leader militaire : J. HARRIES, « Constantine the Lawgiver », dans S. MACGILL - C. SOGNO - E. WATTS (éds.), *From the Tetrarchs to the Theodosians. Later Roman History and Culture 284-450 CE.*, Cambridge, 2010, pp. 73-92 : 79 : « Good laws were traditional part of the activity of the good ruler ». Pour Eusèbe, la législation constantinienne le prouve, tout autant que sa foi. Ses lois en font un prêcheur ; CONNOLLY, *Constantine answers the Veterans*, 2010, pp. 93-114.

<sup>536</sup> Eusèbe affirme tenir ces informations de l'empereur lui-même (VC 1, 28, 1). Il a été conjecturé qu'il avait donné une lecture chrétienne à une vision que Constantin aurait eue d'Apollon en 310 en Gaule. Cette hypothèse implique que l'on admette l'authenticité de la vision d'un halo solaire à Grand, que l'empereur en ait fait confession à Eusèbe qui aurait ensuite substitué à l'interprétation apollinienne sa lecture chrétienne. Cette échelle d'hypothèses paraît trop périlleuse pour être pertinente. Du reste, les récits de visions sont des topoi à divinité variable : sur ce point, les analyses les plus récentes se sont tournées vers les données astrologiques : F. HEILAND, « Die Astronomische Deutung der Vision Kaiser Konstantins », dans *Sondervortrag im Zeiss-Planetarium-Jena*, Jena, 1948 ; J. GAGE, « Le 'signum' astrologique de Constantin et le millénarisme de 'Roma aeterna' », *RHPR* 31, 1951, pp. 206-207 ; M. DIMAIO - J. ZEUGE - N. ZOROV, « Ambiguitas Constantiniana : The caeleste signum dei of Constantine The Great », in *Byzantion* 58, 1988, pp. 333-360 ; P. WEISS, « Die Vision Constantins », dans J. BLEICKEN (éd.), *Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Alfred Heuss*, Kallmünz, 1993, pp. 143-169, a fait date : l'auteur émet l'hypothèse que Constantin a fait l'objet d'une véritable vision, celle d'un halo solaire, interprété comme une couronne offerte par Apollon et qu'il en a fait confidence à Eusèbe par la suite ; T.D. BARNES, « Constantine and Christianity : Ancient evidence and Modern Interpretations », *ZAC* 2, 1998, pp. 274-294 : 288, adhère à l'hypothèse de P. Weiss ; il est suivi de WALLRAFF, *La croce negli storici ecclesiastici*, 2002, pp. 461-475 : 464 ; HARRIS, *Constantine's dream*, 2005, p. 493, réfute l'idée du halo parce que même s'il s'agit de la vision d'Appollon remaniée par Eusèbe, il s'agit d'une expérience personnelle de l'empereur et non d'un phénomène astrologique. Plusieurs auteurs portent un regard critique sur cette position : H. BRANDT, *Konstantin der Grosse. Der erste Christliche Kaiser*, München, 2006, pp. 53-59 : l'auteur ne s'engage pas dans la « Fiktive Vorgeschichte » ; PUECH, *Constantin, le premier empereur chrétien*, 2011, p. 88 ; MACMULLEN, *Constantin*, 1971, pp. 82-83 ; voir aussi la proposition invraisemblable de DESNIER, *La légitimité du prince*, 1997, p. 174, qui émet l'hypothèse que Constantin aurait fait l'objet de deux visions, l'une à Grand, l'autre au Pont Milvius, sans qu'il n'y ait eu quelconque conversion.

<sup>537</sup> C. MURRAY, *Theologische Real Enzyklopädie* 19, « Kreuz III – Alte Kirche », 1990, pp. 726-732 : 726 : la croix est déjà un *tropaeum* dans l'Évangile (Mc 4, 20, 5) ; elle l'est encore dans les écrits d'Eusèbe : c'est ainsi qu'il désigne la croix dans le *De Theophania*, composé après 324 : H. GRESSMANN (éd.), *Eusebius Werke*, Band 3, 2 : « Die Theophanie », Leipzig, 1904 ; GCS 11.2, fr. 3, l. 7 : τὸ τοῦ σταυροῦ τρόπαιον ; *De theophania (fragmenta)*, fr. 3, l. 222 : τὸ τοῦ σταυροῦ τρόπαιον.

<sup>538</sup> ELLIOT, *The christianity of Constantine the Great*, 1996, p. 67, estime que la description d'Eusèbe est « ridiculous » car le Christ lui-même ne parvient pas à se faire identifier auprès de l'empereur. L'auteur pense

« À l'époque dont nous avons parlé, stupéfait par cette vision extraordinaire et résolu à n'adorer aucun autre Dieu que celui qu'il avait vu, il convoqua ceux qui étaient initiés à sa doctrine et leur demanda qui était ce dieu et quel était le sens de la vision qu'il avait eue de ce signe. Ils lui dirent que c'était Dieu, le seul enfant engendré du Dieu unique et que le signe qui lui était apparu était le symbole de l'immortalité et constituait le trophée de la victoire que celui-ci avait remportée sur la mort en venant jadis sur terre ; ils lui enseignèrent les raisons de sa venue et lui donnèrent l'explication exacte de sa présence parmi les hommes<sup>539</sup> ».

Telle que la rapporte Eusèbe, l'initiation de Constantin suit les procédés traditionnels de communication avec le divin<sup>540</sup>. Selon le chorème classique, le témoin de l'apparition du signe est stupéfait, en raison de sa méconnaissance du divin<sup>541</sup>. Il s'en remet alors à la sagesse des interprètes. C'est là, d'après Eusèbe, que l'empereur comprend que le σημεῖον est une « croix » (σταυρός)<sup>542</sup>. L'identification du signe coïncide avec l'entrée en scène des prêtres dans la formation religieuse de Constantin. Cette conjonction pourrait marquer, pour le prince, le rite de passage entre l'état d'ignorant et celui d'initié, la croix étant le signe du baptême. En conséquence, l'intervention de la croix devient une grâce pour le récipiendaire du signe, qui ne combat victorieusement qu'au terme de son initiation (VC 1, 32, 3)<sup>543</sup>. De la staurophanie procède une solidarité vertueuse entre l'empereur et les ecclésiastiques, celle-là même qu'Eusèbe requiert en 336 devant Constantin et sa cour<sup>544</sup>. À l'opposé, Maxence s'en

---

donc qu'Eusèbe a inventé le récit de la conversion après coup. Pour Eusèbe, le songe pourrait être la seule façon d'introduire l'ordre de reproduire le signe apparu dans le ciel sans faire de Constantin un Prophète qui interagirait avec la divinité contrairement à ce qu'affirmait CLARK, *Christianity and Roman society*, 2004, p. 100.

<sup>539</sup> Eus. Caes., VC 1, 32, 1-2 : Ἀλλὰ ταῦτα μικρὸν ὕστερον. κατὰ δὲ τὸν δηλωθέντα χρόνον τὴν παράδοξον καταπλαγεῖς ὄψιν, οὐδ' ἕτερον θεὸν ἢ τὸν ὀφθέντα δοκιμάσας σέβειν, τοὺς τῶν αὐτοῦ λόγων μύστας ἀνεκαλεῖτο, καὶ τίς εἶη θεὸς [οὗτος] ἡρώτα τίς τε ὁ τῆς ὀφθείσης ὄψεως τοῦ σημείου λόγος. οἱ δὲ τὸν μὲν εἶναι θεὸν ἔφασαν θεοῦ τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου μονογενῆ παῖδα, τὸ δὲ σημεῖον τὸ φανὲν σύμβολον μὲν ἀθανασίας εἶναι, τρόπιον δ' ὑπάρχειν τῆς κατὰ τοῦ θανάτου νίκης, ἣν ἐποιήσατο ποτε παρελθὼν ἐπὶ γῆς, ἐδίδασκόν τε τὰς τῆς παρόδου αἰτίας, τὸν ἀκριβῆ λόγον αὐτῶ τῆς κατ' ἀνθρώπους οἰκονομίας ὑποτιθέμενοι.

<sup>540</sup> N. BELAYCHE - J. RÜPKE, « Divination et révélation dans les mondes grec et romain », *RHR* 224, 2007, p. 143.

<sup>541</sup> P. VEYNE, « Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque », *RHR* 216, 1999, p. 405, définit deux natures dans les présages antiques : les symptômes, qui correspondent à des codes permanents et connus, et les signes dont le message est à débrouiller pour le témoin ; voir RODRIGUEZ GERVAZ, *Los sueños de Constantino*, 1990, pp. 143-150 : 150.

<sup>542</sup> Il n'avait pas eu recours au terme σταυρός dans l'*HE*, où il parlait de « signe salutaire » (*HE* 9, 9, 10-11 : τὸ σωτήριον σημεῖον), placé dans la main de l'empereur à Rome, ni explicitement dans les discours de 335-336, dans lesquels il évoquait cependant le « signe salutaire » révélé à l'empereur par Dieu (*Laud.* 6, 21 : τὸ αὐτοῦ σωτήριον ἀνέδειξε σημεῖον) ; L. TIRITICCO, Il 'segno' della visione-visioni di costantino nella testimonianza di Eusebio relativamente alla *Vita Constantini*, Tesi di laurea in storia dell'arte medievale, Università degli studi Roma Tre, 2001-2002.

<sup>543</sup> NEYTON, *Le merveilleux religieux dans l'Antiquité*, 1991, p. 40 ; ODAHL, *Constantine and the Christian Empire*, 2004, p. 98, attribue à Hosius de Cordoue cet apprentissage primordial.

<sup>544</sup> VAN NUFFELEN, *The Life of Constantine. The Image of an Image*, 2013, p. 142, rappelle que Constantin s'est fait expliquer le sens de sa vision par des prêtres qui possèdent la vérité. Ce faisant, Constantin devient capable



remet aux artifices de la magie (VC 1, 37, 1-2)<sup>545</sup>, Licinius se laisse encourager par les oracles et les prédictions des prophètes, des devins d'Égypte, des sorciers et des sacrificateurs (VC 2, 4, 1-4)<sup>546</sup>. Constantin se fait accompagner de prêtres pour l'assister, les invite à sa table et les tient en haute estime, persuadé qu'ils lui attireront les faveurs de Dieu (VC 1, 42, 1) ; Licinius martyrise les prêtres et se prive de leur pouvoir d'intercession (VC 1, 54, 1)<sup>547</sup>. Eusèbe n'attribue pas à Constantin le privilège d'un lien bilatéral entre l'empereur et la divinité, mais revendique la médiation d'ecclésiastiques, en substitution des oracles traditionnels ; de ce fait, le déclin des oracles doit être concomitant de la diffusion des Évangiles, les seules prophéties véridiques<sup>548</sup>.

Au terme du principat constantinien, Eusèbe cherche à montrer que la victoire impériale passe nécessairement par l'intercession des ecclésiastiques. Traditionnellement, l'interprétation des signes débouche sur des applications politiques. Les oracles et les signes sont adressés à l'aristocratie, au Sénat et aux princes, c'est-à-dire aux hommes qui participent au maintien de l'ordre social et de l'autorité en place, à l'échelle locale et universelle<sup>549</sup>. Cela explique la focalisation d'Eusèbe sur la divination. Or, sur les 336 constitutions individuelles de l'époque constantinienne que comprend le *Code Théodosien*, les lois religieuses comptent peu, et celles qui intéressent le domaine de la divination encore moins<sup>550</sup>. Qui plus est, les rares mesures prises au temps de Constantin ne punissent pas de mort la clientèle des haruspices, ni même celle des adeptes de pratiques magiques si celles-ci ne sont pas néfastes<sup>551</sup>. Il faut attendre les années 340-350, pour que la divination soit assimilée au *maleficium*, à l'homicide et à l'adultère, c'est-à-dire aux crimes les plus sévèrement punis

de différencier les choses fausses des choses vraies. L'opposition entre les idoles et les images vraies – ou du vrai – coïncident avec la lumière et l'obscurité.

<sup>545</sup> MARAVAL, *Constantin le Grand*, 2011, p. 87 : « Tout comme Maxence, avant la bataille, avait fait les gestes classiques pour se concilier les dieux, Constantin a décidé [...] de se mettre sous la protection de ce Dieu suprême. Cette révélation rapportée à une vision ou à un songe, a rempli la fonction traditionnelle de la consultation des auspices avant la bataille ».

<sup>546</sup> De la même façon, avant d'affronter Licinius, Maximin Daïa place ses « espoirs » (ἐλπίσιν) dans les « démons » (δαίμον) et le nombre infini de ses soldats (VC 1, 58, 3). Eusèbe décline chez Licinius la liste topique des actions tyranniques : cruauté et sévérité dans le traitement des prisonniers (VC 1, 54, 2), lois barbares (VC 1, 55, 1 : νόμους βαρβάρους), cupidité sans limite, exils, confiscations de biens, viols (VC 1, 55, 2). Le paroxysme de la tyrannie licinienne réside enfin dans le traitement qu'il inflige aux évêques (VC 1, 56, 1-2).

<sup>547</sup> HARRIES, *Imperial Rome AD 284 to 363*, 2012, p. 107.

<sup>548</sup> KOFKY, *Eusebius of Caesarea against Paganism*, 2000, pp.138-141 : pour Eusèbe, théurges et interprètes des oracles se trouvent à l'origine des oppositions au christianisme (DE 6, 20), mais il ne renseigne pas sur les événements historiques.

<sup>549</sup> POTTER, *Prophets and Emperors, Humans and Divine Authority from Augustus to Theodosius*, 1994, pp. 23-24.

<sup>550</sup> J.-N. DILLON, *The Justice of Constantine. Law, Communication, and Control*, Ann Arbor, 2012, pp. 15-16.

<sup>551</sup> GRODZYNSKI, *Par la bouche de l'empereur*, 1974, pp. 267-295 : 272 – 277 ; *CTh* 9, 16, 3 (Constantin, 321, au PVR Bassus) : contre la magie utilisée pour nuire : punition très sévère de ceux qui, par des pratiques magiques, ont œuvré contre la santé des hommes ou détourné des âmes chastes vers la débauche. Les remèdes médicaux et les prières contre la grêle ne sont pas des délits.

(*CTh* 11, 36, 7 ; *CTh* 9, 16, 16). Mais c'est là, sans doute, une façon pour les fils de Constantin de flatter l'héritage paternel, alors que les oracles ont pu conserver une intense activité au moins jusqu'au milieu du IV<sup>e</sup> siècle<sup>552</sup>. En effet, une constitution de Constant, datant de 341, interdit les sacrifices en rappelant que quiconque contreviendra à la loi de Constantin s'exposera à une sanction immédiate<sup>553</sup>. L'année suivante, il requiert tout de même, avec Constance, la préservation des temples *extra muros*, qui participent à la cohésion du peuple lors des festivités<sup>554</sup>.

L'attribution effective de la fonction d'interprète-pédagogue aux chrétiens nécessite donc de donner à l'Église un cadre institutionnel qui lui est propre, ce que la législation constantinienne ne permet pas. Les privilèges consentis au clergé intéressent surtout les exemptions des *munera* et leur régulation, autrement dit des avantages économiques, ce qui ne favorise pas une nette distinction avec la prêtrise traditionnelle<sup>555</sup>. L'Église acquiert la capacité matérielle de se développer, sans que l'État ne lui reconnaisse les fonctions civique et politique des religions ancestrales<sup>556</sup>. Les sacerdoce traditionnels ne sont pas abolis et leurs détenteurs sont autorisés par Constantin à célébrer le culte impérial ; or, ce sont aussi les

---

<sup>552</sup> Ainsi ceux de Delphes et de Didymes : P. ATHANASSIADI, « The Fate of Oracles in Late Antiquity : Didyma and Delphi », *Δελτιόν ΧΑΕ* 15 (1989-1990), *Περίοδος Δ'• Σελ.*, pp. 271-278.

<sup>553</sup> *CTh* 16, 10, 2 (Constant, 341, au vicaire des PP Madalianus) : interdiction des sacrifices : « Que cesse la superstition ! Que soit abolie la folie des sacrifices ! » (*Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania*). Quiconque contreviendra à la loi du divin père de l'empereur s'exposera à une sanction immédiate (non précisée).

<sup>554</sup> *CTh* 16, 10, 3 (Constance, Constant, 342) : protection de certains temples *extra muros* : même si la superstition doit être totalement détruite, les temples situés *extra muros* doivent demeurer intacts et préservés. La raison en est qu'« il ne convient pas que soient supprimés ceux grâce auxquels la festivité des plaisirs traditionnels est offerte au peuple romain » (*non conuenit ea conuelli, ex quibus populo romano praebeatur priscarum solemnitas uoluptarum*).

<sup>555</sup> *CTh* 16, 2, 1 (Constantin, 31 octobre 313 ?) : clercs dispensés de charges : interdiction de contraindre les clercs catholiques à des nominations ou levées d'usage public ; *CTh* 16, 2, 3 (Constantin, 18 juillet 320, au PP Bassus), sur le recrutement des clercs : aucun décurion, fils de décurion ou personne idoine ne doit prétendre se réfugier (confugere) dans le clergé. Les clercs défunts doivent être remplacés par des gens qui n'ont pas assez de fortune pour être curiales. Les contrevenants doivent être retranchés des clercs et rendus à leur curie ; *CTh* 16, 2, 6 (Constantin, 1<sup>er</sup> juin 329 ?, au PP Ablabius) : Interdiction de nommer clercs des gens aptes aux *munera* ; Pour remplacer les clercs défunts, les pauvres doivent être préférés aux riches, ceux-ci devant être attribués à la cité ; *CTh* 16, 2, 7 (Constantin, Sardique, 5 février 330, au Consulaire de Numidie Valentinus) : les lecteurs, sous-diacres et autres clercs appelés à la curie par des hérétiques doivent en être délivrés. Les clercs ont pleine immunité et ne doivent pas être appelés dans les curies ; *CTh* 12, 1, 21 (Constantin, 334, au PP Félix) sur les privilèges des prêtres des cités ; d'anciens flamines et *sacerdotes* d'Afrique se sont plaints d'être assujettis à la gestion du *cursus publicus* ; Constantin les en exempte.

<sup>556</sup> De ce fait, on ne peut guère s'étonner que dans la *Vita Constantini*, Eusèbe ne concurrence pas le judaïsme, qui n'assume pas le rôle politique des religions traditionnelles et qui est nettement distingué du christianisme dans la législation constantinienne, d'un point de vue social à tout le moins : *CTh* 16, 8, 1 (Constantin, Murgillum, 18 octobre 329 ou 339 ?, à Evagrius) ; *CTh* 16, 9, 2 (Constantin, 13 août 329 ou 339, à Evagrius) ; *CTh* 16, 8, 6 (Constantin, 13 août 329, à Evagrius) ; *CTh* 16, 8, 5 (= *Sirm.* 4) ; 16, 9, 1 (Constantin, à Constantinople, 9 mars 336, au PP Félix).

notables locaux qui font bénéficier les cités de leurs évergésies<sup>557</sup>. En conséquence, Eusèbe démontre que l'Église peut assumer la fonction de religion civique et impériale. Il cherche à combler les incomplétudes de la législation constantinienne dans l'histoire, en glissant la figure ecclésiastique exactement à la place des devins.

*c) Cyrille de Jérusalem (351) : s'approprier la staurophanie pour requérir le soutien impérial*

L'évêque Cyrille a fait l'objet d'études récentes, en particulier pour son rôle dans la promotion de Jérusalem en concurrence avec Césarée<sup>558</sup>. La fonction de l'épître adressée par l'évêque en 351 à l'empereur Constance II, dans laquelle il fait mention d'une staurophanie hiérosolymitaine, a été analysée dans ce cadre. Cette lettre de Cyrille est sans doute le premier échange entre l'évêque et l'Auguste ; elle intervient à un moment crucial du principat de l'empereur d'Orient, celui de la reconquête de l'Occident usurpé à son frère Constant par Magnence depuis le 18 janvier 350<sup>559</sup>. J.W. Drijvers (2007) y voit de la part de Cyrille une

---

<sup>557</sup> J. GASCOU, « Le rescrit d'HisPELLUM », *MEFR*, 1967, pp. 609-659 : le rescrit date des années 333-335 ; C. LEPELLEY, « évergétisme et épigraphie dans l'antiquité tardive », dans M. CHRISTOL - O. MASSON (éds), *Actes du Xe Congrès international d'épigraphie grecque et latine, Nîmes, 4-9 octobre 1992*, Paris, 1997, pp. 335-352.

<sup>558</sup> Après les premières hypothèses de J. VOGT, « Berichte über Kreuzerscheinungen aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. », *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves* 9, 1949, pp. 593-606, qui a déjà brièvement émis l'hypothèse d'une utilisation de la croix dans le cadre du conflit avec Césarée : J.-W. DRIJVERS, « The Power of the Cross : Celestial Cross Appearances in the Fourth Century », dans A. CAIN - N.E. LENSKI (éds), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Farnham, 2007, pp. 237-248 ; J.W. DRIJVERS, « Promoting Jerusalem : Cyril and the True Cross », dans J.W. D. - J.W. WATT (éds), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, Leiden, 1999, pp.79-96 ; O. IRSHAI, « Cyril of Jerusalem : The Apparition of the Cross and the Jews », dans O. LIMOR - G. STROUMSA (éds), *Contra Iudaeos : Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen, 1996, pp. 85-104.

<sup>559</sup> Pour les concepts d'usurpation : G. SAUTEL, *Usurpations du pouvoir impérial dans le monde romain et « Rescissio actorum »*, Milano 1955, p. 480 ; voir aussi G. SCHWEDLER, « Usurpation: Term and concept », dans M. KITTS - B. SCHNEIDMÜLLER - G. SCHWEDLER - E. TOUNTA - H. KULKE - U. SKODA (éds), *Ritual dynamics and the science of ritual, State, Power, and violence*, Wiesbaden, 2010, pp. 361-391 : 361 ; ICKS, *Bad emperors on the Rise*, 2012, pp. 462-481 ; J.F DRINKWATER, « The revolt and Ethnic Origin of the Usurper Magnentius (350-353), and the rebellion of Vetricano (350) », *Chiron* 30, 2000, pp. 131-159. ; B. BLECKMANN, « Decentius, Bruder oder Cousin des Magnentius ? », *GFA* 2, 1999, pp. 85-87 ; V. NERI, « L'usurpateur come tiranno nel lessico politico della tarda antichità », dans F. PASCHOUD - J. SZIDAT (éds), *Usurpationen in der Spätantike*, Stuttgart, 1997, pp. 71-86 ; F. HEIM, « *Vox exercitus, vox dei*. La désignation de l'empereur charismatique au IV<sup>e</sup> siècle », *REL* 68, 1990, pp. 160-172 ; P. SALAMA, « L'empereur Magnence et les provinces africaines », *Mélanges de numismatique offerts à Pierre Bastien*, Wetteren, 1987, pp. 203-216 ; W. ENSSLIN, « Der Usurpator Magnentius ein Germane », *Klio*, 1925, pp. 478-479 ; L. POINSSOT, « Une inscription de Musti, contemporaine de Magnence », *CRAI*, 77<sup>e</sup> année, n.1, 1933, pp. 21-24 ; P. SALAMA - D. HOLLARD, « Constantine et Cherchel, deux trésors romains d'Algérie : *maiorinae* de 348 à 354 », *Trésors monétaires*, Paris, 2009, pp.197-211. Le Trésor de Cirta (Constantine) comprend 170 pièces, dont 169 *maiorinae* frappées entre 348 et 354. Déposé entre 352 et 355. Il atteste de la circulation des monnaies des usurpateurs en Afrique. Les pièces des usurpateurs ont alimenté le trésor jusqu'à 352 au moment où Constance reprend l'Afrique : elles proviennent massivement de la Gaule et de l'Italie, puis, les monnaies de Constance viennent essentiellement de l'Orient. Montre bien que la monnaie est coupée de façon immédiate comme la circulation sanguine dès la chute de l'empereur ; sur les monnaies de Magnence, les légendes font appel à la *Libertas*. W. KELLNER, *Libertas und Christogramm :*

manifestation d'allégeance à la légitimité de Constance<sup>560</sup>. Ailleurs, le même commentateur remarque que l'évêque de Jérusalem se présente lui-même comme un messager pour communiquer et interpréter le signe de croix<sup>561</sup>. Il paraît convaincant de souscrire à cette interprétation. De fait, l'empereur est sans doute à Sirmium lorsqu'il reçoit la lettre de l'évêque, dans l'attente de son affrontement militaire avec l'usurpateur, qui se produit à Mursa le 28 septembre de la même année<sup>562</sup>. Curieusement, Cyrille n'augure pas de la défaite de Magnence qui a pourtant montré son soutien au catholicisme nicéen, tout au moins sur son monnayage<sup>563</sup>. En revanche, il fait savoir à l'empereur que le signe de croix prédit la victoire du prince légitime, qui est fils de Constantin. L'évêque de Jérusalem offre à Constance l'occasion de postuler à la pourpre légitime, mais à certaines conditions. Il monnaie à l'empereur les prières des Hiérosolymitains sur le lieu même de la Passion et de la Résurrection. De ce point de vue, son intervention auprès de l'empereur ne serait pas le témoignage d'un ralliement désintéressé, mais une occasion opportune de faire valoir ses propres intérêts. Ce sont les procédés auxquels Cyrille a recours qu'il nous intéresse d'analyser. De fait, l'évêque s'approprie l'intercession entre l'empereur et la croix, prenant en otage la mémoire constantinienne. Il est le premier exemple concret de ce qu'Eusèbe a exposé des liens empereur-évêque à travers les associations 'empereur-croix'.

O. Irshai (1996) a mis en lumière les traits encomiastiques de l'épître de 351<sup>564</sup>. Les premières lignes flattent les oreilles du prince afin d'obtenir de lui des dispositions d'écoute favorables. Cyrille justifie son intervention épistolaire par sa connaissance des Écritures, qui lui permet de se placer, en tant qu'évêque, entre l'empereur et la croix. Il annonce qu'il entend exposer à l'empereur la vérité (*Ep.* 1) que contiennent les Évangiles. Cyrille invoque sa connaissance des Textes pour légitimer son discours, de la même façon qu'il le fait dans le cadre de ses *Catéchèses Baptismales*, rédigées vers 350-351<sup>565</sup>. De ce fait, Constance II se

*motivgeschichtliche Untersuchungen zur Münzprägung des Kaisers Magnentius (350-353)*, Karlsruhe, 1968, trouve que le vieux concept républicain de *Libertas* « trouve sur les revers de Maxence sa dernière expression ».

<sup>560</sup> DRIJVERS, *The power of the Cross*, 2007, pp. 241-242.

<sup>561</sup> DRIJVERS, *Promoting Jerusalem*, 1999, pp. 84-87.

<sup>562</sup> Jul., *Or.* 1, 39b-d ; Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.* 42, 5-5 ; Zos., *HN* 2, 50, 4.

<sup>563</sup> En effet, Magnence et ses émules ont poursuivi la tradition monétaire des Constantinides. Magnence se distingue cependant pour avoir frappé un chrisme (☩) accosté de l'alpha et de l'omega : *RIC* VIII, Amiens, 34-45 ; Trèves, 318-327 ; Lyon, 153-176 ; Arles, 188-202 ; BASTIEN, *Le monnayage de Magnence*, 1964, p. 8 ; H. HEINEN, *Trier und das Trevererland in römischer Zeit*, Trier, 1985, p. 234 ; K. EHLING, « Die Erhebung des Nepotianus in Rom im Juni 350 n. Chr. und sein Programm der urbs Roma christiana », *GFA* 4, 2001, pp. 141-158 ; C. BRENOT, « À propos des monnaies au chrisme de Magnence », in *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.* », *Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol (Paris, 20-21 janvier 1989)*, Rome, 1992, pp. 183-191 : 186.

<sup>564</sup> IRSHAI, *Cyril of Jerusalem*, 1996, pp. 90-92.

<sup>565</sup> Cyr. Hier., *Cat. Bapt.* 15, 13 ; DRIJVERS, *Promoting Jerusalem*, 1999, p. 79 : les *Catéchèses baptismales* ont été prononcées sans doute entre 348 et 351 au plus tard, et les *Catéchèses mystagogiques* à la fin de son épiscopat.

trouve placé, comme les catéchumènes, en position d'initiation, alors même qu'il n'est pas engagé sur la voie du baptême. La « couronne de la croix » (*Ep.* 2 : ὁ τοῦ σταυροῦ στέφανος), que l'évêque entend déposer sur le front du prince, conduit les ignorants à la lumière, délie du péché, et incite à l'abandon de la tyrannie<sup>566</sup>. Cyrille prétend donc délivrer un enseignement préalable au baptême de Constance. Certes, concède-t-il, c'est à un empereur bien disposé à l'égard de Dieu qu'il s'adresse, un prince qui surpasse son père dans la piété (*Ep.* 3) et mérite des prodiges célestes (*Ep.* 3). Cyrille donne effectivement le nom de Constantin, sous le règne duquel le bois de la croix fut découvert à Jérusalem (*Ep.* 3)<sup>567</sup>. Cependant, il s'abstient de mentionner les staurophanies dont Constantin aurait été le destinataire<sup>568</sup>. La raison en est qu'il s'apprête à porter à la connaissance du prince l'apparition céleste de la croix à Jérusalem et, davantage encore, l'interprétation qu'il en donne. De fait, l'escalade des usurpations sous Constance - Magnence (350-353)<sup>569</sup>, Vétranion (mars-décembre 350)<sup>570</sup>, Népotien (juin

<sup>566</sup> Cyr.Hier., *Cat.Bapt.* 13, 1 ; *Cath. Myst.* 1, 5.

<sup>567</sup> La forme « ἡγήρηται » montre que Cyrille n'attribue pas de rôle à l'empereur dans la dite découverte. Pour DRIJVERS, *Promoting Jerusalem*, 1999, p. 82, c'est seulement au cours du règne de Constantin que l'évêque de Jérusalem devient important, mais moins au sein de sa propre province à dominante arienne ; p.92 : les ariens devaient être avantagés dans la Palestine, la connexion avec la famille impériale devait être un canal de promotion ; sur le rôle des Écritures dans la promotion de Jérusalem, voir P. WALKER, « Jerusalem in the Early Christian Centuries », dans P. W. (éd.), *Jerusalem Past and Present in the Purposes of God*. Cambridge, 1992. pp. 79-97 : 87 : « The views of Eusebius and Cyril are therefore far removed from one another, if not in mutual contradiction. One denied Jerusalem the status of a 'holy city' in God's sight, the other categorically asserted it. As in our own very different times, the adherents of these two seemingly incompatible standpoints were both able to appeal to the Scriptures as the ultimate authority for their views » ; J.-M. SPIESER, « En suivant Eusèbe au Saint-Sépulcre », *AnTard*, 22, 2014, p. 95-103.

<sup>568</sup> Contrairement à ce qui a pu être avancé, Cyrille ne fait aucune mention de la staurophanie du Milvius : R. VAN DAM, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, Cambridge, 2011, p. 50.

<sup>569</sup> BASTIEN, *Le monnayage de Magnence*, 1964, p. 8, a noté que Magnence, commandant de deux corps de la garde impériale (les auxiliaires *Iovii* et *Herculii*, « était probablement païen mais sa politique religieuse s'inspira d'opportunisme ; dans une réédition quelques années plus tard, P. Bastien supposait cependant que Magnence « n'avait pas d'opinion religieuse bien précise. Il était superstitieux, mais opportuniste » ; HEINEN, *Trier und das Trevererland in römischer Zeit*, 1985, p. 234 : « Vor allem sind es die Münzen des Magnentius mit dem christogramm auf der Rückseite, die ostentativ die Unterstützung der Christen für Usurpator zu gewinnen suchen » ; BASTIEN, *Le monnayage de Magnence*, 1983, p. 272. K. EHLING, « Die Erhebung des Nepotianus in Rom im Juni 350 n. Chr. und sein Programm der urbs Roma christiana », *GFA* 4, 2001, pp. 141-158, affirme que Magnence aurait été un authentique chrétien et que sa politique en faveur du paganisme révélerait sa tolérance à l'égard du paganisme ; Sur l'usurpation de Magnence voir : *PLRE* 1, Magnus Magnentius, p. 532 ; M.R. ALFÖLDI, « Der Rebell als Retter », *Antaeus* 24, 1997, pp. 27-36 ; NERI, *L'usurpatore come tiranno*, 1997, pp. 71-86 ; DRINKWATER, *The revolt and Ethnic Origin of the Usurper Magnentius*, 2000, pp. 131-159 ; H. MENARD, *Maintenir l'ordre à Rome (II<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles ap J.C.)*, Seyssel, 2004, pp. 102-103.

<sup>570</sup> Le général aurait été convaincu de l'entreprise par Constantina, la sœur de Constance, aidée également de Vulcanius Rufinus, préfet du prétoire - lui-même appartenant aux Constantinides - et se serait emparé de la zone-tampon entre l'Occident magnencien et l'Orient constancien. Or nous savons par Eutrope que Vétranion, un général âgé, était admiré de ses soldats pour les campagnes qu'il avait pu mener avec brio : Eutrop., *Brev.* 10, 6 ; Jul., *Or.* 1, 32d-33a ; Philost., *HE* 3, 22. B. BLECKMAN, « Constantina, Vetrano und Gallus Caesar », *Chiron* 24, 1994, pp. 29-68, voit dans l'usurpation de Vétranion une formation constantinienne indépendante et opposée à Constance ; voir aussi DRINKWATER, *The revolt and Ethnic Origin of the Usurper Magnentius*, 2000, pp.131-159 : selon lui, Vétranion, soutenu par son armée, s'est opposé à Constance et souhaitait se faire reconnaître comme Auguste par ce dernier ; M. WHITBY, « Emperors and armies, AD 235-395 », dans S. SWAIN - M. EDWARDS (éds), *Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford, 2004,

350)<sup>571</sup> - a été l'occasion de formidables surenchères de moyens de légitimation et, parmi ceux-ci, les ressemblances avec l'empereur Constantin ont prévalu sur tous les autres. La numismatique en témoigne éloquemment (fig. 26-27) : le *labarum* et le chrisme signalent, sinon une continuité religieuse, du moins une filiation politique avec Constantin.



Fig. 26. RIC VIII, Thessalonique, 138 – Vétranion (mars-juin 350)<sup>572</sup>



Fig. 27. RIC VIII, Amiens, 34 – Magnence (353)<sup>573</sup>

Comme Magnence et Vétranion, Cyrille s'approprie la mémoire de Constantin et ses images, mais il ne s'adresse pas à d'éventuels opposants de l'empereur en place<sup>574</sup>. Lorsqu'il rédige sa lettre en 351, la situation est déjà plus favorable à Constance, qui a récemment ramené sous son commandement les troupes de Vétranion<sup>575</sup>. À son tour, Cyrille se saisit de la croix pour rappeler la descendance de Constantin à ses obligations.

pp.156-186 : 178 : « Soldiers had always recognized the need to have God on their side, and Christianity had been officially adopted precisely because it gave victory to Constantine, a message propagated by his religious panegyricists » ; p. 180 : les soldats sont les récepteurs privilégiés de la monnaie impériale et, à ce titre, la propagande leur est destinée ; ALFÖLDI, *Das Rebell als Retter*, 1997, pp. 27-36.

<sup>571</sup> Le 3 juin 350, Népotien usurpe à son tour le pouvoir à Rome. Il aurait selon les sources, réuni une armée de gladiateurs. La tradition historique ne permet pas de rendre compte avec précision des événements qui se sont déroulés pendant le mois de juin 350 en raison des versions contradictoires que nous possédons. R. PARIBENI, *Da Diocleziano alla caduta dell'Impero d'Occidente*, Bologna 1941, a pensé que l'insurrection venait du peuple de Rome, par un mouvement spontané ; A. SOLARI, *L'Impero Romano*, 4, Città di Castello, 1946, y a vu un coup de force du Sénat romain ; Pour EHLING, *Die Erhebung des Nepotianus in Rom*, 2001, pp. 141-158, Népotien a fait valoir ses intérêts et ceux d'une partie du Sénat adepte du Christ et opposée à Magnence. Nous suivons plutôt l'analyse de E.M. RESANO, « La usurpación de Nepociano (350 D.C.) : una revisión historiográfica », *Veleia* 26, 2009, pp. 297-322, pour qui l'usurpation de Népotien est préméditée par les Constantinides de Rome et non par Constance.

<sup>572</sup> Æ3, 1/2 *centenionalis*/ 2,02g. ; Avers : DN VETRANIO PF AVG, buste lauré, drapé et cuirassé à droite ; Revers : VIRTUS EXERCITVM, empereur debout de face, portant le labarum et le bouclier sur le bras, ex. TESA.

<sup>573</sup> Æ, Double *centenionalis*, 27-28mm ; Avers : DN MAGNENTIVS PF AVG, buste drapé et cuirassé à droite, tête nue ; Revers : SALVS DD NN AVG ET CAES, *Chi-Rhô* accosté de A et W dans le champ, ex. AMB.

<sup>574</sup> B. BITTON-ASHKELONY, *Encountering the Sacred : The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles, 2005, pp.57-61 : Cyrille promeut Jérusalem par des Catéchèses fondées sur le visuel et les images environnantes.

<sup>575</sup> Du reste, celles-ci auraient été acquises à sa cause par une harangue de Constance en personne, rappelant les bienfaits de Constantin et les obligations à l'endroit de sa descendance : Zos., *HN* 2, 44 ; Jul., *Or.* 1, 24-25, 31d. ; C. MORESCHINI, « Quando un imperatore cristiano perseguita i cristiani », dans DAL COVOLO - UGLIONE, *Cristianesimo e istituzioni politiche da Costantino a Giustiniano*, 1997, pp. 107-126 : 126 : pour les Pères cappadociens, Constance II a le mérite de descendre du grand Constantin, alors que Valentinien et Valens sont de rustres soldats tyranniques.

Il en vient donc au fait : c'est sous le règne de Constance que « la croix » (*Ep.* 3 : ὁ σταυρός), le « trophée de victoire contre la mort » (*Ep.* 3) est apparue à Jérusalem<sup>576</sup>. Cyrille est le premier auteur à faire mention d'une staurophanie associée à un empereur absent. En effet, selon ses mots, cette croix lumineuse est apparue dans le ciel (*Ep.* 4), et la ville toute entière en a été témoin (*Ep.* 4) ; il ajoute que le peuple s'est alors rendu dans l'église pour célébrer Jésus Christ (*Ep.* 4)<sup>577</sup>. Cyrille fait commerce du soutien des Hiérosolymitains à l'empereur. Il affirme en effet que les citoyens de Jérusalem ont adressé au Christ leurs supplications pour le règne de Constance et qu'ils poursuivront leurs prières (*Ep.* 5). Mais il incite ensuite le prince à conduire ses troupes avec le trophée de la croix, c'est-à-dire le baptême (*Ep.* 5 : τὸ τοῦ σταυροῦ τρόπαιον ; cf. *Cat.Bapt.* 4, 14). Pour Cyrille, seuls les soldats du Christ sont marqués au front de la croix (*Cat.Bapt.* 12, 8). L'évêque de Jérusalem cherche manifestement à attirer le prince vers le baptême, alors que se trouve dans son entourage l'évêque homéen Valens de Mursa, qui pourrait lui administrer un sacrement hétérodoxe.

Le cas de Cyrille n'est sans doute pas un *unicum*. Nous savons par Sulpice Sévère que Valens de Mursa aurait cherché de son côté à connaître à l'avance l'issue de la bataille entre Magnence et les troupes de Constance en postant des éclaireurs sur les lieux du conflit. Selon Sévère, l'évêque homéen aurait tenté de s'attirer de la sorte les faveurs de Constance par l'annonce précoce de sa victoire. Mais il aurait affirmé à l'empereur avoir reçu la nouvelle par des anges, un mensonge éhonté aux yeux de Sévère (*Chron.* 2, 38, 3). Comme son collègue nicéen de Jérusalem, l'évêque de Mursa joue des coudes dans une situation d'instabilité politico-militaire pour obtenir les faveurs du prince. En proie à la menace de l'extinction de la dynastie constantinienne, Constance se voit dépossédé de l'héritage paternel avec ses symboles : la pourpre et la croix par Magnence, la staurophanie et la mémoire de Constantin par Cyrille. Au lendemain de la mort de Constantin, la croix est un objet de propagande pour sa descendance, mais elle peut être, comme le cas de Cyrille le démontre, un objet de coercition, quoique ces requêtes ponctuelles et empiriques n'aient pas eu l'effet escompté, puisque le seul empereur de la dynastie à avoir manifesté un intérêt pour Jérusalem après Constantin est Julien en 363, pour y reconstruire le Temple. Du reste, Cyrille est déposé en

---

<sup>576</sup> D. HOLLARD – F. LOPEZ SANCHEZ, *Le chrisme et le phénix. Images monétaires et mutations idéologiques au IV<sup>e</sup> siècle*, Bordeaux, Ausonius, 2014, p.50-51 : Les auteurs évoquent la lettre de Cyrille de Jérusalem à Constance II du 7 mai 351. La croix remplace le monogramme. Ils notent que : 1. La vision est collective et spectaculaire, 2. Qu'elle se produit non loin du soleil, 3. Que le signe est, selon Cyrille, un présage de victoire qui doit être placé à la tête des troupes marchant au combat. Pour eux, Cyrille s'est inspiré de la VC d'Eusèbe ; S. HEID, « Croce e identità di Dio nelle più antiche omelie della Chiesa », *Croce ed identità cristiano di Dio nei primi secoli*, ed. F. Taccone, Roma, Edizioni OCD, 2009, p.133-143 : la staurophanie du 7 mai 351 est fêtée comme une révélation dès la première moitié du V<sup>e</sup> siècle, probablement sous l'impulsion de Rabbula (411-435), pèlerin qui a introduit la fête de la révélation à Édesse.

<sup>577</sup> L.P. MCCAULEY - A.A. STEPHENSON (éds), *The Works of Saint Cyril of Jerusalem*, vol. 2, Washington, 1970, p. 225 : pense que la précision sur l'essence monogène du Christ est une *spuria* ; pp 228-230 : les auteurs estiment que Cyrille incite Constance à recevoir le baptême et que d'une façon générale, la lettre n'a eu aucun retentissement dans la politique impériale ; Cyrill.Hier., *Cath. Myst.*, 5, 8.

357 par Acace et quitte Jérusalem (Soz., *HE* 4, 25 ; Theod., *HE* 2, 27). Alors qu'en 336-337, Eusèbe requiert le soutien impérial par la dissolution des sacerdoxes traditionnels, en 351, Cyrille revendique un soutien personnel et local, menacé qu'il est par la proximité de l'évêque de Césarée Acace, hostile au concile de Nicée. La staurophanie devient donc un objet de rivalité entre chrétiens.

### 2.1.3. Songes et staurophanie dans l'*Histoire Ecclésiastique* au V<sup>e</sup> siècle : altérations et redistributions à usages différenciés

#### a) *Rufin d'Aquilée : le retour du songe pour la dynastie théodosienne*

Dans son *HE*, Rufin fusionne les éléments qu'il a récoltés dans celle d'Eusèbe et, indirectement, dans la *Vita Constantini*<sup>578</sup>. Dans un Occident menacé d'invasions et d'usurpations, il mobilise le passé constantinien pour attribuer une ascendance chrétienne orthodoxe à la dynastie théodosienne, autrement dit à celle du jeune Honorius (393-423) qui n'a que neuf ans lorsqu'il accède à l'Augustat en 393. Dans l'*HE* de Rufin, les visions miraculeuses servent à blanchir Constantin de son baptême arien (*HE* 9, 9) :

« Et donc, le très religieux empereur Constantin, le fils de Constance, prince très modéré et remarquable, alors qu'il préparait la guerre contre Maxence, le tyran de la ville de Rome, et conduisait son armée (il était déjà, alors, un adepte de la religion chrétienne et un adorateur du vrai dieu, mais n'avait pas encore cependant, comme c'est le cas pour les nôtres lors de l'initiation solennelle, reçu le signe de la Passion du Seigneur), alors qu'il s'avavançait plein d'inquiétude et retournait en lui-même bien des pensées sur la nécessité de la guerre imminente, levait très souvent les yeux au ciel et demandait pour lui l'aide divine, il voit dans son sommeil, à l'Orient, briller dans le ciel le signe de la croix dans un éclair de feu, et tandis qu'il était terrorisé par cette vision et bouleversé par cette nouvelle forme, il voit des anges se tenir à côté de lui et disant : *toutô nika*, ce qui veut dire : 'par ce signe sois vainqueur'<sup>579</sup> »

<sup>578</sup> Pour T. CHRISTENSEN, *Rufinus of Aquileia and the Historia Ecclesiastica, Lib. VIII-IX, of Eusebius*, Copenhagen, 1989, p. 295, il est patent que Rufin a eu connaissance du contenu de la *VC* d'Eusèbe, sinon directement, du moins par une tradition ; VAN DAM, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, 2011, p. 47, estime en revanche que Rufin est indépendant de la *VC* et que les similarités procèdent de traditions.

<sup>579</sup> Rufin., *HE* 9, 9 : *Etenim cum religiosissimus imperator Constantinus, Constantii adaeque moderatissimi et egregii principis filius, aduersus Maxentium urbis Romae tyrannum bellum pararet atque exercitum duceret (erat quidem iam tunc Christianae religionis fantor uerique dei uenerator, nondum tamen, ut est sollemne nostris initiari, signum dominicae passionis acceperat), cum igitur anxius et multa secum de inminentis belli necessitate peruoluens iter ageret atque ad caelum saepius oculos eleuaret et inde sibi diuinum precaretur auxilium, uidet per soporem ad orientis partem in caelo signum crucis igneo fulgore rutilare, cumque tanto uisu fuisset exterritus ac nouo perturbaretur aspectu, adstare sibi uidet angelos dicentes : 'Constantine, toutô nika, quod est : in hoc signo uince'.* [trad. pers.].



S'il ne fait aucun doute que le signe indiqué à l'empereur est la croix (*HE* 9, 9 : *signum crucis*), Rufin ne tient pas compte de l'implication des intermédiaires dans son interprétation, puisque c'est un Constantin déjà chrétien qui est averti en songe<sup>580</sup>. L'empereur reçoit la promesse d'une récompense future en raison de son état religieux préalable. Rufin résout ainsi le problème du baptême arien de Constantin en donnant le précédent aux bonnes dispositions religieuses de l'empereur. Par la suite, il élude même la question du baptême, probablement en raison du succès des *Acta Silvestri*, composés sous le pontificat de Damase (366-384), qui substituent au baptême arien administré par Eusèbe de Nicomédie, celui, orthodoxe conféré par l'évêque de Rome<sup>581</sup>. En outre, c'est « à l'Orient » (*ad orientis*) que la croix apparaît dans le ciel<sup>582</sup>. Par ce tropisme oriental, Rufin donne à l'Occident un antécédent dans les miracles staurophaniques ayant eu lieu à Jérusalem en 351 et en 363, c'est à dire sous l'arien Constance et le païen Julien. Enfin, l'historien aquiléien restitue à Constantin la jouissance de la formule latine *In hoc signo vince*, mentionnée en grec dans le texte d'Eusèbe et usurpée en 350 par Vétranion sur une légende de l'atelier de Siscia : HOC SIG-NO VICTOR ERIS / HOC SIGNO-VICTOR ERIS (fig. 28-29)<sup>583</sup>.



Fig. 28. *RIC* VIII, Siscia, 287 -  
Vétranion (350)<sup>584</sup>



Fig. 29. *RIC* VIII, Siscia, 282 e  
- Constance (350)<sup>585</sup>

<sup>580</sup> Bien que « très religieux » (*religiosissimus*), Constantin n'est pas encore « initié » (*nondum tamen, ut est sollemne nostris initiari*). Cet appel à l'initiation, sans doute le baptême, vient à point nommé, moins de vingt années après les lois théodosiennes pénalisant sévèrement les apostats : MARAVAL, *Théodose le Grand*, 2009, p. 145 : deux édits datés du 2 mai 381 et du 20 mai 383 privent les apostats du droit d'hériter.

<sup>581</sup> F. MONFRIN, « La conversion du roi et des siens », dans M. ROUCHE (éd.), *Clovis, Histoire et mémoire*, t.1, Paris, 1997, pp. 289-320 : 292-293.

<sup>582</sup> P. COX MILLER, *Dreams in the late Antiquity. Studies in the imagination of a culture*, New Haven, 1994 ; le cas d'Augustin est traité par M. DULAÉY, *Le Rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, 1973 ; voir aussi C. KÖNIG-PRALONG, « Corps rêvés et corps infernaux. Le sommeil d'Augustin », *Revue de Théologie et de Philosophie* 143, 2011, pp. 145-160.

<sup>583</sup> *RIC* VIII, Siscia, 272, 275, 278-279, 282-283, 286-288, 291-292 : l'empereur, diadémé et en habit militaire, porte une lance et le *labarum*. Une Victoire, à droite, le couronne et tient une palme ; TRAVAINI, *La croce sulle monete*, 2007, vol. 2, p. 13 : après la victoire de Constance II sur Magnence, le chrisme n'apparaît pas sur les monnaies de Constance en Orient et demeure rare en Occident.

<sup>584</sup> *Æ* ; *centenionalis*, 5,08 g. ; Avers : DN VETRA-NIO PF AVG, buste lauré, drapé et cuirassé à droite, A derrière ; Revers : HOC SIG-NO VICTOR ERIS, Vétranion debout à gauche, portant le *labarum* et la haste, couronné par la Victoire ; ex. A/•DSIS•.

<sup>585</sup> *Æ* ; 5,62 g./ 22mm ; Avers : DN CONSTANTIVS PF AVG, Buste à droite diadémé, drapé et cuirassé ; Rvers : HOC SIG-NO VICTOR ERIS, empereur de bout à gauche, portant la *labarum* et le sceptre, couronné par la Victoire debout à gauche ; ex. •ESIS•.

L'originalité de l'iconographie monétaire réside ici dans la figuration de la Victoire ailée, qui n'est pas représentée sur un orbe, mais à taille humaine, couronnant l'empereur. L'assimilation entre l'allégorie de la Victoire et un ange est, sinon délibérée, du moins opportune pour Rufin qui attribue aux anges la formule *In hoc signo uinces*<sup>586</sup>. Il rétablit ainsi la paternité occidentale de la victoire de la croix par un retour sur Constantin, dans un contexte d'instabilité politico-militaire. Alors que Stilichon, tuteur d'Honorius, mène la contre-attaque contre les Goths homéens d'Alaric à Pollentia (402) puis ceux de Radagaise à Fiesole (406), Rufin attribue une double filiation constantinienne au jeune Honorius : celle de la victoire et celle du catholicisme. Il exprime son allégeance aux Théodosiens face aux instabilités extérieures, en donnant à l'Occident le précédent et la préséance dans la chrétienté orthodoxe, pourtant établie de fait dans l'Orient d'Arcadius. Originaire d'Espagne, Théodose avait déjà spontanément adopté cette stratégie en légitimant son Augustat par son affiliation à l'empereur *inuictus*. Nous savons en effet qu'il a d'abord fait transférer les restes du défunt Valentinien I<sup>er</sup> dans la basilique constantinienne des Saints-Apôtres de Constantinople en 382 (selon Marcell.Com., *Chron.* 382, 1), puis qu'il y a adjoint ceux de Constantia, la fille de Constantin, l'année suivante ; Théodose a nettement marqué son affiliation politique avec Constantin<sup>587</sup>. Celle-ci s'est manifestée aussi dans les programmes numismatiques des années 383-388 (Fig.), alors même qu'il favorisait une politique « d'invasion pacifique » et signait une « paix imparfaite<sup>588</sup> ».

Sur la monnaie, le chrisme constantinien, associé au nom de sa première épouse, Aelia Flaccilla, figure féminine de la fécondité dynastique, révèle la volonté du pouvoir central d'asseoir et de reproduire la famille théodosienne sur le fondement idéologique d'un passé récent, celui de la victoire perpétuelle (fig.30-31)<sup>589</sup>.

---

<sup>586</sup> Le recours à l'image de l'ange n'est pas dissociable d'une certaine individualisation de la piété au cours du IV<sup>e</sup> siècle, comme l'a montré E. MUEHLBERGER, *Angels in Late Ancient Christianity*, Oxford, 2013. Pour les anges dans la littérature chrétienne tardive, leurs rapprochements avec l'art romain, la philosophie néoplatonicienne et le rôle apocalyptique des anges: E. DE SOLMS (trad.), *Anges et démons, Textes patristiques*, Paris, 1972 ; B. LANÇON, « Le chant, arme défensive et offensive des chrétiens de l'Antiquité tardive », dans M.H. DELAUAUD-ROUX (éd.), *Musiques, danses et rythmes dans l'Antiquité*, Rennes, 2011, pp.210-216 : 213 ; pour THELAMON, *Paiens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle*, 1981, pp. 350-352, l'assistance d'un ange est « passée dans la littérature monastique ». Une autre comparaison peut être faite avec le programme iconographique de la base du monument des *Decennalia* (303), érigé sur le forum romain sous la tétarchie, sur lesquelles les victoires ailées peuvent donner lieu à une interprétation chrétienne : H.P. L'ORANGE, « Ein tetrarchisches Ehrendenkmal auf dem Forum Romanum », *MDAIR* 53, 1938, pp. 1-34 ; A. W. BYVANCK, *Rome et Constantinople au 4<sup>e</sup> siècle. Les mosaïques impériales de Saint-Vital de Ravenne*, Leiden, 1977, pp. 2-3 ; P. BRUGGISSER, « Remus conditor Urbis, l'empereur Maxence, le grammairien Servius et le théologien Augustin », dans S. RATTI (éd.), *Antiquité et citoyenneté, Actes du colloque international de Besançon, 3-5 novembre 1999*, Besançon, 2002, pp.125-149 : 143-149 ; A. CHASTAGNOL, « Les inscriptions des monuments inaugurés lors des fêtes impériales », *MEFRA* 100, 1988, pp.13-26 : 14-16 ; CHASTAGNOL, *Le Pouvoir impérial à Rome*, 2008, pp. 14-22 et 311 ; R. TURCAN, « Le culte impérial au III<sup>e</sup> siècle », *ANRW* II, Principat 16, Berlin, 1978, pp. 996-1084.

<sup>587</sup> MARAVAL, *Théodose le Grand*, 2009, pp.71-72.

<sup>588</sup> MARAVAL, *Théodose le Grand*, 2009, pp.54 et 58-61.

<sup>589</sup> Les référents constantiniens avaient l'avantage de permettre à Théodose de magnifier des faits mineurs de son principat comme ses modestes succès sur les barbares. A. CHAUVOT, *Opinions romaines face aux Barbares*,



Fig. 30. *RIC IX*, Constantinople, 72 –  
Aelia Flaccilla (383-388)<sup>590</sup>



Fig. 31. *RIC IX*, Constantinople, 78 –  
Aelia Flaccilla (383-388)<sup>591</sup>

Finalement, après la mort soudaine d'Aelia Flaccilla (386), il épouse Galla, de lignée constantinienne, à l'automne 387, soit deux ans après avoir signé un traité de paix avec les Perses<sup>592</sup>. Dans un contexte de crise, le double référent constantinien, la croix et le nom, sont les moyens de s'approprier le pouvoir, ou de le sauvegarder. Magnence (350-353), Vétranion (350) et Népotien (juin 350), en Gaule et en Italie, se sont réclamés de Constantin à des degrés divers. Sur les vingt usurpations ou tentatives de coup d'État qui leur ont succédé jusqu'au milieu du V<sup>e</sup> siècle, l'Occident en a abrité quinze et l'Orient cinq ; entre l'usurpation de Procope (366) et celle de Jean (423-425), l'empereur d'Orient a bénéficié d'une stabilité que l'Occident n'a pas connue<sup>593</sup>. Aussi l'avènement des Théodosiens, affirmant leur

---

Paris, 1998, p. 287-290 : 297, pense que, dans son panégyrique de 389, Pacatus laisse entendre que domination romaine et la servitude du barbare demeure un thème de propagande.

<sup>590</sup> AV, *solidus* ; Avers : AEL FLAC-CILLA AVG, Buste drapé, coiffé, portant un collier ; Revers : SALVS REIPUBLICAE, Victoire assise à droite, portant un bouclier inscrit du *Chi-Rhô* posé sur une petite colonne ; ex. CON ; lettre d'officine B ou S

<sup>591</sup> AR, silique ; 2,10 g ; Avers : AEL FLAC-CILLA AVG, Buste, drapé, coiffé, portant un collier, manteau ; Revers : couronne de laurier ceclant le *Chi-Rhô* ; ex. CONS.

<sup>592</sup> MARAVAL, *Théodose le Grand*, 2009, pp.184-185 ; Galla descendait par sa mère Justine (épouse de Valentinien I<sup>er</sup>) de Jules Constance, demi-frère de Constantin : F. CHAUSSON, *Stemmata aurea : Constantin, Justine, Théodose*, Rome, 2007, p. 162.

<sup>593</sup> Pour celles dont Rufin est le contemporain et les suivantes : celles de Gildon (397-398) et d'Héraclien († 413) en Afrique, Marcus, Gratien (406-407), Constantin III et son fils Constant (407-411) en Bretagne, Maxime en Espagne (409-411), Attale en Italie (409-410, 414-416), Jovin (412-413) et Sebastianus en Gaule (411-413) ; voir : Y. MODERAN, « Gildon, les Maures et l'Afrique », *MEFRA* 101-2, 1989, pp. 821-872 ; S.E. COURTENAY, « Marcus, Gratian, Constantine », *Athenaeum* 35, 1957, pp.316-347 ; A. BIRLEY, *The Roman Government in Britain*, Oxford, 2005, pp. 458-459 ; M. KULIKOWSKI, « Barbarians in Gaul, Usurpers in Britain », *Britannia* 31, 2000, pp. 325-331 ; K. EHLING, « Zur Geschichte Constantins III », *Francia* 23, 1996, pp. 1-11 ; R. SCHARF, « Der spanische Kaiser Maximus und die Ansiedlung der Westgoten Aquitanien », *Historia* 41, 1992, pp. 374-384 ; *PLRE* 2, Priscus Attalus 2, pp. 180-181 ; J. F. DRINKWATER, « The Usurpers Constantine III (407-411) and Jovinus (411-413) », *Britannia* 29, 1998, pp. 269-298 ; R. SCHARF, « Iovinus – Kaiser in Gallien », *Francia* 20, 1993, pp. 1-13. On notera que Procope (365-366) fait graver la croix dans le *uexillum* de quelques-uns de ses *solidi*. Une fois Procope vaincu (366), Valens fait figurer des chrismes et non des croix : voir D. HOLLARD - F. LOPEZ SANCHEZ, *Le chrisme et le phénix. Images monétaires et mutations idéologiques au IV<sup>e</sup> siècle*, Bordeaux, Ausonius, 2014, p.106-107 : « Il semble donc que Procope fut copié par Valens ». L'impact fut tel que Valentinien adopta ensuite la croix sur ses étendards (monnaies frappées à Trèves : cf. J.R. CAYON, *Compendio de las monedas del Imperio Romano* 3, Madrid, 1985, p.2674, n° 201). Bien qu'il ne s'agisse pas de conflit religieux, « la croix chez Procope puis chez les Valentiniens doit être envisagée comme un signe qui surpasse, comme symbole chrétien, le chrisme constantinien ». Procope adopte cependant le chrisme pour quelques-uns de ses revers (cf. M.R. ALFÖLDI, « Das Labarum auf römischen Münzen », in M.R.A. - H. BELLEN - H.M. KAENEL (éds.), *Gloria Romanorum. Schriften zur Spätantike*, Stuttgart, Historia 153, 2001, pp. 270-287 : 283 et n. 61).

légitimité dans l'*imitatio Constantini*, a-t-elle donné du ressort à Rufin pour actualiser à son tour le souvenir de Constantin. Le *tyrannus* du IV<sup>e</sup> siècle est devenu, après 312, un usurpateur, autrement dit un empereur illégitime qui n'est pas seulement un persécuteur de chrétiens, mais aussi, de façon générique, un anti-Constantin<sup>594</sup>. Il fallait donc catholiciser la vision de 312 pour mieux assimiler Théodose au premier empereur 'chrétien'. La victoire par la croix signale donc plus que la licéité du christianisme et la libération de la tyrannie. Au début du V<sup>e</sup> siècle, elle indique l'adhésion du pouvoir au néo-nicéisme et l'interdiction des baptêmes impropres. Dès les années 370, plusieurs lois émanant de la chancellerie trévire ou milanaise proscrivent le second baptême et ne reconnaissent que celui des catholiques (*CTh* 16, 6, 1 ; *CTh* 16, 6, 2 ; *CTh* 16, 5, 5 ; *CTh* 16, 6, 2 ; *CTh* 16, 5, 5). Ces mesures qui intéressent en premier lieu les donatistes d'Afrique sont renouvelées aux Palais de Ravenne et de Constantinople au début du V<sup>e</sup> siècle contre les montanistes et les eunomiens (*CTh* 16, 6, 3 ; *CTh* 16, 6, 4 ; *CTh*, 16, 6, 5 ; *CTh* 16, 6, 6 ; *CTh* 16, 5, 58).

Contrairement à Eusèbe, cependant, Rufin ne tire pas profit du souvenir de Constantin pour légitimer la place de l'épiscopat. Pour lui, l'Église n'est pas seule garante de la paix, et l'empereur demeure un homme providentiel, *a fortiori* dans un contexte de crise ; autrement dit, selon les mots classiques qui le désignent dans l'*HE*, il est un « empereur romain et un père de la patrie » (*HE* 9, 9 : *imperator Romanus et pater patriae*)<sup>595</sup>. Les distances que prend Rufin avec Eusèbe montrent que l'Église d'Occident a aussi soutenu l'empereur selon les canons traditionnels augustéens. L'installation du *leadership* épiscopal sur la cité n'est pas allée nécessairement dans le sens d'une mainmise sur le pouvoir central<sup>596</sup>.

### b) Socrate : la validation du miracle par l'armée

Parmi les historiens ecclésiastiques, Socrate est le moins enclin à faire le récit de phénomènes surnaturels. Il ne renonce pas pour autant mentionner la croix dans ses associations avec l'empereur chrétien. Cependant, il en réduit considérablement la part dans

---

<sup>594</sup> R. DELMAIRE, « La *damnatio memoriae* au Bas-Empire à travers les textes, la législation et les inscriptions », *CCG* 14, 2003. pp. 299-310 ; NERI, *L'usurpateur come tiranno*, 1997, p. 83 : pour Maxence, Magnence et Népotien chez Aur.Vict., *Caes.* 40, 18-20 ; 23 ; 41, 25 ; 42, 6 ; 21.

<sup>595</sup> Au sujet de la 'crise' occidentale, J.A. TAINTER, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge, 1988, évoque des facteurs environnementaux et techniques qui ont complexifié les sociétés ; « Problem Solving: Complexity, History, Sustainability », *Population & Environment* 22-1, 2000, pp. 3-41 ; pour GOLDSWORTHY, *The Complete Roman Army*, 2003, le déclin de Rome est lié à ces guerres civiles qui ont affaibli l'Empire d'Occident. ; B. WARD-PERKINS, *The Fall of Rome and the End of Civilization*, Oxford, 2005, ajoute aux guerres civiles les invasions étrangères, et les recettes fiscales réduites. Il est donc partisan d'une conjonction de facteurs.

<sup>596</sup> Les recherches les plus récentes le démontrent : M. GHILARDI - C. GODDARD - P. PORENA (éds), *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup> siècle) : institutions, économie, société, culture et religion*, Rome, 2006.

les événements qu'il relate. Par ailleurs, Socrate prend ses distances avec l'individualisation et l'intériorisation du miracle staurophanique ; il ne prête pas la main aux ecclésiastiques pour la formation religieuse de Constantin, rend à l'armée son pouvoir dans l'élévation des princes à l'Augustat et porte un jugement ambivalent sur les rapprochements entre l'empereur et les ecclésiastiques.

Après Eusèbe et Rufin, Socrate introduit l'adhésion de Constantin au Christ à la suite d'une staurophanie et d'un songe :

« Or, alors qu'il se trouvait dans une telle incertitude et qu'il faisait route quelque part avec ses soldats, il arriva qu'il vit un spectacle étonnant et qui dépasse la description. Vers midi, alors que le jour déjà déclinait, il vit dans le ciel une colonne de lumière en forme de croix sur laquelle étaient inscrits ces mots : « Sois vainqueur par cela ». L'apparition de signe frappait l'empereur de stupeur et, n'en croyant presque pas ses propres yeux, il demandait à ceux qui étaient présent si eux aussi bénéficiaient de la même vision. Comme ils s'accordaient avec lui, l'empereur était réconforté par cette divine et admirable vision<sup>597</sup> ».

La présence d'un groupe de témoins aux côtés de l'empereur est un *topos* des récits de prodiges et miracles, destiné à servir l'authenticité et l'aspect spectaculaire des événements<sup>598</sup>. Cependant, Socrate donne à l'armée un rôle actif dans la progression de l'intrigue. C'est auprès de son entourage immédiat que l'empereur requiert la confirmation de sa vision, et non auprès d'ecclésiastiques. Pour Socrate, dès la première staurophanie, c'est le collectif qui objective et valide le signe (*HE* 1, 2, 4-5). De fait, l'armée est actrice des élévations à l'Augustat au IV<sup>e</sup> siècle, et plus encore en Occident au V<sup>e</sup> siècle<sup>599</sup>. À Constantinople, où compose Socrate, le Palais est gardé par les *Scholae*, des soldats d'élite garants de la protection du pouvoir absolu attaché à la dignité de la fonction impériale<sup>600</sup>. L'armée est le ressort du prince 'légitime' comme de 'l'usurpateur', qui valident leur accession impériale par

<sup>597</sup> Socr., *HE* 1, 2, 4-5 : 'Εν τιαύτη τοίνυν ἀμφισβητήσει τυγχάνοντι, καί που ἅμα τοῖς στρατιώταις ὀδεύοντι, συνέβη θαυμάσιόν τι καὶ λόγου κρεῖττον θεάσασθαι. Περὶ γὰρ μεσημβρινὰς ἡλίου ὥρας, ἤδη τῆς ἡμέρας ἀποκλινούσης, εἶδεν ἐν τῷ οὐρανῷ στύλον φωτὸς σταυροειδῆ, ἐν ᾧ γράμματα ἦν λέγοντα, 'Εν τούτῳ νικά.' Τοῦτο φανὲν τὸ σημεῖον τὸν βασιλέα ἐξέπληττεν· αὐτὸς τε τοῖς οἰκείοις σχεδὸν ἀπιστῶν ὀφθαλμοῖς, ἠρώτα καὶ τοὺς παρόντας, εἰ καὶ αὐτοὶ τῆς αὐτῆς ἀπολαύουσιν ὄψεως. Τῶν δὲ συμφωνησάντων, ἀνερρώνυτο μὲν ὁ βασιλεὺς ἐπὶ τῇ θεῖα καὶ θαυμαστῇ φαντασίᾳ.

<sup>598</sup> En général, les miracles collectifs s'accompagnent d'un grand étonnement, de stupeur et de crainte (Socr., *HE* 1, 2, 4-5 : ἐξέπληττεν) ; les témoins de la staurophanie hiérosolomyte de 351 sont saisis d'un très grand étonnement d'après Socrate (*HE* 2, 28, 22-23) ; l'Empire romain tout entier en est stupéfait pour Sozomène (*HE* 4, 5, 4) ; en 363, la staurophanie saisit de stupeur les Hiérosolymitains (Greg.Naz., *Or.* 5, 7) et de crainte (Socr., *HE* 3, 20, 9-14 ; *HE* 3, 20, 10-13 ; Soz., *HE* 4, 5, 1-3).

<sup>599</sup> Pour le V<sup>e</sup> siècle : A. GOLDSWORTHY, *How Rome fell : Death of a Superpower*, New Haven, 2010, p. 290 : dans la réalité des faits, tels que l'auteur l'établit, les empereurs d'Occident sont soutenus par l'armée alors qu'en Orient, ceux-ci s'appuient sur des personnalités influentes de la hiérarchie civile.

<sup>600</sup> G.TRAINA, *L'année 428*, Paris, 2009, p. 62.

l'idéologie de la victoire<sup>601</sup>. En effet, Constantin est acclamé en 306 par les soldats de son père Constance qu'il a rejoint à York<sup>602</sup>. De la même façon, Socrate conditionne la victoire de 312 à l'approbation préalable de l'armée<sup>603</sup>. Mais, comme Rufin, il ne prête pas aux ecclésiastiques quelque intervention dans l'éducation du prince au christianisme. La seconde staurophanie dont Socrate fait mention voit les rôles s'inverser : cette fois l'empereur Constance est absent et ne participe pas au combat :

« Que tout cela soit dit sur ce sujet. C'est alors que l'empereur, après avoir nommé César son cousin Gallus et lui avoir imposé son propre nom, l'envoya à Antioche de Syrie. Il avait pris cette mesure pour que les parties orientales soient défendues par lui. Alors que celui-ci entrait à Antioche, le signe du Sauveur apparut à l'Orient : une colonne en forme de croix vue dans le ciel fut l'objet d'un très grand sujet d'admiration pour ceux qui le voyaient. Il envoya ses autres généraux contre Magnence avec une grande armée et il s'attardait à Sirmium en attendant la suite des événements<sup>604</sup> ».

Cette apparition de la croix fait écho à celle que Cyrille de Jérusalem a rapportée à Constance II dans sa lettre. Mais Socrate en fait un événement additionnel dans le déroulement des faits militaires. L'empereur n'est pas clairement établi comme récepteur du signe, même indirectement. On ne saurait affirmer du reste, que Gallus ne soit pas plutôt le destinataire du prodige, ce qui n'est pas invraisemblable et qui signifierait alors que Socrate lui attribue la légitimité du pouvoir par opposition à un Constance arien et à un Julien

---

<sup>601</sup> ESCRIBANO, *Usurpación y religión*, 1990, p. 252 : « Que desde Augusto, la verdadera fuente de legitimidad del emperador fueron las armas y el signo inequívoco, la victoria » ; l'usurpateur Magnence est lui-même commandant des auxiliaires *Iovii et Herculii*, c'est-à-dire des troupes aux noms de Jupiter et d'Hercule ; Zos., *HN* 2, 42, 2 ; MENARD, *Maintenir l'ordre à Rome*, 2004, pp. 102-103, admet qu'il est difficile de saisir les motivations des partisans de l'usurpateur et les catégories de populations qui l'ont suivi. C'est en effet l'armée qu'il faut convaincre comme le suggère Zosime qui en fait l'acteur essentiel dans la nomination de Magnence comme dans celle de Vétranion (Zos., *HN* 2, 42, 4-5 ; 43, 1). Ammien confirme par ailleurs que les soldats sont souvent « trop enclins par chaleur naturelle à la sédition » (Amm., 16, 12, 14 : *militis in seditiones natio calore propensioris*) et donne des exemples de dons faits aux fauteurs de troubles parmi les rangs de l'armée (Amm., 14, 10, 5).

<sup>602</sup> LEITHART, *Defending Constantine*, 2010, p. 59 : Constantin échappe au qualificatif de *tyrannus* signifiant aussi « usurpateur » ; D. M. PALLISER, *Medieval York : 600-1540*, Oxford, 2014, p. 14, ose le qualifier d'usurpateur, ce qu'il est selon les règles de la tétrarchie.

<sup>603</sup> VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, p. 216 : à la différence de l'histoire classique, dans les *HE* « l'empereur n'est pas le sujet spécifique ». Chez Socrate, Empire et Église sont symétriques ; L. VALENSI, « Quelques réflexions sur le pouvoir impérial d'après Ammien Marcellin », *BAGB* 16, 1957, pp. 62-107 : 63, 69 : « L'élément civil ne joue plus aucun rôle dans l'élection du prince. L'armée choisit seule l'être marqué par la Providence pour régner ».

<sup>604</sup> Socr., *HE* 2, 28, 21-23 : Καὶ τοσαῦτα μὲν περὶ τούτων λελέχθω. Τότε δὲ ὁ βασιλεὺς Γάλλον μὲν ἀνεπιὸν ἑαυτοῦ Καίσαρα καταστήσας, τὸ τε οἰκεῖον θεὶς αὐτῷ ὄνομα, εἰς τὴν Συρίας Ἀντιοχείαν ἐπεμψε, φρουρεῖσθαι τὰ τῆς ἐφ᾽ ἡμῶν μέρη δι' αὐτοῦ προνοούμενος. Ὅτε καὶ ἐπιστάντος αὐτοῦ τῆ Ἀντιοχέων, τὸ τοῦ Σωτῆρος σημεῖον περὶ τὴν ἀνατολὴν ἐφάνη· στύλος γὰρ σταυροειδῆς ἐν τῷ οὐρανῷ ὄφθεις μέγιστον θαῦμα τοῖς ὄρωσιν ἐγένετο. Τοὺς δὲ ἄλλους αὐτοῦ στρατηγούς σὺν δυνάμει πολλῇ κατὰ Μαγνηντίου προὔπεμπε· παρεῖλκε τε ἐν τῷ Σιρμίῳ προσμένων τὰ ἐκβησόμενα.

païen<sup>605</sup>. Cela étant, Socrate ne précise pas que la victoire de Constance procède de ce miracle, bien que la chronologie qu'il restitue le suggère<sup>606</sup>. Dans les deux cas, empereurs et évêques ne se rencontrent pas. La raison en est peut-être que l'influence des évêques sur la politique religieuse des empereurs est ambivalente. Socrate mentionne celle d'Eusèbe de Nicomédie sur Constantin (*HE* 1, 6, 33), mais évite de le citer nommément lorsqu'il évoque le baptême du prince (*HE* 1, 39, 2)<sup>607</sup>. En revanche, il donne le nom des ariens Euzoïos et Eudoxios, qui ont baptisé respectivement Constance et Valens (*HE* 2, 47 ; 4, 1, 6). Leur influence sur le pouvoir impérial a été surestimée par l'historiographie pro-athanasienne et néo-nicéenne, mais les empereurs ont tout de même penché en faveur des partis dominants des régions qu'ils gouvernaient<sup>608</sup>. Socrate est donc hésitant à promouvoir l'intercession épiscopale<sup>609</sup>. Influencé par une « idéologie de l'unité » fondée peut-être sur une culture

---

<sup>605</sup> Socrate maîtrise mal la chronologie des événements qu'il relate à partir de sources diverses, notamment ici l'« Histoire anonyme homéenne ». En effet, B. Bleckmann (2003) a montré par exemple que Gallus se trouvait probablement dans l'entourage de Constance dans les préparatifs du combat : B. BLECKMANN, *Gallus, César de l'Orient ?*, 2003, pp. 45–56, a bien démontré par ailleurs que l'élévation de Gallus au Césarât était un cas de force majeure : BLECKMANN, *Constantina, Vetranio und Gallus Caesar*, 1994 ; sur la chute rapide et brutale de Gallus qui en résulte, voir P. BARCELO, « Caesar Gallus und Constantius II., ein gescheitertes Experiment ? », *AClass* 62, 1999, pp. 23–34 ; R. N. MOONEY, « Gallus Caesar's Last Journey », *CPh* 53, 1958, pp. 175-177. Pour la version qu'en donne Ammien Marcellin : E. A. THOMPSON, « Ammianus' Account of Gallus Caesar », *AJPh* 64, 1943, pp. 302–315.

<sup>606</sup> Zos., *HN* 2, 53, 3-4 ; Liban., *Or.* 18, 33.

<sup>607</sup> Proche des novatiens de Constantinople, Socrate soutient peut-être la politique religieuse de Constantin qui s'est prononcé en faveur de la conservation de leurs églises et cimetières (*CTh* 16, 5, 2, du 25 septembre 326). Alors même que les novatiens protopaschites de Constantinople sont déportés et proscrits par Théodose II en 413 (*CTh* 16, 6, 6), ils sont seulement interdits de construire de nouvelles églises en 428 (*CTh* 16, 5, 65). VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, pp. 14 et 19 : Socrate appartenait au cercle de Troïlos, très lié au PPO Anthémios (405-414). C'est un cercle plutôt pro-novarien et hostile aux partisans de Jean Chrysostome, ce qui est concomitant.

<sup>608</sup> H.C. BRENNECKE, « Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche », *Beiträge zur historischen Theologie* 73, 1988, pp. 184-222 : Constance et Valens ont sans doute été plus tolérants que les sources ne le laissent entendre et se sont rangés derrière les théologiens majoritaires de l'espace qu'ils gouvernaient.

<sup>609</sup> Pour l'historien constantinopolitain, l'autorité vient de l'éducation, qui est tenue pour importante à plusieurs reprises ; tant pour défendre l'orthodoxie (*HE* 1, 6, 5 ; 2, 37, 24) que pour justifier les qualités rhétoriques de l'empereur Julien (*HE* 3, 1, 10 ; 3, 1, 14-15). C'est aussi la culture qui distingue les évêques les plus illustres comme les novatiens Marcianos (*HE* 4, 9, 4) et Sisinnios de Constantinople (*HE* 6, 22) ; VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, p. 2 : Socrate a lui-même bénéficié d'une éducation à Constantinople auprès d'Ammonios et d'Helladios pour la grammaire, deux prêtres païens ayant fui Alexandrie après la destruction du Sérapéion en 391, et pour la rhétorique auprès de Troïlos. Constantinople est à cette époque un centre d'étude important, notamment avec la création de ladite 'université' en 425 ; P. MARAVAL, « Socrate et la culture grecque », dans POUDERON - DUVAL, *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, 2001, pp. 281-291 : 285-286 : la culture n'est pas spécifiquement chrétienne ; comme chez Lactance, la culture classique doit selon lui secourir la culture des textes bibliques ; elle permet aussi de tenir un discours à armes égales avec les adversaires du christianisme ; p. 290 : en définitive, la culture pour Socrate est la somme des connaissances, des doctrines sacrées et philosophiques ; pp. 282-283 : Socrate est clément envers les protagonistes de son histoire, en raison de leur culture : c'est notamment le cas, relève l'auteur, avec Julien (3, 1, 3) ; Hilaire de Poitiers (3, 10, 2) ; deux prêtres ariens de Constantinople (7, 6, 2) et Eudocia (7, 22, 8), alors que d'autres sont « stigmatisés » pour leur déficit de culture : Georges d'Alexandrie (2, 45, 14), un disciple d'Eunome (10, 24, 3), ou de Nestorius (7, 32, 8).

commune de la *paideia*, plutôt que par la « théologie de l’histoire » d’Eusèbe, Socrate projette rétrospectivement le temps de Théodose II sur celui de Constantin ; l’apaisement et l’unité sont pour lui concomitants dans les affaires civiles et ecclésiastiques, deux sphères qui progressent synchroniquement, certes, mais parallèlement depuis 325<sup>610</sup>. D’où l’absence de l’Église en 312 et l’absence de l’empereur en 351.

*c) Sozomène : la staurophanie à destinataires multiples*

Dans le sillage de Socrate, Sozomène fait de la staurophanie un symbole de l’adhésion au christianisme. Mais il combine et fusionne ses lectures ; les redondances qui en procèdent servent à mettre en exergue la puissance agissante du Christ dans l’expérience de l’initiation qui nécessite l’intervention des ecclésiastiques. Sozomène se distingue aussi par l’inflation des destinataires de miracles dans l’ensemble de son œuvre, y compris lors de staurophanies. Les empereurs, les soldats, ou les médecins recourent au service des évêques pour une initiation. Pour Sozomène, la staurophanie est un préalable au baptême ; de ce fait, les ecclésiastiques ont un rôle à jouer.

Sozomène rapporte à son tour dans quelles circonstances Constantin a été persuadé de favoriser les chrétiens, c’est-à-dire au moyen du signe de la croix (*HE* 1, 3, 1). Il rapporte ensuite la tradition venant d’Eusèbe qu’il cite nommément, selon laquelle Constantin a lui-même fait confiance de sa vision (*HE* 1, 3, 2-3). Il est remarquable que Sozomène fasse deux fois mention de la vision et autant du songe de Constantin. Mais dans son intrigue, ce sont les prêtres qui se taillent la part du lion. L’historien rappelle après Eusèbe que Constantin s’est enquis de la signification du signe de croix auprès des initiés (*HE* 1, 3, 4-5), mais il ajoute une précision de sa propre initiative ; il assortit l’explication du sens de la croix sur le péché et la repentance, dont la part va s’accroissant dans les sermons de la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècle, notamment au moment du baptême<sup>611</sup> :

<sup>610</sup> VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, pp. 105 et 415-416.

<sup>611</sup> Soz. *HE* 1, 3, 5-6. Par exemple : Athanase admet que la mort est effrayante, mais la croix est une victoire car elle annonce la Résurrection et la mort du diable (Athan., *Incarn.* 27) ; Ambroise exhorte ses lecteurs à craindre le Seigneur et à confesser leurs péchés (Ambroise, *Paen.* 2, 7, 52-53) ; Joh.Chrys., *Hom.Mt24* (G EMMENEGGE, éd., *Florilège de la littérature patristique, IV<sup>e</sup>s.-VI<sup>e</sup>s.*, Fribourg, 2012, pp.165-174) ; L. MELLERIN, « Interprétations pénitentielles de la demande sur le pardon des offenses du Notre Père dans les écrits patristiques (I<sup>er</sup>-V<sup>e</sup> siècle) », dans D. VIGNE (éd.), *Lire le Notre Père avec les Pères*, 2009, pp. 237-260 ; É. REBILLARD, « In hora mortis ». Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles dans l’Occident latin, Rome, 1994, p. 229 : « La crainte de la mort rappelle au chrétien qu’il a une nature pécheresse et doit le conduire à s’en remettre à Dieu » ; pp.230-231 : cette peur doit conduire le chrétien vers la « Pénitence de la deuxième heure » ; C. VOGEL, *Le pécheur et la Pénitence dans l’Église ancienne*, Paris,1982, p.51 : dans les premières communautés chrétiennes, il est admis (Tertullien ou Cyprien) que la pénitence ne s’accorde qu’une seule fois dans la vie après le premier baptême. La perception évolue vers une forme de souplesse au cours des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup>



« Comme désormais il n'avait plus besoin d'interprète, mais qu'il avait été clairement montré à l'empereur ce qu'il fallait croire au sujet de Dieu, le jour venu il fit venir des prêtres du Christ et se mit à les interroger sur leur doctrine. Ils lui présentèrent les livres Saints, lui expliquèrent tout ce qui concerne le Christ et lui démontrèrent qu'avant que ces événements se fussent accomplis, il avait été la prédication à leur sujet de la part des prophètes. Quant au signe qui lui était apparu, c'était, disaient-ils, le symbole de la victoire sur l'Hadès, victoire que le Christ avait remportée une fois venu chez les hommes par sa crucifixion, sa mort et sa résurrection le troisième jour. De fait, disaient-ils, grâce à cela, ils avaient espoir qu'après le départ de cette vie mortelle, à la fin du siècle présent, tous les hommes ressusciteraient et deviendraient immortels, les uns pour être récompensés de leur bonne conduite en cette vie-ci, les autres pour être châtiés de leurs mauvaises actions ; il y avait néanmoins, même pour les fautes d'ici-bas, une occasion de salut et une purification des péchés ; pour les non initiés l'initiation selon la règle de l'Église, pour les initiés le fait de ne plus pécher. Et comme il n'est pas possible qu'à un tout petit nombre d'hommes saints de réussir sur ce point, ils enseignaient qu'il a été établi une seconde purification par le repentir. Car Dieu aime les hommes et il accorde le pardon aux pécheurs, à la condition qu'ils se repentent et confirment leur repentance par de bonnes œuvres<sup>612</sup> ».

Comme Rufin et Socrate, Sozomène ne donne pas le nom de celui qui administre le baptême à Constantin (*HE* 2, 34). Il compense le manquement de l'empereur par un baptême précoce dans les intentions. À en croire Sozomène, Constantin a donc choisi d'obtenir le pardon au moyen de ses bonnes œuvres plutôt que de vivre sans pécher. Sozomène est friand de récits de conversions spectaculaires consécutives aux signes et prodiges qui viennent dramatiser les rencontres entre les hommes et la divinité<sup>613</sup>.

La vision de Constantin peut être reliée de ce point de vue à celle que rapporte Sozomène – et lui seul – lorsqu'il évoque celle de Probianus, un archiatre chrétien du V<sup>e</sup>

siècles ; P. DE CLERCK, « Pénitence seconde et conversion quotidienne aux III<sup>ème</sup> et IV<sup>ème</sup> siècles », *SP* 20, pp. 352-374 : 354 : les chrétiens des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles semblaient conscients de l'impossibilité d'une pénitence canonique après leur baptême ; c'est pourquoi, les Pères ont imaginé une « panoplie de moyens » pour la rémission des péchés - charité, repentance, prière, confession.

<sup>612</sup> Soz., *HE* 1, 3, 4-6 : ἐπει δὲ λοιπὸν ἐρμηνέως οὐδὲν ἔδει, ἀλλὰ περιφανῶς ἐδείχθη τῷ βασιλεῖ, ἡ γὰρ περὶ θεοῦ νομίζειν, ἅμα ἡμέρα συγκαλέσας τοὺς ἱερέας τοῦ Χριστοῦ περὶ τοῦ δόγματος ἐπυνθάνετο. οἱ δὲ τὰς ἱερὰς βίβλους προῖσχύμενοι τὰ περὶ τοῦ Χριστοῦ ἐξηγοῦντο· καὶ πρὶν γενέσθαι, σαφῆ τὴν ἐπὶ τούτοις πρόρρησιν ἐκ τῶν προφητῶν ἀπέδειξαν. τὸ δὲ φανὲν αὐτῷ σημεῖον σύμβολον εἶναι ἔλεγον τῆς κατὰ τοῦ ἄδου νίκης, ἣν εἰς ἀνθρώπους ἔλθων κατάρθωσε τῷ σταυρωθῆναι καὶ ἀποθανεῖν καὶ τριταῖος ἀναβῖῶναι. κατὰ τοῦτο γὰρ ἔφασαν αἰῶνος ἀνίστασθαι πάντας ἀνθρώπους καὶ ἀθανάτους ἔσεσθαι, τοὺς μὲν ἐπὶ ἀμοιβαῖς ὧν εὖ ἐβίωσαν ἐν τούτοις τοῖς πράγμασιν, τοὺς δὲ ἐπὶ τιμωρίας ὧν κακῶς ἔδρασαν· εἶναι μέντοι καὶ τοῖς ἐνταῦθα πλημμελήσασιν ἀφορμὴν σωτηρίας καὶ καθαρὸν ἀμαρτημάτων, ἀμυήτοις μὲν μύησιν κατὰ τὸν νόμον τῆς ἐκκλησίας, τοῖς δὲ μεμνημένοις τὸ μὴ πάλιν ἀμαρτεῖν. ἐλπίζειν μετὰ τὴν ἀπαλλαγὴν τῆς ἐνταῦθα βιοτῆς πρὸς τῷ τέλει τοῦ παρόντος ἐπει δὲ τοῦτο παντελῶς ὀλίγων καὶ θείων ἀνδρῶν ἔστι κατορθῶσαι, ἐδίδασκον δευτέρων καθαρὸν τετάχθαι ἐκ μετανοίας. φιλόανθρωπον γὰρ ὄντα τὸν θεὸν συγγνώμην νέμειν τοῖς ἐπταικόσιν, εἰ μεταμεληθῶσι καὶ ἔργοις ἀγαθοῖς τὴν μεταμέλειαν βεβαιώσωσι.

<sup>613</sup> VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, pp. 126-127 : le mot μεταβολή et le verbe μεταβάλλειν se retrouvent fréquemment dans le texte de Sozomène, ce qui témoigne du fait que l'idée d'une « transformation progressive de l'Empire romain soit fondamentale pour son interprétation de l'histoire ». Ce changement est fait d'accroissement et de piété. Il entend démontrer la façon dont l'intervention divine guide l'histoire. D'où un grand nombre de miracles et de songes prémonitoires.

siècle au Palais de Constantinople, qui n'admettait pas que le salut venait de la croix depuis la crucifixion :

« J'ai appris aussi que Probianus, l'un des médecins du Palais, qui souffrait d'un mal pénible aux pieds, y fut délivré de ses souffrances et gratifié d'une vision miraculeuse. D'abord païen, il était devenu chrétien ; mais au début, s'il acceptait tant bien que mal le reste du dogme, il ne pouvait admettre que la divine Croix eut été le principe du salut de tous. Comme il était en ces dispositions, une vision divine lui montra une image de la Croix parmi les offrandes sises dans le sanctuaire de l'église de saint Michel et lui révéla ouvertement que depuis la crucifixion du Christ, de tout ce qui avait été fait pour l'utilité commune du genre humain ou pour l'intérêt particulier de quelques personnes, ni les saints anges ni les hommes pieux et bons n'avaient pu le mener à bien sans la puissance de la vénérable Croix. Voilà parmi les événements qui à ma connaissance se sont passés en cette église – car ce n'est pas le moment de les dénombrer tous - ceux que je me suis laissé aller à rapporter <sup>614</sup> ».

Cette vision, que Sozomène situe sous le principat de Constantin, forme écho à celle de l'empereur<sup>615</sup>. Comme Constantin, le médecin du Palais est étranger au dogme lorsque la croix lui apparaît ; cependant, le premier est un empereur non-baptisé, le second un chrétien résistant au principe de l'union hypostatique. Comme l'empereur, il entre alors dans des dispositions favorables à l'égard du christianisme. Il est permis d'en tirer deux conclusions : la staurophanie devient un chorème de l'adhésion à la vraie foi, au christianisme pour l'empereur, à l'orthodoxie pour le médecin. Tous deux occupent la même fonction dans l'équation des faits. Le contexte initial est le ressort de la démonstration, qui est aussi, peu ou prou, celle d'une guérison<sup>616</sup>. Tout ce qu'a entrepris Constantin de son vivant, au dire de Sozomène, est la concrétisation de la volonté divine (*HE* 2, 34, 4), à commencer par la fondation de Constantinople (*HE* 2, 3, 3)<sup>617</sup>. La deuxième Rome, où Probianus a vu la croix,

---

<sup>614</sup> Soz. *HE* 2, 3, 12-13 : δὲ καὶ Προβιανόν, ἄνδρα τῶν ἐν τοῖς βασιλείοις στρατευσαμένων ἰατρῶν, χαλεπῶς ὑπὸ πάθους ποδῶν ὀδυνώμενον ἐνθάδε τῶν ἀλγηδόνων ἀπαλλαγῆναι καὶ παραδόξου θείας ὄψεως ἀξιοθῆναι. ἐλληνίζοντι γὰρ αὐτῷ τὰ πρῶτα, ἐπεὶ χριστιανίζειν ἤρξατο, τὰ μὲν ἄλλα τοῦ δόγματος ἀμωσγέπως πιθανὰ ἐδόκει, τὸ δὲ τῆς πάντων σωτηρίας αἴτιον γενέσθαι τὸν θεῖον σταυρὸν οὐ προσίετο. ὧδε δὲ ἔχοντι γνώμης θεία προφανεῖσα ὄψις ἔδειξέ τι σταυροῦ σύμβολον τῶν ἀνακειμένων ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ τῆς ἐνθάδε ἐκκλησίας, καὶ διαρρήδην ἀπεφῆναι, ἀφ' οὗ ἔσταυρώθη ὁ Χριστός, τῶν ὅσα γέγονεν ἐπ' ὠφελείᾳ κοινῇ τοῦ ἀνθρωπείου γένους ἢ ἰδίᾳ τινῶν, ἄνευ τῆς τοῦ σεβασμίου σταυροῦ δυνάμεως μηδὲν κατορθῶσαι μήτε τοὺς θεῖους ἀγγέλους μήτε τοὺς εὐσεβεῖς καὶ ἀγαθοὺς ἀνθρώπους. ἀλλὰ ταῦτα μὲν, ὅτι μὴ πάντα καταλέγειν καιρός, ἐξ ὧν ἔργων συμβεβηκέναι ἐν τῷδε τῷ νεῷ εἰπεῖν προήχθη.

<sup>615</sup> Probianus ne nous est pas connu par ailleurs : *PLRE* 2, Probianus 2, p. 908.

<sup>616</sup> B. LANÇON, « *Magna theriaca*. La médecine dans la pensée des lettrés chrétiens de l'Antiquité tardive (4<sup>e</sup>-6<sup>e</sup> siècles) », dans M.E. VAZQUEZ BUJAN (éd.), *Tradición e innovación de la medicina latina de la Antigüedad y de la alta edad media, Actes du 4<sup>e</sup> colloque international sur les Textes médicaux latins antiques (Saint - Jacques de Compostelle, 1993)*, Santiago de Compostela, 1994, pp. 331-341 ; A. ROUSSELLE, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1990 : le lien entre guérison et conversion au christianisme n'est pas inconnu de la littérature tardive, le paganisme étant perçu comme un mal éprouvé aussi dans le corps.

<sup>617</sup> VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, pp. 134-135 : à la différence d'Eusèbe et de Socrate, Sozomène n'accorde pas de statut exceptionnel au règne de Constantin (« à cause de la continuité de l'histoire, de l'ascension de son époque »). Il est toutefois le premier à avoir tant œuvré pour l'Église. Par moment, il

est le lieu d'une pleine réalisation du christianisme<sup>618</sup> et le rôle de l'Église est de supporter l'œuvre de la Providence. D'après Sozomène, les uns imitent l'empereur et se convertissent, d'autres s'étant appliqués à l'examen de la doctrine, sont conduits, par des prodiges, des songes ou des entretiens avec des évêques et des moines, à estimer qu'il vaut mieux pour eux devenir chrétien (*HE* 2, 5, 6).

La troisième staurophanie que Sozomène intègre à son discours n'est pas inconnue de l'*HE* avant lui. Il s'agit de l'apparition d'une croix lumineuse à Jérusalem en 351 (*HE* 4, 5, 1-4 : σταυροῦ σημεῖον). Contrairement à Socrate, Sozomène précise que Constance a été averti de la staurophanie par l'évêque Cyrille, mais il date le miracle d'après l'épiscopat de Maxime et non par les faits militaires qui lui sont concomitants<sup>619</sup>. L'articulation des trois staurophanies mentionnées par Sozomène fait montre d'une grande cohérence. Pour l'auteur, Constantin, Probianus et Constance sont des acteurs parmi la multitude des Romains. Du reste, il n'est pas de lien de cause à effet entre l'apparition de la croix et la victoire constantienne sur Magnence. Constantin reçoit un enseignement des initiés, Probianus adhère à l'orthodoxie, tandis que Constance, déjà acquis au christianisme mais arien, est accessoirement averti par Cyrille.

*d) Philostorge : la staurophanie, argument astrologique au service de l'hétéroousie*

Philostorge fait figure d'exception parmi les historiens ecclésiastiques. La raison en est que, dans sa jeunesse, il a rencontré Eunome de Cyzique, une figure de proue de l'eunomianisme ou 'hérésie' d'Eunome<sup>620</sup>. Son *HE*, considérée par les Anciens comme le produit d'un 'hérétique', en porte les traces et nous est aujourd'hui parvenue uniquement par fragments<sup>621</sup>. Philostorge se distingue pour ses orientations théologiques, mais aussi par son intérêt pour les sciences<sup>622</sup>. La description quasi scientifique - astrologique - qu'il donne aux staurophanies de 312 et 351 est apologétique ; il intéresse l'historien eunomien de démontrer

---

disparaît presque derrière l'action divine (*HE* 2, 3 : le site de Constantinople lui est indiqué par Dieu dans une vision).

<sup>618</sup> VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, pp.71-72.

<sup>619</sup> VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, p.132 : Le lien est très fort entre miracle ou piété et conversion. Pour ce qui est des conversions provoquées par l'apparition de la croix en 351, il en dit plus que Cyrille dans sa lettre à Constance.

<sup>620</sup> I. ALFEEV, *Le mystère sacré de l'Église: introduction à l'histoire et à la problématique des débats athonites sur la vénération du nom de Dieu*, Fribourg, 2007, p. 242, pour la doctrine d'Eunome.

<sup>621</sup> Philostorge, *Histoire Ecclésiastique*, J. BIDEZ (éd.) - E. DES PLACES (trad.) - B. BLECKMANN - D. MEYER - J.M. PRIEUR (comm.) Paris, SC 564, 2013, introd., pp. 9-96 : 13-14 ; H. LEPPIN, « Heretical Historiography: Philostorgius », *SP* 34, 2001, pp. 111-124.

<sup>622</sup> Philost., *HE*, SC 564, 2013, introd., p. 26 : « Le fil conducteur de l'Histoire est le mouvement eunomien lui-même ».

que la divinité favorise les empereurs qui ont soutenu l'arianisme alors que sous les Théodosiens, les signes apocalyptiques se multiplient en lien avec l'exclusion progressive des eunomiens de Constantinople<sup>623</sup>.

Les fragments que nous possédons de l'*HE* de Philostorge relatent les visions d'un « signe de croix » (τοῦ σταυροῦ σημεῖον), vers l'Est (κατὰ ἀνατολάς), pareil à des étoiles (ἀστεροτύπως), formant des lettres (πρὸς γραμμάτων χαρακτῆρα ῥυθμιζομένων), qui annoncent la formule ἐν τούτῳ νίκα<sup>624</sup>. Le fragment le plus complet, celui de la *Vita Constantini*, donne une image de Constantin en « prince idéal » (B. Bleckmann, 2004 : « idealer Herrscher »)<sup>625</sup>. Philostorge s'inspire d'Eusèbe dont il se dit le continuateur, et qu'il cherche à faire prendre le parti d'Arius<sup>626</sup>. Son objectif est de démontrer que le développement des Églises ariennes sous les Constantinides correspond à une période faste qui est révolue<sup>627</sup>. Pour ce faire, il écrit à contre-courant de Socrate, qui a pris ses distances avec l'*encomion* eusébien<sup>628</sup>. Dans l'*HE* de Philostorge, les règnes des empereurs sont jugés par leurs relations avec l'épiscopat. Pour Constantin qui a réuni le concile de Nicée, le jugement est ambivalent<sup>629</sup>. Afin d'équilibrer cette appréciation, Philostorge place à ce moment-là la rencontre entre Constantin et Ulfila, qui aurait eu une influence sur l'inflexion arienne de l'empereur et la révocation de l'exil d'Eusèbe de Nicomédie en 328. Ce dernier,

<sup>623</sup> P. VAN NUFFELEN, « Isolement et Apocalypse : Philostorge et les eunomiens sous Théodose II, dans D. MEYER (dir.), *Philostorge et l'historiographie de l'Antiquité tardive*, Stuttgart, 2011, pp. 307-328 ; VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, p. 161 : « sans pourtant dire explicitement que la fin des temps soit arrivée ».

<sup>624</sup> Photius 1, 6 ; 6a *Artemii Passio* 45 ; *Vita Constantini* 1, 6b : f° 11-12 ; Philost., *HE*, SC 564, 2013, introd., p. 91 : Philostorge voit dans l'observation du ciel une vraie science. « Chez Philostorge, c'est le signe de la croix, brillant et entouré par des étoiles comme par un arc-en-ciel, qui se montre au ciel de l'est à midi, au moment où Constantin triomphe de Maxence » (1, 6, 6 ; cf. 3, 26). Sa description est celle d'un phénomène impressionnant et elle ressemble à une étude astronomique, « la comparaison avec la foudre et l'arc-en-ciel en soulignant le caractère prodigieux ». Des détails scientifiques ont été ajoutés par Photius au sujet des comètes. Ainsi celle de 389, en forme de glaive à double tranchant, issue d'un essaim d'étoiles et ressemblant à la flamme qui serpente autour de la mèche d'une lampe.

<sup>625</sup> B. BLECKMANN, « Konstantin in der Kirchengeschichte Philostorgs », *Millenium* 2004, pp. 185-231 : 209.

<sup>626</sup> Photius 1, 8, a, Nicéas, *Thesaurus* 5, 7 (*PG* 139, 1368 B-C ; éd. J. Bidez, p. 9, 10-24).

<sup>627</sup> J. BIDEZ (dir.), « Fragments nouveaux de Philostorge sur la Vie de Constantin », *Byzantion* 5, 1935, pp. 403-437 : 411.

<sup>628</sup> BLECKMANN, *Konstantin in der Kirchengeschichte Philostorgs*, 2004, p. 191 : Philostorge a une appréhension plus positive de l'œuvre historique d'Eusèbe que Socrate et Sozomène. Ces derniers relient leur travail à l'*HE*, mais pas à la *VC*. Sozomène ne se réfère pas à la *VC* mais se connecte à la fin de l'*HE*, avec la victoire de Constantin sur Licinius. Socrate critique explicitement la *VC* (*HE* 1, 1, 1-3), disant que ce n'est pas un travail historiographique, mais un *encomion*.

<sup>629</sup> Sur la partialité de Philostorge : G. MARASCO, *Filostorgio, Cultura, fede e politica in un o storico ecclesiastico del V secolo d.C.*, Roma, 2005, pp.53-80 ; BLECKMANN, *Konstantin in der Kirchengeschichte Philostorgs*, 2004, p. 220. Philostorge établit un lien entre le double meurtre de Crispus et Fausta et l'empoisonnement de Constantin : celui-ci est présenté à la fin de la vie de Constantin et relié au testament de l'empereur (*HE* 2, 16). Philostorge relate cet épisode selon les exigences polémiques qui sont liées à son credo arien. Il veut montrer que la condamnation de l'arianisme est liée à des délits familiaux et en même temps disculper Constance II du massacre de 337, en le présentant comme une volonté testamentaire de Constantin. Philostorge attribue au testament de Constantin la volonté de venger sa mort, éludent le contenu politique rapporté par les autres sources (Eus.Caes., *VC* 4, 63, 3 ; Socr., *HE* 1, 39 ; Soz., *HE* 2, 34 ; Théod., *HE* 2, 3, 5).

personnage central de l'*HE*, se voit attribuer par l'historien eunomien l'épithète de « Grand » (*HE* 2, 9). Pour Philostorge, il aurait été nommé évêque de Constantinople par Constantin (en réalité, il le fut par Constance II), afin de souligner la politique philoarienne de l'empereur<sup>630</sup>. Mais la figure constantinienne et les miracles qui lui sont consacrés dans les deux premiers livres servent *in fine* à introduire le règne de Constance auquel Philostorge consacre quatre livres<sup>631</sup>. Cela étant, la description que fait Philostorge de la staurophanie de 351 met en relief un Constance qui surpasse son père :

« Constance triompha donc de l'usurpateur, quand à cette occasion le signe de la croix apparut sur un grand espace et par son éclat impressionnant éclipsa la lumière du jour. On le vit aussi à Jérusalem surtout vers la troisième heure, quand se célébrait la fête dite de Pentecôte. Ce signe divinement tracé se voyait étendu depuis le lieu dit du Crâne jusqu'au mont des Oliviers ; un grand arc-en-ciel en forme de couronne l'entourait de tous côtés. En fait, l'arc-en-ciel manifestait la bienveillance du crucifié monté au ciel ; la couronne, la victoire de l'empereur. Or ce signe éclatant et vénérable n'échappait pas non plus à la vue des soldats ; son aspect distinct frappa d'une terreur irrésistible Magnence et les siens qui s'adonnaient au culte des démons, tandis qu'il communiquait à Constance et à ses troupes une audace invincible. Battu tout d'abord, Magnence se reprit ensuite un peu, mais, dans un second engagement, il subit une lourde défaite, où il perdit presque tous les siens, et s'enfuit dans la ville de Lyon. Tout d'abord, sous prétexte de bienveillance, il tua son frère pour le soustraire à l'insolence et à la main de l'ennemi, puis les autres de ses proches qui se trouvaient là : finalement, il plaça sous lui son glaive, sur lequel il se jeta et expira, le dos transpercé. Il avait régné moins de quatre ans<sup>632</sup> ».

Non seulement Constance est désigné sans ambiguïté comme le destinataire direct de la staurophanie, mais son ennemi Magnence y voit aussi le signal de sa propre défaite. Philostorge efface dans le même temps la figure nicéenne de Cyrille et promeut l'engagement arien de l'empereur. Aux antipodes de Socrate et Sozomène, il remet à l'empereur le privilège

<sup>630</sup> Philostorge exalte pour ses miracles et pour sa vie Eusèbe de Nicomédie et justifie la mort de Constant par son soutien à Athanase (*HE* 3, 22) ; M. AMERISE, « Filostorgio e la morte di Costantino il Grande », *Historia* 55-3, 2006, pp. 328-343: 329.

<sup>631</sup> BLECKMANN, *Konstantin in der Kirchengeschichte Philostorgs*, 2004, p. 186.

<sup>632</sup> Philost., *HE* 3, 26 : 'Ο μὲν οὖν Κωνσταντίος ἐγκρατὴς τοῦ τυράννου γίνεται, κἀνταῦθα τοῦ σημείου τοῦ σταυροῦ ἐπὶ μέγιστόν τε προφανέντος καὶ καταπληκτικωτάταις αἰγλαῖς ὑπεραστράψαντος τὸ τῆς ἡμέρας φῶς. ὤφθη δὲ δὲ ἐπὶ τῶν Ἱεροσολύμων περὶ τρίτην ὥραν μάλιστα τῆς ἡμέρας, ἑορτῆς τῆς λεγομένης Πεντηκοστῆς ἐνισταμένης. ὁ δὲ θεόγραφος τύπος ἐκεῖνος δὲ τοῦ λεγομένου Κρανίου μέχρι καὶ τοῦ τῶν Ἐλαιῶν ὄρους διήκων ὠρᾶτο, ἴριδος μεγάλης δστεφάνου τρόπον πανταχόθεν αὐτὸν περιελιττούσης. ἐδήλου δὲ ἄρα ἢ μὲν ἴρις τὴν τοῦ σταυρωθέντος καὶ ἀναληφθέντος εὐμένειαν, ὁ δὲ στέφανος τὴν τοῦ βασιλέως νίκη. τὸ δὲ σελασφόρον ἐκεῖνο καὶ σεβάσμιον θέαμα οὐδὲ τοῖς ἐπὶ τοῦ στρατοπέδου ἀθέατον ἦν, ἀλλ' ἐπιδήλως ὀρώμενον Μαγνέντιον μὲν καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ ἄτε τῆ τῶν δαιμόνων θεραπεία προσανακειμένους εἰς ἀμήχανον δέος κατέστησεν, Κωνσταντίον δὲ καὶ τοὺς περὶ αὐτὸν εἰς θάρσος ἄμαχον ἀνεκτίσαστο. ἠττηθεὶς δὲ τὰ πρῶτα Μαγνέντιος, εἶτα κατὰ μικρὸν δάναλαβὼν ἑαυτὸν, καὶ συμπλακεὶς ἐκ δευτέρου τῷ πολέμῳ καὶ κατὰ τὸ κραταιότατον καταπολεμηθεὶς καὶ τοὺς σὺν αὐτῷ μικροῦ πάντας ἀποβαλὼν, πρὸς τὴν Λουγδούνων ἀποδιδράσκει πόλιν. καὶ τὰ μὲν πρῶτα κατ' εὐνοίαν δῆθεν τὸν οἰκεῖον ἀδελφὸν ἀποσφάττει, πολεμίας προαρπάζων ὕβρεως καὶ χειρός, ἔπειτα καὶ εἴ τις ἄλλος παρῆν τῶν οἰκειοτάτων· τελευταῖον δὲ τὸ ξίφος ὑποστήσας ἑαυτῷ, ἐπηράχθη τε καὶ διελαθεὶς κατὰ τὸ μετάρρενον ἐξέψυξεν, οὐδ' ὅλα τέσσαρα τυραννήσας ἔτη.

de la staurophanie pour promouvoir l'arianisme. Ainsi, Philostorge est le seul historien à donner le nom de Théophile (un moine converti par Eusèbe de Nicomédie), qui aurait été missionnaire auprès des Homérites après la chute d'Athanase, puis guérisseur de l'impératrice Eusebia<sup>633</sup>, et enfin médiateur entre Gallus César et l'empereur d'Occident<sup>634</sup>. Pour Philostorge, empereurs et ariens participent de concert à l'établissement de la foi dans l'Empire romain selon la tradition eusébiennne du plan divin. Le formidable phénomène astrologique qu'il décrit après l'*aduentus* théodosien de 389 - une réunion d'astres formant le dessein d'une épée et non d'une croix -, n'est autre qu'une *relatio* inversée à la vision constantinienne de 312 (*HE* 10, 9 ; la réalisation du prodige se retrouve en *HE* 11, 7 : l'Europe périt sous l'épée barbare). Quant au règne de Théodose II, il voit se produire une éclipse en plein jour, accompagnée d'une sécheresse provoquant la mortalité exceptionnelle des hommes et des animaux (*HE* 12, 8). Les trois derniers livres de l'*HE* de Philostorge se concentrent sur les signes annonçant les tribulations de l'Empire. C'est le moment de la victoire décisive du nicéisme, puisque Théodose chasse Eunome de toute cité (*HE* 9, 19)<sup>635</sup>. Apologétique et pessimiste, son *HE* cherche à démontrer, à contre courant, que les empereurs entourés d'ariens bénéficient de l'assentiment divin. Cela l'amène à insister sur la staurophanie constantinienne, protomiracle de la staurophanie de Constance. La démarche de Philostorge implique un retour sur la méthode eusébiennne afin d'arianiser Constantin et d'exalter Constance.

Dans les textes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, le songe et la staurophanie des empereurs chrétiens occupent une fonction analogue à celle du baptême. Ils interviennent systématiquement dans un contexte d'instabilité personnelle ou politico-militaire, pour lever les doutes du destinataire. Dans un second temps, la reconnaissance de la croix implique un enseignement et une initiation conférés par des ecclésiastiques. Enfin, la qualité de l'enseignement est validée par l'expérience d'un combat victorieux sur la tyrannie et les démons. Par conséquent, les variations qui se dessinent dans les textes au cours de la période considérée dépendent de la légitimité attribuée à l'initiation conférée au prince. En d'autres

---

<sup>633</sup>Philost., *HE*, SC 564, 2013, introd., p. 83 ; *HE* 4, 7 : Théophile guérit Eusebia, femme de Constantin II, d'une metromania par imposition des mains, grâce au pouvoir divin, qui est « toujours pour lui à l'origine de la chaîne causale naturelle » comme il le dit en *HE* 10, 12 (n. 2 de D. Meyer).

<sup>634</sup> Philost., *HE* 2, 6 ; 3, 4, 5, 6 ; 4, 1, 7 ; V, 4. J.-M. PRIEUR, « Les voyages de Théophile l'Indien selon l'Histoire ecclésiastique de Philostorge », dans *Pèlerinage et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, 2006, pp. 417-427 ; G. FERNANDEZ, « The Evangelizing Mission of Theophilus the Indian and the Ecclesiastical Policy of Constantius II », *Klio* 71-2, 1989, pp. 361-366 ; G. FIACCADORI, « Teofilo l'Indiano », *SCO* 33, 1983, pp. 295-331 ; « Teofilo l'Indiano, II : il viaggio », *SCO* 34, 1984, pp. 271-308.

<sup>635</sup> VAN NUFFELEN, *Isolement et Apocalypse*, 2011, pp. 307-328 : 316-317.

termes, les occurrences des associations ‘empereur-croix’ servent d’indicateurs sur la perception des relations empereurs-ecclésiastiques.

Au lendemain de la ‘grande persécution’, le rhéteur Lactance requiert la soustraction des médiateurs traditionnels au profit de la prière comme canal de communication univoque et collectif. Dans les années 330, l’évêque Eusèbe de Césarée réclame leur substitution par des ecclésiastiques. Dans les deux cas, les éléments de la propagande impériale - la croix et la victoire - sont manipulés pour stimuler l’établissement du culte chrétien, puis de l’Église, dans ses relations avec le pouvoir central. Cependant, ces requêtes, théoriques et imprécises, ne permettent pas de définir une Église unie et structurée. Malgré les résultats du concile de Nicée de 325, le christianisme s’est scindé régionalement autour des Églises et l’empereur a finalement reçu le baptême arien près de Nicomédie. À partir des années 340-350, les fils de Constantin s’entendent sur la prohibition de la divination traditionnelle, mais divergent quant au soutien à apporter aux Églises dominantes dans les régions qu’ils administrent. De ce fait, la staurophanie devient un motif de qualification ou de disqualification entre chrétiens.

En monnayant le miracle hiérosolymitain et l’héritage de Constantin, l’évêque Cyrille cherche à rallier à lui un empereur environné par les ariens d’Illyricum<sup>636</sup>. Mais ce type de sollicitation, spontanée et ponctuelle, reste vraisemblablement lettre morte lorsque le pouvoir central n’y trouve pas d’intérêt immédiat. Les instabilités politico-militaires et les incertitudes sur la position de l’empereur dans les querelles inter-ecclésiastiques depuis Constantin expliquent l’abandon des associations ‘empereur-croix’ dans les textes jusque la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Il faut attendre l’avènement de Théodose pour voir le modèle constantinien réactualisé. Dans un paysage politico-militaire favorable à son ascension, Théodose a établi son Augustat sur un souvenir constantinien au fort pouvoir légitimant, celui de la croix et de la victoire. Rufin est alors le premier auteur à remémorer à ses lecteurs la staurophanie de 312, mais dans le but de catholiciser Constantin - démarche que Philostorge renverse trois décennies plus tard. Alors que le nicéisme homoousien l’emporte au début du V<sup>e</sup> siècle, le songe et la staurophanie deviennent les attributs du prince légitime ; dans les *Histoires ecclésiastiques*, les altérations du texte eusébien dépendent de la légitimité attribuée au baptême de l’empereur.

Bien que le nicéisme l’emporte au V<sup>e</sup> siècle, les méthodes demeurent inchangées pour qualifier ou disqualifier un enseignement religieux, qu’il provienne des devins et des oracles traditionnels ou d’ecclésiastiques. De ce fait, l’histoire du catholicisme obéit à une linéarité discutable, qui révèle toutefois le rôle écrasant attribué à l’empereur dans la promotion de l’Église.

---

<sup>636</sup> Voir sur ce point : M. MESLIN, *Les ariens d’Occident (335-430)*, Paris, 1968, pp. 59-99 ; pp. 332-333 : Palladius de Ratiara joint à ses témoignages théologiques ceux de Constantin et Constance « pour jouer de la protection impériale contre les menaces de condamnation ecclésiastique ».

## 2.2. L'empereur et le *labarum* dans la victoire : l'épreuve de la légitimité du prince

Après sa victoire sur Licinius (324), Constantin abandonne le titre d'*Inuictus*, lié à *Sol*, pour adopter celui de *Victor*<sup>637</sup>. La victoire militaire demeure l'un des ressorts de sa propagande et, dans ce contexte, les chrétiens y ont associé la croix sous la forme d'un étendard, le *labarum*, dont l'origine est toujours discutée par les commentateurs modernes. Plusieurs significations, celtique, assyrienne, solaire, cosmique et chrétienne, ont été prêtées au *labarum*, qui apparaît en premier lieu dans la numismatique des années 320-330<sup>638</sup>. Cela étant, les textes qui nous renseignent sur la forme et la fonction du *labarum* sont exclusivement ceux d'auteurs chrétiens, qui l'associent majoritairement à Constantin, brièvement à Théodose I<sup>er</sup> et Stilicon et allusivement à Théodose II<sup>639</sup>. La *Vita Constantini* d'Eusèbe de Césarée est le premier document à révéler des occurrences du *labarum* dans ses associations avec un empereur 'chrétien' (VC 1, 31, 1-3 ; 1, 37, 1 ; 2, 4, 1 ; 5, 1 ; 6, 1-2 ; 7 ; 8, 1-2)<sup>640</sup>. Elles apparaissent ensuite dans le Panégyrique de Théodose I<sup>er</sup> prononcé par Jean Chrysostome à Constantinople en 399 (Joh.Chrys., *Hom. Cath.* (*Hom.* 6, 1, *in die Theod.*), PG 63, 491-492), puis sous la plume du Latin Prudence, dans le *Peristephanon* vers 400 (*Perist.* 1, 34-37), dans le Livre 2 du *Contre Symmaque* vers 402 (*CSymm.* 2, 709-714), et enfin dans le *Cathemerinon*, composé avant 404 (*Cath.* 9, 82-84 ; 12, 25-28). Rufin d'Aquilée

<sup>637</sup> Eus.Caes., VC 2, 19, 2 ; J. BARDILL, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge, 2012, p. 330-332 ; CHASTAGNOL, *Le pouvoir impérial à Rome*, 2008, pp. 152-154.

<sup>638</sup> Pour le *labarum* dans l'iconographie militaire du IV<sup>e</sup> siècle, sa forme et sa fonction, à partir de Constantin : A. ALFÖLDI, « Gloria Romanorum », *Historia* 153, 2001, p.270-289.

<sup>639</sup> Pour les sources et le lexique : M.M. CASAMAYOR, « La vexilología religiosa », *Emblemata* 19, 2013, pp. 111-164 : 113-114 ; pour l'interprétation chrétienne : R. ALVAREZ, « El labaro de Constantino », *Banderas* 80, 2001, pp. 1-6 ; R. LEEB, *Konstantin und Christus*, Berlin – New York, 1992, p.43-48 ; A. ALFÖLDI, « Hoc signo victor eris », dans K. KRAFT (éd.), *Konstantin der Grosse*, Darmstadt, 1974, pp. 224-246 : 234 ; J. VOGT, « Die Bedeutung des Jahres 312 für die Religionspolitik Konstantins des Grossen », sans KRAFT, *Konstantin der Grosse*, 1974, pp. 246-272 : 254-255 ; BARNES, *Constantine and Eusebius*, 1981, p. 46 ; R. EGGER, *Das Labarum die Kaiserstandarte der Spätantike*, Wien, 1960 ; Pour une interprétation eschatologique : C. ODAHL, « An Eschatological Interpretation of Constantine's Labarum Coin », *SAN* 6, 1975, pp. 47-51 ; pour les origines germaniques du signe : A.V. BANNIKOV, « Late Roman Auxilia and Constantine's "Vision" », *World Applied Sciences Journal* 30, 2014, pp. 1656-1659 ; M.P. SPEIDEL, « The Four Earliest Auxilia Palatina », *Review of Military Old Studies*, 2004, pp. 133-146 ; Pour les origines celtiques : J.-J. HATT, « La vision de Constantin au sanctuaire de Grand et l'origine celtique du Labarum », *CRAI* 94, 1950, pp. 83-86 ; H. GREGOIRE, « L'Etymologie de *Labarum* », *Byzantion* 4, 1929, pp. 477-482 ; pour une interprétation païenne et géodétique : B. A. BUIKE, *The Constantinian Labarum: new thesis after 1700 years : a geomantic- geodetical proposal and pagan solar symbolism for use in battle*, Neuss, 2013 ; pour l'interprétation assyriologique : I. FREEDMAN, « On an Assyriological interpretation of Constantine's *labarum* » = [http://www.researchgate.net/profile/Immanuel\\_Freedman](http://www.researchgate.net/profile/Immanuel_Freedman)

<sup>640</sup> Même s'il est commun chez les apologistes de voir la croix dans les étendards (Justin en fait déjà mention dans son *Apologie* (1, 55, 3) au II<sup>e</sup> siècle ; Eusèbe cite les apologies en *HE* 4, 8 ; en 4, 11 et 12 et les mentionne comme un intérêt particulier pour ce qu'elles ont été adressées à l'empereur et au Sénat : *HE* 4, 11, 11. Eusèbe dresse aussi la liste de ses œuvres en 4, 18 ; Minucius Felix compare aussi la croix à l'étendard impérial (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles) dans l'*Octavius* (29, 6-7) ; du reste, Eusèbe connaît les écrits de Justin qu'il salue à plusieurs reprises dans l'*HE* (SKUBISZEWSKI, *La croix dans le premier art chrétien*, 2002, p. 11).



en fait mention dans sa traduction de l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe (HE 9, 9), puis les historiens grecs, Socrate (HE 1, 2, 6-7 ; 1, 18, 4), Sozomène (HE 1, 4, 1-5 ; 9, 4, 6) et Philostorge (HE, *Vita Constantini*, 1, 6b : F° 11 - 6c) sont les derniers auteurs du premier V<sup>e</sup> siècle à prêter au *labarum* un caractère nicéphore.

Dans les années 330, Eusèbe défend un impérialisme chrétien en appliquant à la dynamique des victoires constantiniennes une progression hégémonique de la croix. L'enjeu est certes apologétique, attendu qu'il attribue à l'étendard cruciforme une puissance apotropaïque et des vertus prophylactiques. Mais Eusèbe cherche plus expressément à substituer aux traditionnelles pratiques cultuelles du paysage militaire (adoration des *signa* et des idoles, sacrifices etc.), celles du culte chrétien. À partir de la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle, cette position devient intenable en raison des défaites accusées par des princes chrétiens contre les Perses (363), les Goths, les Huns et les Alains à Andrinople (378), et des sièges barbares contre Rome (408-410). De surcroît, le *labarum* devient un motif topique de l'iconographie monétaire, à telle enseigne que les 'usurpateurs' l'empruntent dans leur désir de légitimation : c'est le cas de Magnence (350-353), de Vétranion (350), de Maxime (383-384) ou, plus tard, d'Attale (409-410). De ce fait, les associations entre l'empereur chrétien et le *labarum* deviennent des arguments déficients pour soutenir une théologie chrétienne de la victoire et justifier la présence d'ecclésiastiques dans l'environnement militaire. La première réaction, apologétique, vient de l'Occident latin<sup>641</sup>. Elle consiste à exalter la puissance autonome du *labarum* pour déresponsabiliser la divinité de la faiblesse des armes humaines. Prudence, Rufin et même Orose rapportent à cet effet des récits de victoires sans combats où la puissance de l'étendard chrismé réapparaît dans le contexte des polémiques qui ont animé l'aristocratie italienne à la fin du IV<sup>e</sup> siècle - notamment après la controverse sur l'autel de la victoire (384), l'usurpation d'Eugène (392-394) et les trois blocus de Rome entre 408 et 410. Les succès de Théodose I<sup>er</sup> et les aspects constantiniens de sa propagande ont pu ranimer chez les chrétiens le sentiment de vivre sous le règne d'un nouvel empereur *semper uictor* puisque, comme Constantin, Théodose n'a pas connu de défaite militaire.

Cette convergence de faits explique l'apparente hystérèse de thématiques issues de la traditionnelle polémique anti-païenne dans le discours chrétien au tournant du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle. Pour F. Heim (1992), dans son étude sur la *Théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, ces inflexions s'expliquent par les défaites militaires qui auraient eu l'effet d'annuler l'efficacité des espoirs mis dans les armes terrestres pour les reporter sur l'exaltation de la *crux inuicta* ; il en conclut à une générale « démission devant les

---

<sup>641</sup> En Occident, la vie religieuse s'organise en réponse aux difficiles problèmes des migrations barbares et du déclin de l'autorité de l'État (cf. F.E. CONSOLINO, *Ascesi e mondanità nella Gallia tardo-antica*, Napoli, 1979, pp. 3-22).

événements<sup>642</sup> », alors qu'il est possible d'interpréter cette réaction comme un réflexe identitaire fort, à un moment où les Théodosiens regardent à nouveau vers Rome. Qui plus est, l'analyse de F. Heim, qui ne considère que les textes latins, ne permet pas de rendre compte de la rémanence des associations 'empereur chrétien - *labarum*' chez les historiens grecs, qui les sollicitent selon des stratégies différenciées. Le règne de Théodose II (408-450) voit les relations diplomatiques et militaires évoluer<sup>643</sup>. Malgré les succès des guerres romano-perses de 421 et 441, le phénomène d'écosystème palatin privilégie face aux armes une diplomatie de négociations ; comme l'a remarqué G. Traina (2009), « pendant tout son règne, qui a duré près d'un demi-siècle, [Théodose II] n'a jamais vu un champ de bataille<sup>644</sup> », tandis que F. Millar (2006) soulignait que les fils et petit-fils de Théodose « ruled from a civilian context<sup>645</sup> ». L'évolution de l'idéologie issue du palais constantinopolitain a eu pour effet de décharger la personne de l'empereur du devoir agonistique de victoire militaire, et, c'est sans doute une raison pour laquelle le *labarum* et la figure constantinienne sont à nouveau sollicités dans les *Histoires Ecclésiastiques* pour leur valeur légitimante. Après Eusèbe, les associations entre l'empereur et l'étendard chrismé et cruciforme ne servent plus à défendre le culte chrétien, en lieu et place des cultes traditionnels, mais à exprimer un haut degré d'adhésion à la politique religieuse des Théodosiens.

### 2.2.1. Eusèbe de Césarée, 336-340 : hégémonie et impérialisme de la croix

#### a) *Le labarum sur les signa militaria*

Dans les années 320-330, le *Chi-Rhô* s'affirme comme un signe lié au pouvoir de la dynastie constantinienne. Sur le *labarum*, il intègre l'imagerie militaire de l'empereur *semper uictor*. Toutefois, l'apparition d'un nouveau motif iconographique dans la propagande impériale n'a pas eu pour corollaire la modification idéologique et pragmatique des usages religieux traditionnels au sein de l'armée. Par mimétisme, la croix a pu faire l'objet d'un culte, semblable à celui des *signa militaria* et devenir un symbole de propriété et de

---

<sup>642</sup> HEIM, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, 1992, p. 326. Cette démission serait partagée par les auteurs païens.

<sup>643</sup> En Orient, le pouvoir ecclésiastique tend à s'affirmer dans le cadre d'une structure politique forte, avec la conscience d'une précarité des équilibres, à cause des interventions impériales autoritaires et nombreuses (cf. J. GAUDEMET, *L'Église et l'Empire romain, IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1958, p. 497). Cet élément peut expliquer pourquoi ce furent surtout les Pères orientaux qui s'employèrent à distinguer les rôles et les autorités de l'Église et de l'État.

<sup>644</sup> TRAINA, *L'année 428*, 2009, p. 65.

<sup>645</sup> MILLAR, *A Greek Roman Empire*, 2006, p. 9.

jouissance exclusivement impériale. Ce double risque est appréhendé par Eusèbe dans la *Vita Constantini*. Les tentatives des commentateurs modernes de voir l'évêque de Césarée comme un farouche adversaire des images, ne sont pas tenables<sup>646</sup>. Par souci d'exactitude, il faut entendre qu'Eusèbe départit les images de création humaine de la réalité à laquelle elles ne peuvent se substituer<sup>647</sup>. À cette fin, il ne laisse pas de confronter l'image de la croix vivifiante aux figurations d'idoles mortes, les choses corruptibles au royaume éternel et le sacrifice à la prière.

Dans la *Vita Constantini*, Eusèbe affirme que Constantin a fait reproduire l'image du « signe » aperçu en songe et dans le ciel (VC 1, 30 : τοῦ σημείου) en un étendard militaire : le *labarum*, dont il restitue la forme avec concision (VC 1, 31, 1-3 : τῷ σωτηριῶ σημείῳ/ τὸ σύμβολον δύο στοιχεῖα τὸ Χριστοῦ παραδηλοῦντα ὄνομα / τοῦ σταυροῦ τροπαίῳ). Dans la longueur et la précision de sa description, Eusèbe réifie l'étendard fait d'or, de pierres précieuses, de tissus de pourpre et de portraits impériaux (ἄκρω τοῦ παντός στέφανος ἐκ λίθων πολυτελῶν καὶ χρυσοῦ συμπεπλεγμένος κατεστήρικτο). Deux conjectures peuvent être avancées pour l'expliquer : la première est qu'Eusèbe transfère la couronne, la pourpre et l'or impériaux au Christ, puisqu'il leur reconnaît ailleurs la fonction des attributs royaux (VC 4, 66, 2)<sup>648</sup>. L'autre hypothèse vraisemblable est qu'Eusèbe considère le *Chi-Rhô* comme un

---

<sup>646</sup> Il convient de rappeler d'abord qu'Eusèbe mentionne l'existence d'une statue représentant peut-être le Christ ainsi que des images de Pierre et de Paul (*HE*, 7, 18, 2). Il n'y semble pas nettement favorable, mais ne s'en offusque pas. La lettre d'Eusèbe à Constantia dans laquelle l'évêque de Césarée exprime son point de vue sur les images a longtemps été perçue comme inauthentique mais elle est désormais admise ; pour les partisans d'un faux document : S.C. MURRAY, « Art and the Early Church », *JThS*, 28, 1997, pp. 303-345 ; K. SCHÄFERDIECK, « Zu Verfasserschaft und Situation der *epistula ad Constantiam de imagine Christi* », *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 91, pp. 177-186 ; C. SODE - P. SPECK, « Ikonoklasmus vor der Zeit ? Der Brief des Eusebius von Caesarea an Kaiserin Konstantia », *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 54, 2004, pp. 113-134. Aujourd'hui on admet qu'elle est authentique même si elle a sans doute été retravaillée après la mort d'Eusèbe : S. GERO, « The true image of Christ : Eusebius' letter to Constantia reconsidered », *JThS* 32, 1981, pp. 460-470 ; H.G. THÜMMEL, « Eusebius Brief an Kaiserin Konstantia », *Klio* 66, 1984, pp. 210-222 ; A. STOCKHAUSEN, « Einige Anmerkungen zur *Epistula ad Constantiam* des Euseb von Caesarea », dans T. KRANNICH - C. SCHUBERT - C. SODE (éds), *Die ikonoklastische Synode von Hiereia 754*, Tübingen, 2000, pp. 92-112 ; D.M. GWYNN, « From Iconoclasm to Arianism : the construction of Christian Tradition in the Iconoclast Controversy », *GRBS* 47, 2007, pp.225-251 ; T.D. BARNES, « Notes on the letter of Eusebius to Constantia (*CPG* 3503) », *SP* 46, 2010, pp. 313-317.

<sup>647</sup> VAN NUFFELEN, *The Life of Constantine. The Image of an Image*, 2013, p. 138 ; A. MEREDITH, *The Cappadocians*, Crestwood, St Vladimir's seminary Press, 1995, p. 13-17 : Eusèbe fait une place d'honneur à la philosophie d'Origène dans l'*HE*. La perfection morale et intellectuelle sont nécessaires pour connaître Dieu. Pour Origène, Dieu est incorporel, un être spirituel, étranger aux choses matérielles, c'est pourquoi, le culte des images et des idoles est-il une erreur et plonge dans l'obscurité alors que le Christ représente la lumière (*Contre Celse*, 6, 66) ; 16 : pour Origène, il n'est pas permis de connaître Dieu par les sens (yeux), mais par l'esprit ; les deux étant liés - le corps et l'esprit spirituel - il est possible d'appréhender le divin par le corps (*Contre Celse* 1, 48). Mais la disposition spirituelle du sujet gouverne sa perception de Dieu.

<sup>648</sup> Sur le transfert du pouvoir par le matériel on retiendra que c'est aussi sur sa propre cassette, selon Eusèbe, que l'empereur dote les églises (VC 1, 42, 2 ; 3, 43, 4), les ecclésiastiques (VC 1, 43, 1) et les indigents (VC 1, 43, 2). De la même façon, les évêques peuvent faire usage du *cursum publicum* (VC 3, 6, 1) et partager la table de l'empereur (VC 3, 15, 1-2).

symbole (τὸ σύμβολον) par opposition aux *signa militaria* qui font l'objet d'un culte, avec les idoles et les *imagines* impériales<sup>649</sup>. De fait, la vie du soldat romain est régie par des cérémonies qui impliquent, entre autres, la participation à des sacrifices devant les *signa*, en présence de l'empereur notamment<sup>650</sup>. Vraisemblablement, c'est encore l'épineuse question du sacrifice et du culte des idoles qui est au centre des préoccupations eusébiennes. En effet, s'il atteste de l'adoration des soldats pour le Christ (VC 2, 18 ; 2, 19), il se garde de laisser croire à un culte du *labarum* semblable à une dévotion des *signa*. Afin de lever les éventuels soupçons, il précise à plusieurs reprises que Constantin a fait interdire l'idolâtrie et les sacrifices (VC 2, 44 ; 2, 45 ; 4, 23 ; 4, 25, 1)<sup>651</sup>. Du reste, à en croire sa description du *labarum* dans la *Vita Constantini*, le *Chi-Rhô* figurait au sommet de la hampe du *uexillum*. Mais comme l'a souligné A. Grabar (1994), le chrisme signifie le Christ, mais ne le figure pas<sup>652</sup>. Par conséquent, dans la *Vita Constantini*, la puissance prophylactique et apotropaique du *labarum* conjure à elle seule l'ensemble des *signa* et des cultes qui leur sont liés.

#### b) L'hégémonie de la croix

Dans une perspective hégémonique et impérialiste, Eusèbe manœuvre le *labarum* dans une course qui va de l'Occident vers l'Orient et jusqu'aux confins de l'Empire. Après la conquête de l'*Vrbs*, Eusèbe fait suivre la domination totale de Constantin sur l'ensemble de

---

<sup>649</sup> Le terme σύμβολον est d'une polysémie aussi riche que le signum latin. Selon le *LSJ*, 2011, pp. 1676-1677, il peut signifier un sceau, une preuve d'identité, une garantie (contrat, reçu) notamment impériale (cf. *CJ* 1, 5, 12, 1, 11), mais aussi un signal convenu, un code secret (englobant signe et réponse), un présage, et, au IV<sup>e</sup> siècle, une foi religieuse (*CJ* 1, 1, 7, 11). Il peut donc connoter aussi bien un objet concret qui signe une identité ou une garantie, qu'une croyance, comme par exemple, le « symbole de Nicée ».

<sup>650</sup> P. HERZ, « Sacrifice and Sacrificial ceremonies of the Roman Imperial Army », dans A.I. BAUMGARTEN (éd.), *Sacrifice in Religious Experience*, Leiden-Boston, 2002, pp. 81-100 : 87-92 ; J. RÜPKE, *Domi militiaeque. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart, 1990, pp.144-150. Eusèbe rejoindrait alors Tertullien (c. 155- v.225) qui voit dans la verticalité de tout morceau de bois une image de la croix, y compris dans les enseignes et trophées militaires (Tert., *Apol.* 6-8) ; pour ce qu'Eusèbe connaît de Tertullien : J.B. LIGHTFOOT, « Eusebius of Caesarea », dans W. SMITH - H. WACE, *Dictionary of Christian Biography: Literature, Sects and Doctrines*, t. 2, 1911, pp. 308-348 : 324-325 ; D.E. WILHITE, *Tertullian the African*, Berlin, 2007, pp.20-21 ; J.F. SHEAN, *Soldiering for God : Christianity and the Roman army*, Leiden - Boston, 2010, pp. 31-70 ; S. HEID, « *Vexillum crucis*. Das Kreuz als Religions-, Missions- und imperial Symbol in der frühen Kirche », *RivAC* 78, 2002, pp. 191-259.

<sup>651</sup> C'est Eusèbe qui a construit les motivations morales et chrétiennes de Constantin dans la législation. En effet, les préoccupations de Constantin étaient essentiellement celles d'un leader militaire : HARRIES, *Constantine the lawgiver*, 2010, p. 73-92 ; CONNOLLY, *Constantine answers the vétérans*, 2010, pp. 93-114.

<sup>652</sup> GRABAR, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, 1979 (rééd. 1994), p.13 : « En règle générale, toutes les figurations de caractère chrétien sont chargées d'une fonction religieuse ». Mais le chrisme n'était pas une image à proprement parler. Il symbolise le Christ et non le christianisme, il n'est pas une image à proprement parler : « image-signe », il s'adresse « avant tout à l'intelligence » et suggère « plus qu'il ne montre effectivement ».

l'Empire d'un aveu de l'empereur lui-même sur la force de la croix. L'empereur aurait d'abord ordonné que des répliques du « signe salutaire » soient portées en tête de toutes ses armées (VC 1, 31, 3) ; contre Maxence et Licinius, il aurait marché avec ses troupes et sa garde personnelle sous la protection du « trophée salutaire », qui retenait les traits ennemis, épargnant la vie des porte-enseignes (VC 1, 37, 1 ; 2, 4, 1 ; 5, 1 ; 6, 1-2 ; 7 ; 8, 1-2 : τὸ σωτήριον τρόπαιον). Selon Eusèbe, l'unique signe salutaire et vivifiant avancerait donc contre la multitude de faux dieux (VC 2, 16, 2 : τὸ σωτήριον καὶ ζωοποιὸν σημεῖον), terrassant les ennemis et les démons (VC 2, 17), puis les barbares (VC 4, 5, 2). Dans une lettre adressée aux habitants des provinces, aujourd'hui authentifiée, Constantin déclare effectivement avoir porté devant lui le sceau (τὴν σὴν σφραγίδα) qui l'a conduit à la victoire (VC 2, 55, 1-2)<sup>653</sup>. Eusèbe surenchérit et affirme que d'une façon générale, Constantin faisait lui-même l'apologie du trophée de la passion (VC 3, 1, 2) face aux blasphèmes des athées (VC 3, 1, 2 : βλασφήμοις / ἄθεοι). De ce fait, en portant le *labarum* jusqu'aux confins de l'Empire, Constantin devient un prédicateur itinérant, un « ambassadeur » (πρεσβεύων) du Christ, tantôt traçant sur son visage le signe du salut, tantôt se glorifiant du trophée de la victoire (VC 3, 2, 2). Après sa conquête de l'Orient Constantin s'est adressé par lettre au roi sassanide Shahrpûr<sup>654</sup>. Il y précise qu'il s'agenouille devant l'autorité divine (VC 4, 10 : τοῦτον ἐπικαλοῦμαι γόνυ κλίνας). La formule « τοῦτον τὸν θεὸν πρεσβεύω » apparaît dans le discours d'Eusèbe et dans les mots de Constantin lui-même. L'évêque de Césarée exploite les traits de la diplomatie constantinienne au service de sa démonstration. Les peuples étrangers passent ainsi dans le même temps sous domination romaine et chrétienne, c'est-à-dire de la vie sauvage et sans loi à la raison et au droit (VC 4, 5, 2). Eusèbe raccorde l'étendue de l'espace christianisé à celui de l'espace civilisé, les peuples conquis pénétrant à la fois dans l'Empire romain des cités et la connaissance du vrai Dieu<sup>655</sup>. Il élabore l'image d'une tutelle

<sup>653</sup> Sur l'interprétation des lettres, pour R.M. ERRINGTON, « Constantine and the Pagans », *GRBS* 29, 1988, pp. 309-318 : 309, les actions de Constantin dans le moment qui suit immédiatement sa victoire sur Licinius en 324 ont une importance particulière dans l'interprétation de sa politique envers les païens. Selon l'auteur, il faut interpréter les lettres de Constantin (Eus.Caes., VC 2, 24-42 ; 48-60) au sens figuré. Selon lui, il n'y a pas de limitation des cultes païens. Les preuves avancées sont les suivantes : pp. 314-315 : dans son *Or.* 30, Libanios dit que Constantin a appauvri les temples pour construire sa ville, mais qu'il ne s'est pas attaqué aux cultes ; en 341 (*CTh* 16, 10, 2), les fils de Constantin se réfèrent à lui dans leur politique anti-païenne, mais sans mentionner une loi en particulier.

<sup>654</sup> FOWDEN, *Constantine and the Peoples of the Eastern Frontier*, 2006, p. 389 : la lettre à Shahrpûr peut être datée entre 324 et 337 ; l'auteur note ailleurs que les poèmes de Porfyrius célèbrent le pouvoir universel de Constantin grâce notamment à ses relations avec les Indiens, les Arabes, les Éthiopiens, les Mèdes, les Arméniens.

<sup>655</sup> Selon E.K. Fowden (2006), l'environnement politique, culturel et religieux des frontières romaines a été modelé par les idées universalistes de Constantin et de l'empire chrétien qu'il a fondé : E.K. FOWDEN, « Constantine and the Peoples of the Eastern Frontier », dans LENSKI, *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, 2006, pp. 377-398 : 378 : l'« universal theological idéal » est la représentation de l'unité universelle que donne Eusèbe au pouvoir de Constantin dans le monde ; H. INGLEBERT, « Citoyenneté romaine, romanités et identités romaines », dans H.I. (éd.), *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain*, Paris, 2002, pp. 241-260 : 259 : le signe de la croix fait participer à une idéologie identitaire. L'empereur s'y trouve mêlé mais ce

morale de l'empereur sur les barbares qui « crée les conditions de la conversion des peuples en affirmant la suprématie spirituelle des peuples<sup>656</sup> » (A. Chauvot, 1998). Pour cette raison même, la présence des images de la croix dans l'iconographie militaire s'accroît proportionnellement à celle de l'espace conquis par la christianisation : la croix est maintenant, selon Eusèbe, la seule image représentée sur les armes et les étendards de toutes les armées (VC 4, 21 : τὸ τοῦ σωτηρίου τροπαίου σύμβολον/ τὸ σωτήριον τρόπαιον). Le discours d'Eusèbe entre en concordance avec celui de l'empereur, retranscrit au livre 5 de la VC et retenu sous le nom de discours *À l'assemblée des saints* (VC 4, 32)<sup>657</sup>. Dans ce texte, qui est le fruit de plusieurs adjonctions, le message délivré par Constantin semble clair : la dévotion aux religions traditionnelles mène à la guerre et à la destruction, alors que le christianisme est une *paideia* révélée qui, à la différence de celle des Grecs, est destinée à tous. Les frontières ethniques et culturelles sont transcendées par le signe victorieux, la croix, dessinée en acrostiche dans le texte qui nous est parvenu<sup>658</sup>. S'il est établi aujourd'hui que l'acrostiche est un ajout du V<sup>e</sup> siècle<sup>659</sup>, la date de l'allocution a fait encore l'objet de débats récents, même si les années 324-325 semblent l'emporter maintenant<sup>660</sup>. En tout état de cause,

---

n'est pas de son seul fait ; De la même façon, E. James (2009) affirme que : « The most part of assimilation into Roman ways concerns the adoption by the barbarians of the dominant belief-system of the late Roman Empire, Christianity » : E. JAMES., *Europe's Barbarians AD 200-600*, London, 2009, p. 215.

<sup>656</sup> CHAUVOT, *Opinions romaines face aux Barbares*, 1998, p.101.

<sup>657</sup> R. CRISTOFOLI (éd.), *Constantini Oratio ad sanctorum coetum*, Napoli, 2005, pp. 8-13 : le texte a sans doute été préparé par Constantin en latin, avec le soutien de Lactance ; il porte les traces de plusieurs adjonctions. Il a été traduit en grec par la chancellerie du Palais et transmis à Eusèbe pour diffusion. Effectivement édité par Eusèbe à la suite de la VC, ce discours développe des propos sur la création (3 ; 7 ; 14), l'erreur de l'idolâtrie (4 ; 16), celle des doctrines de Platon (9 ; 10), l'Incarnation (11), la foi (12), le libre-arbitre (13), la sagesse de Moïse (17), l'avènement du Christ annoncé par un acrostiche de l'oracle sibyllin d'Érythrée - faisant apparaître une croix (18 ; 19), les incrédules (21), les tyrans persécuteurs (22 ; 24 ; 25) et la vertu (23) ; POTTER, *Prophets and Emperors*, 1994, p. 85 : Lactance et l'*Oratio ad Sanctorum coetum* de Constantin prétendent que les prophéties trouvées dans les textes des Sibylles annoncent l'arrivée du Christ et ont été mal interprétées (*Or.sanct.* 19, 2 ; *Lact.*, *ID* 4, 15, 28).

<sup>658</sup> SCHOTT, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, 2008, chap. 4 : « What Difference Does an Emperor Make ? Apologetics and Imperial Ideology in Constantine's Oration to the Saints and Imperial Letters, pp. 110-135, Parmi ses sources, Lactance se dégage (au moins 10 similitudes avec les *ID* et 1 avec le *DMP* selon I. Heikel – sans réf.) : ainsi : Dieu seul gouverne le cosmos ; pp. 113-117 Constantin use d'arguments apologétiques pour développer une idéologie du pouvoir impérial chrétien. Les tyrans qu'il a vaincus sont comparés à ceux de la Bible (comme Pharaon et Nabuchodonosor) ; ELLIOT, *The christianity of Constantine the Great*, 1996, p. 35 : après avoir analysé les lettres de Constantin, le Discours à l'assemblée des saints et le discours succédant au concile de Nicée, l'auteur affirme que le christianisme de Constantin n'est plus à mettre au compte de la « postwar propaganda », mais de l'acquisition de ces idées : celle de la mission qui lui incombe.

<sup>659</sup> CRISTOFOLI, *Costantino e l'oratio ad sanctorum coetum*, 2005, p. 14, avance comme argument pour postdater l'*Oratio* au V<sup>e</sup> siècle l'acrostiche repris des *Oracles Sibyllins* (*Orac.Sib.* 8, .217-243). La dernière parole de l'acrostiche, STAVROS, n'est présente ni chez Lactance (*ID* 7, 24) ni chez Augustin (*Ciu.Dei* 18, 23, 1). Sa présence a été expliquée par Kurfess en 1918 comme une initiative possible du traducteur grec, du fait de l'insertion du discours dans une homélie du vendredi saint.

<sup>660</sup> K.M. Girardet (2007) la place le vendredi saint de l'année 314 (16 avril) ; J. M. Schott (2008) et R. Cristofoli (2005) y voient un discours plus tardif, prononcé en 324 après la victoire de Constantin sur Licinius, mais avant 325 ; T.D. Barnes (2001-2011) plaide pour un discours lu à Nicomédie en avril 325 ; M.R. Cataudella (2001) émettait l'hypothèse que le tyran invectivé dans l'oeuvre ressemble fort à Julien et donc que le texte pourrait

Eusèbe se trouve être l'éditeur d'un texte que l'empereur aurait dédié à l'Église. Il l'annonce comme une manifestation du ralliement impérial aux positions de l'épiscopat sur les doctrines néo-platonciennes, une interaction entre « altar and throne<sup>661</sup> » (M. Edwards 2006). Toutefois, dans les faits, l'idéologie impériale de Constantin ne requérait pas un vaste programme anti-païen à la dimension de l'Empire, ni le déploiement d'une politique active de christianisation<sup>662</sup>. Il est donc un contraste saisissant entre le discours adressé à l'Église et les aspects concrets de la politique impériale, ignorés par Eusèbe. Ses idées sur la relation Église-Empire viennent de la *Démonstration Évangélique*, elles s'en démarquent dans la *Vita Constantini* et dérivent vers une alliance entre l'expansion impériale et la mission chez les gentils. Dans l'œuvre pré-constantinienne d'Eusèbe, l'Empire peut être utile et servir au prosélytisme. Dans les textes des années 335-340, Église et Empire avancent de concert.

dater des années 360 ; avant lui, S.G. Hall (1998) datait le discours du 25 février 325 et B. Bleckmann (1997) proposait l'hypothèse d'une lecture de ce texte à Nicomédie vers 328, tandis que H.A. Pohlsander (1996) y voyait une allocution antiochéenne datée entre 317 et 324. SCHOTT, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, 2008, pp. 110-135 ; K..M. GIRARDET, « Konstantin und das Christentum : die Jahre der Entscheidung 310 bis 314 », dans DEMANDT - ENGEMANN, *Konstantin der Grosse, 2006-2007*, pp. 69-81, estime que plusieurs éléments indiquent qu'elle le fut devant un auditoire favorable au christianisme dans l'aula du Palais de Trèves ; CRISTOFOLI, *Costantino e l'oratio ad sanctorum coetum*, 2005 ; M.R. CATAUDELLA, « Costantino, Giuliano e l'Oratio ad sanctorum Coetum », *Klio* 83, 2001, pp. 167-181 ; B. BLECKMANN, « Ein Kaiser als Prediger : zur Datierung der konstantinischen 'Rede an die Versammlung der Heiligen », *Hermes* 125, 1997, pp. 183-202, place le discours après 324 en raison du ton employé, agressif chrétien, à Nicomédie entre l'hiver 327 et le printemps 328 ; POHLSANDER, *The Emperor Constantine*, 1996, p. 40 ; S.G. HALL, « Some constantinian documents in the *Vita Constantini* », dans LIEU - MONTSERRAT, *Constantine*, 1998, pp. 86-103 ; T.D. BARNES, « Constantine's Speech to the Assembly of the Saints : place and date delivery », *JThS* 52, 2001, pp. 26-36 : 34-36, pense que la couleur arienne du discours ne permet pas de la placer après 325 et conclut que le discours a été prononcé à Nicomédie en avril 325, à l'occasion d'une célébration de l'Église. Barnes répondait à l'article de M.J. EDWARDS, « The Arian Heresy and the Oration to the Saints », *VChr.* 49, 1995, pp. 379-387, qui place le discours à Antioche et rejette toute trace d'arianisme dans le texte ; R.P.C. HANSON, « The Oratio ad Sanctos attributed to the Emperor Constantine and the Oracle at Daphné », *JThS* 24, 1973, pp. 505-511 ; BARNES, *Constantine*, 2011, p.12.

<sup>661</sup> M. EDWARDS, « The Beginning of Christianization », dans LENSKI, *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, 2006, pp. 137-158 : 146, pense que le rôle de Constantin est exécutif parmi les évêques ; l'auteur parle d'interaction entre « altar and throne ». Pour le cas précis de la polémique sur Porphyre dans l'œuvre d'Eusèbe : S. MORLET, « Eusebius' Polemic Against Porphyry : a Reassessment », dans INOWLOCKI - ZAMAGNI, *Reconsidering Eusebius*, 2011, pp. 119-150 ; pour les sources d'Eusèbe : S. MORLET, « Origen as an Exegetical Source in Eusebius' Prophetic Extracts », dans JOHNSON - SCHOTT, *Eusebius of Caesarea : Tradition and Innovations*, 2013, pp. 207-237 ; S. MORLET, « L'opera apologetica di Eusebio di Cesarea », dans *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto editto di Milano*, Roma, 2013, t. 2, pp. 117-127 ; S. MORLET, « La Démonstration évangélique d'Eusèbe de Césarée contient-elle des fragments du *Contra Christianos* de Porphyre ? À propos du fr. 73 Harnack », *SP* 46, 2010, pp. 59-64 ; S. MORLET, « Encore un nouveau fragment du traité de Porphyre contre les chrétiens (Marcel d'Ancyre, fr. 88 Klostermann = fr. 22 Seibt/Vinzent) ? », *SP* 63, 2013, pp. 179-185 ; S. MORLET, « Que savons-nous du *Contre Porphyre* d'Eusèbe ? », *REG* 125, 2012, pp. 473-514 ; S. MORLET (éd.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens : un siècle de recherches, nouvelles questions*, Paris, 2011 ; pour les textes commentés par Eusèbe : É. DES PLACES, *Eusèbe de Césarée commentateur: platonisme et écriture sainte*, Paris, 1982.

<sup>662</sup> SCHOTT, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, 2008, p. 125, voit dans le discours et les lettres de Constantin un empereur qui crée une idéologie de l'empire fondée sur les arguments de l'apologétique chrétienne.

Eusèbe apporte des preuves sous forme de textes bibliques pour suturer les deux entités<sup>663</sup>. Il ne mentionne pas moins de onze fois la supériorité du *labarum* sur les faux dieux en tête des enseignes militaires, ce qui fait de lui l'auteur le plus prolix sur ce point. De fait, nous savons que le christianisme s'est répandu au-delà des frontières romaines dès l'époque constantinienne, mais contrairement à ce qu'affirme Eusèbe, l'empereur ne paraît pas y avoir été personnellement impliqué. Les Goths auraient été convertis au christianisme arien par l'évêque Ulfila<sup>664</sup>. Pour le reste, les Francs ne sont pas convertis de façon certaine avant la fin du V<sup>e</sup> siècle, bien qu'il y ait eu vraisemblablement des missions sporadiques avant<sup>665</sup>. L'hégémonie de la croix repose sur un processus continuellement réactivé de conversion et d'éducation qui nécessite le renfort des ecclésiastiques pour éviter les retours aux usages ethniques et à l'idolâtrie<sup>666</sup>. C'est là l'objet de la démonstration d'Eusèbe.

### c) Pour un impérialisme ecclésiastique ?

Alors que Licinius recourt au service des augures, des prophètes et des sorciers, Constantin s'adjoit le concours des prêtres et s'adonne lui-même à la prière (VC 2, 4, 1-4 ; 6, 1-2)<sup>667</sup>. Eusèbe met en scène l'empereur, priant dans une tente en forme de croix, comme Moïse, jeûnant et mortifiant son corps, alors que ses troupes mènent le combat (VC 2, 12, 1 ; 2, 14, 1)<sup>668</sup>. Après la victoire, Eusèbe prétend que ceux qui avaient accordé leur confiance à la

<sup>663</sup> J.M. Schott (2008) a montré que pour Eusèbe, il existe un plan providentiel pour la croissance de l'Église (DEv. 3, 7, 30-33) : SCHOTT, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, 2008, pp. 154-156.

<sup>664</sup> JAMES, *Europe's Barbarians*, 2009, pp.218-22 : 215 : « The most part of assimilation into Roman ways concerns the adoption by the barbarians of the dominant belief-system of the late Roman Empire Christianity ». Cette idée était déjà avancée et étayée par M. MESLIN, « Nationalisme, État et religions à la fin du IV<sup>e</sup> siècle », *Archives de Sociologie des Religions* 18, 1964, pp. 3-20. Sur Ulfila, voir K. KLEIN, « Gotenbischof Wulfila als Bischof und Missionär », *Festschrift F. Müller*, Stuttgart, 1967, pp. 84-107; Z. RUBIN, « The conversion of the Visigots to Christianity », *MH* 38, 1981, pp. 34-54.

<sup>665</sup> JAMES., *Europe's Barbarians*, 2009, p.215 ; S.L BLACK., « 'In the Power of God Christ' : Greek inscriptional evidence for the anti-Arian theology of Ethiopia's first Christian king », *School of Oriental and African Studies* 71, 2008, pp. 93-110, s'est intéressée au christianisme qui a pénétré l'actuelle Éthiopie au IV<sup>e</sup> siècle, dans le royaume d'Axoum ; pp. 94 et 96 : dans le cas de l'Éthiopie, la christianisation commence dans les années 330 par la conversion du roi Ezanna sous l'influence de Frumentius, un syrien chrétien captif et son compagnon Aedesius (de Tyr). Sur ce qu'en dit Rufin, voir THELAMON, *Païens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle*, 1981.

<sup>666</sup> SCHOTT, *Christianity, Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, 2008, pp. 161-162 ; DELCOGLIANO, *The Promotion of the Constantinian Agenda in Eusebius*, 2011, p. 46.

<sup>667</sup> KOFSKY, *Eusebius of Caesarea against Paganism*, 2000, p.47 : l'auteur voit comme un argument d'apologétique que Constantin soit entouré de prêtres avant d'affronter Licinius qui consulte les oracles, les vols d'oiseaux et les entrailles sacrificielles

<sup>668</sup> Également dans HE 9, 9, 5-8 ; FARINA, *La concezione della pace nel IV secolo. Costantino il Grande ed Eusebio di Cesarea*, 1997, pp. 100-104 : la conception eusébie de la paix est exclusivement théologique ; F. HEIM, *La théologie de la victoire*, 1992, p. 27 ; Av. CAMERON, « Eusebius of Caesarea and the Re-Thinking of History », dans E. GABBA (éd.), *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, Como, 1983, pp. 71-88 ; LEEB, *Konstantin und Christus*, 1992, part. pp.172-173 ; HOLLERICH, *The comparison of Moses and*



parole des devins (VC 2, 18 ; 19, 1) reconnaissent et confessent le seul vrai Dieu ; cela suppose l'intervention des ecclésiastiques à un second niveau, celui de la conversion qui succède à la démonstration de puissance. Les ministres du culte chrétien apparaissent comme des intercesseurs que l'empereur s'allie pour obtenir les faveurs divines. Pour cette raison, Constantin est, selon Eusèbe, aussi reconnaissant à l'égard des ecclésiastiques qu'à l'égard de Dieu (VC 4, 14, 2). En somme, l'apparition du signe en songe et la staurophanie débouchent sur un processus de conquête pour le 'trio' gagnant : l'empereur, la croix et les ecclésiastiques. Ces derniers interviennent à trois moments clés : l'initiation, le culte et la conversion au christianisme. Eusèbe modifie les cadres persistants de la religiosité militaire par une distorsion des faits. De fait, le processus de christianisation des Romains et des peuples étrangers a été inégal dans l'espace et dans le temps ; qui plus est, rien ne prouve que l'armée ait abandonné le culte des *signa* et des *imagines* impériales, ni les sacrifices, les prières et l'ensemble des divinités traditionnelles du le temps de Constantin ; seules des hypothèses invérifiables peuvent être émises à partir d'une documentation largement postérieure aux faits<sup>669</sup>.

### 2.2.2. Dans l'Occident latin : la fonction apologétique de l'exaltation du *labarum*

#### a) Prudence poète et polémiste : le *labarum* comme symbole de la victoire romaine

Au début du V<sup>e</sup> siècle, Prudence sollicite le *labarum* dans sa fonction apologétique. Cette démarche se comprend dans le contexte de la polémique sur la Victoire à la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>670</sup>. La requête de Symmaque (342-402/3), qui consistait à faire replacer l'autel

---

*Constantine*, 1989, pp. 80-85 : 81 ; G. FOWDEN, « The Last Days of Constantine: Oppositional Versions and their Influence », *JRS* 84, 1994, pp. 146-170 : 146-148 ; HEIM, *Les figures du prince idéal au IV<sup>e</sup> siècle*, 1989, pp. 277-301 : 283-289 : 286-287 ; le Moïse des apologistes chrétiens était une réappropriation des auteurs juifs hellénistiques (S. INOWLOCKI-MEISTER, « Le Moïse des auteurs juifs hellénistiques et sa réappropriation dans la littérature apologétique chrétienne : le cas de Clément d'Alexandrie », dans PH. BORGEAUD - T. RÖMER - Y. VOLOKHINE (éds.), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, Leiden-Boston, 2010, pp.103-131 : 129).

<sup>669</sup> LE BOHEC, *L'armée romaine sous le Bas-Empire*, 2006, pp. 183-185. Nous connaissons des exemples de soldats chrétiens avant 312 parmi les martyrs, mais ils sont peu nombreux ; M.M. KAZAKOV, *The Christianization of Roman Empire in the 4th Century*, Moscow, 2003, p. 533 : les soldats constantiniens sont majoritairement chrétiens ; R. MACMULLEN, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven, 1999 ; *Christianizing the Roman Empire*, New Haven, 1986, n'évoque pas le rôle de l'armée comme vecteur objectif de christianisation ; sur la permanence des cultes traditionnels voir par exemple celui de Mithra : TURCAN, *Mithras Platonius*, 1975 ; J.-J. HATT, « Découverte d'un sanctuaire de Mithra à Mackwiller (Bas-Rhin) », *CRAI* 99, 1955, pp. 405-409 : culte de Mithra au moins jusqu'au milieu du IV<sup>e</sup> siècle.

<sup>670</sup> LASSANDRO, *La Controversia De ara Victoriae del 384 D.C.*, 2005, pp. 157-171 : le refus de l'empereur indique une fracture entre l'État et l'antique religio ; Echos dans le *Contre Symmaque* de Prudence, la *Vie*

augustéen dans la curie du Sénat romain et à restituer aux vestales leurs privilèges, est repoussée notamment sous l'impulsion de l'évêque Ambroise de Milan (374-397), qui appartient au même milieu aristocratique influent que Prudence<sup>671</sup>.

Dans la tradition apologétique, le poète latin redonne aux soldats-martyrs le rôle de médiateurs qui leur était donné au début du IV<sup>e</sup> siècle. Le contexte lui est favorable, puisqu'il rédige le *Peristephanon* à une période de transfert des reliques vers les églises occidentales<sup>672</sup>. Mais ce retour témoigne, dans le même temps, du réveil de la polémique. Dès le Livre 1 du *Peristephanon*, les martyrs quittent les enseignes des « Césars » (*Périst.* 1, 34-37 : *Caesaris uexilla linquunt*) et choisissent celle de la « croix » (*eligunt signum crucis*)<sup>673</sup>. Mais la figure impériale s'efface dans la création poétique. À la différence des saints, les princes ne sont pas nommés et leur identité ressort du contexte, bien que les allusions à la figure impériale soient fréquentes – ici *Caesar*<sup>674</sup>. De la même façon, dans le *Cathemerinon* (avant 404), la croix est exaltée pour elle-même, en tant que trophée, signe, et étendard royal du Christ (*Cath.* 9, 82-84 : *tropaeum passionis; triumphalem crucem ; pange uexillum ; 12, 25-28 : regale uexillum*). Afin de préserver l'intégrité de la puissance du Christ, le poète exalte un *labarum* extrait de son contexte historique et de la propriété impériale. Cependant, dans un texte plus politiquement engagé, Prudence redonne la main à l'empereur. Théodose apparaît cependant

d'Ambroise de Paulin de Milan et le *Liber de promissionibus et praedictionibus Dei* (anonyme attribué à Prosper, *PL* 51, 733-858) ; Ambr., *Ep.* 18, 32 : « Constance, d'auguste mémoire, bien que non encore initié aux mystères [baptisé], pensait qu'il serait souillé s'il voyait l'autel » : *Constantius augustae memoriae nondum sacris initiatus mysteriis, contaminari se putauit, si aram illam uideret* ; L.F. PIZZOLATO, « Ambrogio e la libertà religiosa nel IV secolo », dans DAL COVOLO - UGLIONE, *Cristianesimo e istituzioni politiche da Costantino a Giustiniano*, 1997, pp.143-155 : 148-154 : pour Ambroise, l'autel de la Victoire devait être enlevé non pour frapper la religion traditionnelle mais pour mettre fin à un privilège odieux. C'est donc un intérêt politique qui anime l'évêque de Milan qui enlève à Théodose toute illusion de pouvoir continuer à être neutre ; G.W. BOWERSOCK, « From Emperor to Bishops : The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourt Century A.D. », *CPh* 81, 4, 1986, pp. 298-307 : 304. Dans sa demande à Valentinien II de restaurer l'autel de la Victoire, Symmaque plaide pour la compatibilité des cultes « in the Constantinian mode ». Ambroise réfute la multiplicité des voies pour pénétrer le mystère, que prône Symmaque (*Ep.* 18, 8) ; p. 305. En 389, Pacatus proclame que l'empereur a seul accès, avec son divin partenaire (*cum deo consorte*), au *secretum* transcendant (*Pan. Lat.* 12, 6, 4). Ambroise, lui, perçoit son rôle comme une conduite gouvernementale. Il dirige Gratien puis cherche à diriger pareillement Valentinien II (demandant par exemple à ce dernier communication de la lettre de Symmaque sur l'autel de la Victoire ; *Ep.* 17, 10). Il lui parle en ministre du Christ et profère des menaces.

<sup>671</sup> Il a été montré que Prudence rédigeait sous l'influence d'Ambroise : L. GOSSEREZ, *Poésie de Lumière, une lecture de Prudence*, Leuven, 2001, p. 2 ; l'influence est remarquable dans son hymnologie : C. LONGOBARDI, « Strofe saffica e innologia : l'apprendimento dei metri nella scuola cristiana », *Paideia* 65, 2010, pp. 371-379 : 375. Mais Prudence est aussi comparable à Paulin de Nole : G. HERBERT DE LA PORTBARRE-VIARD, « Paulin de Nole et Prudence : deux conceptions du rapport entre textes et représentations figurées au début du V<sup>e</sup> siècle », *Pallas* 93, 2013, pp. 185-206 ; des comparaisons entre les deux poètes ont été établies déjà par I. LANA, *Due Capitoli Prudenziiani. La Biografia. La Cronologia delle opere. La Poetica*, Roma, Studium, 1962.

<sup>672</sup> Et après la loi de Valentinien, Théodose et Arcadius prohibant les déplacements et le commerce des corps de martyrs, pour inciter plutôt à l'édification de martyria (26 février 386 à Constantinople, *CTh* 9, 17, 7).

<sup>673</sup> Prud., *Perist.*, *Dittochaeon*, *Épilogue*, 1, 34-37, éd. M. LAVARENNE, Paris, CUF, 1951.

<sup>674</sup> J. HARRIES, « Prudentius and Theodosius », *Latomus* 43, 1984, pp. 69-84, p.70.

dans l'écriture de Prudence, dans le contexte des éloges posthumes du prince<sup>675</sup>. Dans le *Contre Symmaque* (402), il prête à l'empereur un discours adressé à la ville de Rome personnifiée :

« Il faut, ô reine, que tu admettes de bon gré mes enseignes, sur lesquelles brille, ornée de pierreries, l'image de la croix, qui est aussi portée, en or massif, au bout des longues lances. C'est ce signe qui rendit invincible Constantin, lorsque, après avoir traversé les Alpes, il vint en vengeur mettre fin à ta misérable servitude, au moment où Maxence t'opprimait avec sa cour infâme<sup>676</sup> ».

Certes, Théodose s'est rendu à Rome en 389 après la victoire sur l'usurpateur Maxime (388-391)<sup>677</sup>, mais Prudence est le seul à lui attribuer une *adlocutio* sur la force de la croix : c'est elle qui a rendu Constantin *inuictus*. Il y souligne le parallèle entre Théodose et Constantin victorieux au Pont Milvius faisant son entrée triomphale à Rome<sup>678</sup>. Le refus de soumission au Christ s'apparente ainsi à un acte de désobéissance vis-à-vis de l'empereur qui lui-même s'abaisse devant le signe. De ce fait, ce n'est plus la *uirtus* du chef militaire qui est exaltée, mais sa piété et son humilité<sup>679</sup>. L'*adlocutio* de Théodose dont Prudence fait mention exalte la victoire des lobbyistes chrétiens sur Symmaque et peut-être de Théodose sur Eugène, soutenu par une frange païenne de l'aristocratie romaine<sup>680</sup>. Après son retour à Constantinople entre 391 et 395, Théodose ne nomme plus un seul consul païen<sup>681</sup>. Dans le Livre 2 du *Contre Symmaque* (402), qui est une attaque visant la *Relatio* 3 rédigée par l'ancien préfet de la Ville en 384, Stilicon (c. 360-408) et Honorius (383-423) n'engagent le combat qu'après avoir tracé sur leur front le signe de croix et le *labarum* avance en tête des enseignes :

« Le chef de l'armée et de l'empire était un jeune homme puissant par le Christ, qui avait pris pour comte son parent Stilicon ; l'un et l'autre ne connaissaient qu'un Dieu, le Christ. C'est après avoir adoré ces autels, après avoir tracé sur son front le signe de

<sup>675</sup> HARRIES, *Prudentius and Theodosius*, 1984, p. 71 : (Oros., *Hist.* 7, 35 ; Aug., *Ciu.Dei* 5, 25).

<sup>676</sup> Prud., *CSymm.* I, 464-469 : *Agnoscas, regina, libens mea signa necesse est, / In quibus effigies crucis aut gemmata refulget, / Aut longis solido ex auro praefertur in hastis. / Hox signo inuictus transmissis Alpibus ultor / Seruitium soluit Constantinus, / Cum te pestifera premeret Maxentius aula* ; 470-495 : le Sénat reconnut la puissance de la croix et se prosterna devant : apologie traditionnelle contre un paganisme théorique.

<sup>677</sup> MARAVAL, *Théodose le Grand*, 2009, p.215-223. Pour les détails sur le coup d'État et la chute de Maxime, lire les pp.148-163 et 201-213.

<sup>678</sup> HARRIES, *Prudentius and Theodosius*, 1984, p. 80.

<sup>679</sup> F. KOLB, « *Praesens Deus* : Kaiser und Gott unter der Tetrarchie », dans DEMANDT - GOLTZ - SCHLANGE-SCHÖNINGEN (éds), *Diokletian und die Tetrarchie*, 2004, pp 27-37 : d'après l'auteur, c'est avec Ambroise à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, que l'humilité se substituera à la *uirtus* (p.36), mais c'est en fait un phénomène plus général qui ne peut être imputé à Ambroise seul.

<sup>680</sup> HARRIES, *Prudentius and Theodosius*, 1984, p. 69 : Espagnol, Prudence ne pouvait manquer de s'intéresser à son « imperial compatriot » Théodose. En 395, Prudence a quarante-cinq ans ; il a été avocat et gouverneur de « nobles cités » (*Praef.* 16, 18) : il fait partie de ces Occidentaux qui devaient accompagner l'empereur lors de son séjour en Occident (388-391).

<sup>681</sup> HARRIES, *Prudentius and Theodosius*, 1984, p. 73 ; MARAVAL, *Théodose le Grand*, 2009, p. 281.

la croix qu'on fit retentir les trompettes. En tête des enseignes en forme de dragons s'avancait la hampe qui porte haut le monogramme du Christ<sup>682</sup> ».

Ce disant, Prudence incite les sénateurs rétifs à adhérer au christianisme à reconnaître la puissance du Christ, après que l'empereur les a éconduits dans leur tentative de recouvrer l'autel de la victoire. La conjoncture y est favorable puisqu'un grand nombre de familles de l'aristocratie païenne se sont ralliées au christianisme après l'échec de Symmaque<sup>683</sup>. Mais le *Contre Symmaque* n'est pas qu'une réplique à rebours à la *Relatio* du sénateur désavoué. En mentionnant nommément Honorius et Stilicon, Prudence plaide pour la reconquête d'un patriotisme chrétien contre le paganisme et la barbarie après l'usurpation d'Eugène (388), soutenue par une frange païenne de l'aristocratie romaine, celle de Gildon (397-398) soutenue par Eutrope, le premier raid en Italie d'Alaric en 401-402. Dans l'*Apothéosis* (avant 405), le prince n'est plus mentionné que par son titre et ses attributs et c'est la croix qui fait son triomphe à Rome :

« Le Capitole romain lui-même s'attriste de voir ses princes reconnaître le Christ pour leur Dieu, et les temples tomber, détruits sur l'ordre des empereurs; désormais la pourpre du souverain qui descend d'Énée se prosterne en prière devant la demeure du Christ, et le maître du monde adore l'étendard de la Croix<sup>684</sup> ».

Prudence voit la politique religieuse de Théodose comme un acte de ralliement au Christ. La pourpre prosternée devant le Christ est l'acte symbolique d'un abandon des attributs royaux. Mais ce n'est pas tant une abdication dans ce cas, qu'un ralliement de l'office impérial au Christ. Le « capitole romain », allusion aux sénateurs résistant à la christianisation, s'attriste selon Prudence, de voir le *princeps* leur interlocuteur, faire aveu d'impuissance devant l'étendard de la croix. Pour le poète il est vain d'attendre du législateur qu'il désavoue la divinité dont il reconnaît l'autorité supérieure. Comme l'a récemment montré F.A. Poglio (2007), les intérêts des familles sénatoriales ressortissent à un particularisme pointu et le christianisme s'insère dans un palimpseste déjà conflictuel en soi, rendu partiellement autonome à cause de l'absence de contrôle de la part du pouvoir impérial, qui a transféré sa résidence loin de Rome à la fin du III<sup>e</sup> siècle<sup>685</sup>. Ces espaces de conflits ont

---

<sup>682</sup> Prud., *CSymm.* II, 709-714 : *dux agminis imperiique/Christipotens nobis iuuenis fuit et comes eius/Atque parens Stilico, Deus Unus Christus Utrique/Huius adoratis altaribus et cruce fronti/ Inscripta cecinere tubae : prima hasta dracones/ Praecurrit, quae Christi apicem sublimior effert* [trad. Lavarenne-Charlet révisée].

<sup>683</sup> MARAVAL, *Théodose le Grand*, 2009, p. 281 : c'est le cas des Anicii et des Olybrii.

<sup>684</sup> Prud., *Apotheosis* (Traité de la nature de Dieu) ; *Hamartigenia* (de l'origine du mal), éd. M. LAVARENNE, Paris, CUF, 1945, *Poèmes didactiques*, 444-448 : *Ipsa suis Christum Capitolina Romula maerent/ Principibus lucere Deum, destructaque templa/ Imperio cecidisse ducum; iam purpura supplex/ Sternitur Aeneade rectoris ad atria Christi / Vexillumque crucis summus dominator adorat.*

<sup>685</sup> F.A. POGGIO, *Gruppi di potere nella Roma tardoantica (350-395)*, Torino 2007, p. 5 : selon Prudence, les rivalités semblent plus politiques que religieuses ; p. 472 : en 357 et 366, les familles païennes cherchent à faire

dépassé les frontières de l'*Vrbs* par les tentatives des Symmachiens de faire intervenir le prince en leur faveur. Prudence prétend avoir servi l'empereur dans un *militiae gradus* (*Périst.*, *praef.* 19), mais il ne donne pas de précision sur l'identité du *princeps* qu'il dit avoir servi – il peut s'agir de Théodose ou d'Honorius<sup>686</sup>. Dans les deux cas, son allégeance aux Théodosiens, qui n'apparaît pas nettement dans l'écriture poétique, n'est pas sans intérêt du point de vue de sa reconnaissance dans l'espace public. Le panégyrique de Claudien, qui représente l'opinion païenne, prononcé en janvier 404 à Rome en l'honneur d'Honorius, marque le retour du consensus entre les Romains et l'empereur, sans que le christianisme n'y trouve la place d'honneur que Prudence lui a donné dans la victoire<sup>687</sup>.

### b) Rufin : les victoires de la croix sans combat

Dans la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle, l'iconographie monétaire des Valentinieniens figure le *labarum* de façon systématique, malgré les défaites successives de Jovien face aux Perses en 364, de Valentinien I<sup>er</sup> face aux Quades et aux Sarmates en 375 et de Valens à Andrinople en 378<sup>688</sup>. La faiblesse des armées commandées par des princes chrétiens a pu donner du ressort aux critiques des païens sur la pertinence d'une théologie chrétienne de la victoire, en dépit des succès de Théodose sur le Danube (380-382) et face aux Perses (385), puis de la victoire-éclair de Stilicon contre les Goths en Italie (401-402)<sup>689</sup>. Dans ce contexte, Rufin ne souscrit pas à la théologie eusébienne de la victoire impériale. Il doit justifier que

---

élire au siège épiscopal romain des personnages proches de leurs positions. Mais Libère et Damase sont des victoires du groupe adverse. Le christianisme est lui-même fragmenté, comme l'étaient les *gentiles*.

<sup>686</sup> Daté de 404/405 par AL. CAMERON, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, 1970, pp. 470-471).

<sup>687</sup> M.-F. GUIPPONI-GINESTE, « Le retour du prince à Rome : voyage initiatique entre parcours réel, symbolique et textuel dans le Panégyrique pour le VI<sup>ème</sup> consulat d'Honorius de Claudien », *Camena* 2, 2007 = [http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/MF\\_Gineste.pdf](http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/MF_Gineste.pdf) ; F. CORSARO, « Il mito di Roma aeterna da Claudiano a Rutilio Namaziano », dans *Politica e retorica e simbolismo del primato : Roma e Costantinopoli IV-VII sec. d. C.*, Catania, 2002, p. 57-77 ; L'exaltation de la victoire sans combat est coordonnée avec la suppression de la gladiature que Théodoret attribue à Honorius en 404 (*HE* 5, 26) : E. SOLER, « Le vocabulaire des spectacles dans le *Code Théodosien* », dans E.S. - F. THELAMON (dir.), « Jeux et les spectacles dans l'Empire romain tardif et dans les royaumes barbares », Rouen, *Cahier du GRHis* 19, 2008, pp.39-47 : la suppression de la gladiature est attribuée à tort aux Constantinides, mais il s'agit plus d'une distanciation par rapport aux jeux du cirque et aux spectacles ; P. FLOBERT, « Quelques survivances de la gladiature », *VOCES* 1, 1990, pp.72-76 : p.72 ; G. VILLE, « Religion et politique : comment ont pris fin les combats de gladiateurs », *Annales ESC* 34, 1979, pp. 651-671.

<sup>688</sup> J. CHAMEROY, « La monnaie comme source historique de l'armée romaine au Bas-Empire », dans LE BOHEC - WOLFF, *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien I<sup>er</sup>*, 2004, pp. 139-155 : 141 et 144.

<sup>689</sup> KULIKOWSKI, *Barbarians in Gaul, Usurpers in Britain*, 2000, pp. 325-245 ; É. DEMOUGEOT, *L'empire romain et les barbares d'Occident (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1988, p. 251 : après les morts brutales d'Arcadius et de Stilicon en 408, Alaric désavoué par leurs successeurs se retourne contre Rome.

l'empereur chrétien ne jouisse pas de la victoire perpétuelle. Cela l'amène à déposséder le prince d'une maîtrise sur le déroulement des événements<sup>690</sup>.

Rufin reprend l'information selon laquelle, avant d'affronter Maxence, Constantin a fait faire un *labarum* qui avait l'aspect d'une croix (*HE* 9, 9 : *crucis*). C'est « muni des armes et des enseignes de la religion » que l'empereur se tourne contre « les armes des impies » (*ita armis vexillisque religionis instructus adversus impiorum arma profiscitur*). C'est donc par un enseignement, qui suggère la présence d'ecclésiastiques auprès de lui, que Constantin prépare le conflit qui l'oppose à Maxence. Rufin grossit l'asymétrie entre les armes divines et les armes terrestres, mais il réduit considérablement la part donnée par Eusèbe aux batailles constantiniennes. Pour Rufin, la paix est le gain de la christianisation, mais celle-ci ne passe pas nécessairement par le conflit armé. C'est la puissance divine qui « fit en sorte que la main droite du prince religieux ne fût pas souillée d'un sang versé » (*HE* 9, 9 : *atque inpollutam religiosi principis dexteram a civili cruore seruavit* [trad. pers.]). Rufin réduit la responsabilité du prince dans la résolution du conflit et met en évidence le rôle éminent de la croix. La victoire se renouvelle ensuite contre Licinius et, pour Rufin, Constantin s'efface encore devant la puissance de l'étendard chrismé (*HE* 10, 8). De la même façon, Théodose jette ses armes à terre et implore le secours de Dieu en se prosternant ; il prie et affirme que ses combats sont menés au nom du Christ (*HE* 9, 32)<sup>691</sup>. L'*HE* de Rufin possède donc une dimension apologétique. Dans ces trois cas, l'empereur est déjà acquis au christianisme, mais il reste passif devant la puissance, non plus supplétive mais substitutive, du *labarum*. Rufin cherche peut-être à impliquer davantage dans la prière les chrétiens qui pourraient être tentés de recourir au sacrifice pour invoquer la Victoire, alors que l'enseigne de la croix a subi des revers ; ce fut vraisemblablement le cas à Rome pendant l'usurpation d'Eugène<sup>692</sup>. Qui plus est, le recours systématique à l'association entre l'empereur et le *labarum* est périlleuse, puisque l'usurpateur Maxime s'est fait représenter en restaurateur de la liberté sous l'enseigne de la croix vers 383-384 (fig. 32), tandis que dix ans plus tard, Eugène est montré portant le *labarum* sur ses frappes milanaïses (fig. 33).

---

<sup>690</sup> A. LEVILLAYER, « Guerre 'juste' et défense de la patrie dans l'Antiquité tardive », *RHR* 3, 2010, pp. 317-334 : 328 ; Voir aussi F. PASCHOUD, *Roma aeterna. Études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions*, Rome, 1967, pp. 328-335 ; AMIDON, *Rufinus of Aquileia*, 1997, p. XII : la reproduction d'Eusèbe n'est pas exacte dans son propre texte, où les persécuteurs sont souvent des empereurs chrétiens (Constance II, Valens) : « But, for Rufinus, this is the secret of Church History: the power of God revealed in weakness ».

<sup>691</sup> HEIM, *Les figures du prince idéal au IV<sup>e</sup> siècle*, 1989, pp. 277-301 : 288.

<sup>692</sup> Rufin prétend qu'au temps d'Eugène des sacrifices sanglants ont été donnés à Rome (*HE* 11, 33) ; Y.-M. DUVAL, « L'éloge de Théodose dans la *Cité de Dieu* (V, 26, 1), sa place, son sens et ses sources », *RechAug* 4, 1966, pp.135-179 : 153 : Augustin et Rufin félicitent Théodose de ne pas avoir consulté les haruspices et devins païens.



Fig. 32. *RIC IX*, Trèves, 76 –  
Maxime (383-384)<sup>693</sup>



Fig. 33. *RIC IX*, Milan, 104 –  
Eugène (393)<sup>694</sup>

Alors que le *labarum* est banalisé dans la propagande militaire pour servir des intérêts politiques qui ne font pas justice à la puissance divine, l'historien latin cherche à lui redonner sa symbolique victorieuse, ébranlée voire démentie par l'échec des usurpateurs qui en faisaient usage et celui des princes légitimes, notamment sur les barbares.

### c) Orose et Jean Chrysostome : combats et victoires sans la croix

La comparaison est possible avec les *Histoires* d'Orose. Pour ce dernier, Théodose combat Maxime en 388 par la seule force de la foi et reçoit pour cette raison même, une victoire non sanglante (*Hist.* 7, 35, 2). Selon Orose, Théodose est *uictor semper* par la *potentia Dei* et non en raison de ressources humaines (*Hist.* 7, 35, 12). Tel le Constantin de Rufin, le Théodose d'Orose ne prépare la guerre que par la prière, orant étendu sur le sol, puis donne le signal du combat par le signe de croix (*Hist.* 7, 35, 15 : *crucis signum*). Cette description rejoint les termes du micro-panégyrique prononcé par Jean Chrysostome le 17 janvier 399 aux Saints-Apôtres pour célébrer le quatrième anniversaire de la mort du « bienheureux Théodose » (ὁ μακάριος Θεοδοσίος). Au Frigidus, contre Eugène, « il leva le trophée » (τὸ τρόπαιον ἔστησε) et la victoire fut « sans dommages, ou presque, pour son armée » (μηδὲ μικρὸν ἀποβαλὼν τοῦ στρατοπέδου). Au moment où la bataille semblait mal tourner pour son camp :

« ...il est descendu de cheval, a posé à terre son bouclier et, fléchissant les genoux, a imploré l'aide du ciel, faisant du champ de ses troupes le lieu d'une église, combattant non avec les arcs, les javelots et les lances, mais avec les larmes et les prières<sup>695</sup> ».

<sup>693</sup> AV, *Solidus* ; Avers : DN MAG MA-XIMVS PF AVG, buste drapé, cuirassé à droite, diadème de rosette ; Revers : RESTITVTOR REIPVBLICAE, Maxime debout de face, tête à gauche, portant un *labarum* avec une croix sur le *uexillum* et un globe nicéphore, étoile dans le champ à gauche, SMTR en ex.

<sup>694</sup> AR, *Miliarense* léger ; Avers: DN EVGENIVS PF AVG, buste drapé et cuirassé à droite, diadème de perles ; Revers : GLORIA ROMANORVM, Eugène debout à gauche portant le *labarum* et un bouclier à la main, TRPS en ex.

<sup>695</sup> Joh.Chrys., *Hom.3imp.*, PG 63, 473-477 : ...ἀποπηδήσας τοῦ ἵππου, καὶ τὴν ἀσπίδα χαμαὶ θεῖς, καὶ γόνατα κλίνας, ἐκ τῶν οὐρανῶν τὴν συμμαχίαν ἐκάλει, καὶ τὸν τόπον τῆς παρατάξεως τόπον ἐκκλησίας ἐποίει, οὐ τόξοις καὶ βέλεσιν, οὐδὲ δόρασι πολεμῶν, ἀλλὰ δάκρυσι καὶ εὐχαῖς· cf. Rufin., *HE* 11, 33 ; Ambr., *Psalms*. 36, 25, 2-4, CSEL 64, p. 91 ; M.R. SALZMAN, « Ambrose and the Usurpation of Arbogastes and Eugenius :

Le vent tourne alors et les soldats d'Eugène se soumettent à Théodose :

« La gloire du bienheureux Théodose ne vient pas seulement de sa victoire mais de sa façon de vaincre. En effet ses soldats ne partagent pas, comme au temps des autres empereurs, le trophée avec lui, mais tout le mérite revient à lui seul et à sa foi<sup>696</sup> ».

Jean proclame que l'empereur défunt, qu'il appelle « bienheureux » (ὁ μακάριος Θεοδοσίος), ne doit pas être respecté parce qu'il a été empereur et a porté la pourpre, mais parce qu'il a été un chrétien pieux, qui avait pour habit le Christ par le baptême. Pas plus que chez Rufin, les empereurs chrétiens d'Orose et de Jean ne portent le *labarum*. La faiblesse des armes humaines est compensée par une surévaluation de la puissance divine et celle-ci n'est enfermée dans aucun objet matériel. L'empereur lui-même reconnaît la faiblesse de sa condition d'homme et se prosterne, renonce à sa superbe et descend de cheval pour faire montre de son humilité<sup>697</sup>. De la même façon, selon Orose, les fils de Théodose ont pu gouverner malgré leur jeune âge grâce à la protection du Christ<sup>698</sup>. Cela étant, si l'on considère les données numismatiques des années 395-409 en Occident, les cas où le *labarum* figure au revers de monnaies théodosiennes sont liés à des frappes exceptionnelles, en or ou en argent, pour célébrer la victoire des Théodosiens sur les barbares (fig.34-35)<sup>699</sup>.



Fig. 34. *RIC X*, Ravenne 1310 – Honorius (407)<sup>700</sup>



Fig. 35. *RIC X*, Ravenne 1323 – Honorius (402/423)<sup>701</sup>

Reflections on Pagan-Christian Conflict Narratives », *JEChS* 18-2, 2010, pp. 191-223, fait l'état des lieux des sources traitant de la bataille du Frigidus et son analyse l'amène à conclure qu'excepté Ambroise, Rufin et Théodoret, celles-ci sont dénuées d'éléments traduisant un conflit pagano-chrétien, tant dans chez les auteurs chrétiens que païens.

<sup>696</sup> Joh.Chrys., *Hom.3imp.*, PG 63, 473-477 : Καὶ ἐπανάηι λαμπρὸς γινόμενος ὁ μακάριος Θεοδοσίος οὐ τῇ νίκη μόνον, ἀλλὰ καὶ τῷ τρόπῳ τῆς νίκης. Οὐ γὰρ, ὡσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων βασιλέων, μερίζονται πρὸς αὐτὸν τὸ τρόπαιον οἱ στρατιῶται, ἀλλὰ τὸ πᾶν αὐτοῦ μόνου καὶ τῆς αὐτοῦ πίστεως ἐγίνετο.

<sup>697</sup> MOREAU, *Un compagnon anonyme de la Victoire*, 2012, pp.43-65.

<sup>698</sup> Oros., *Hist.* 7, 36, 3 : « à cause de la foi exceptionnelle de leur père et de la leur » : *Ob egregiam patris ac suam fidem.*

<sup>699</sup> On le trouve frappé en 395-402 sur des multiples d'argent au nom d'Honorius (*RIC X*, Milan, 1216), à Ravenne entre 402 et 406 et jusqu'en 422 (*RIC X*, Ravenne, 1287 ; 1292 ; 1323) sur des multiples d'argent frappés en 404, 407 et 408, et des solidi puis sur des multiples romains (*RIC X*, Rome 1260-1261) pour Honorius et Arcadius, légendés TRIVMFATOR – GENT BARB ; enfin, à Ravenne en 407, on trouve de rares représentations hybrides du *labarum* et du staurogramme (*RIC X*, Ravenne 1310).

<sup>700</sup> AV, *Solidus* ; Avers : DN HONORI-VS PF AVG, Buste à gauche, casqué, drapé, cuirassé, diadème de perles ; Revers : VICTORI-A AVGGG ; Empereur debout de face, portant une longue croix chrisme et plaçant la main



L'apologétique d'Orose va donc à contre-sens du discours convenu de la numismatique ; elle implique une compensation des injustices et des faiblesses humaines par l'argument de la transcendance divine. Objectiver la puissance divine par l'existence et l'usage d'un étendard impérial serait un argument anti-orienté qui conditionnerait à la victoire de l'empereur celle de Dieu. Pour un millénariste eschatologique tel qu'Orose, ce raisonnement relève d'un déterminisme spécieux. Aussi, comme l'a fait remarquer B. Lacroix (1965), pour Orose, « vouloir attribuer telle victoire à un empereur parce qu'il est chrétien et qu'il a prié, c'est peut-être louer l'esprit de piété de cet empereur, mais c'est aussi diminuer ses mérites<sup>702</sup> ». Cela revient, dans l'histoire politique, à confisquer au pouvoir impérial celui de la délégation de la puissance divine. Orose compose son histoire après le sac de 410, mais il tend à minimiser celui-ci ; alors certes, il souscrit à l'existence déterministe d'une action providentielle dans les faits militaires, mais il n'a pas la latitude de lui donner le caractère conquérant que lui donnait Eusèbe, son optimisme se portant, dans son Livre 7, sur une coalescence pacifique des Romains et des barbares en un seul peuple chrétien<sup>703</sup>.

### 2.2.3. Les stratégies différenciées des historiens grecs du V<sup>e</sup> siècle : le *labarum* comme indicateur et pourvoyeur de légitimité

#### a) Socrate : les combats sans la croix et le *labarum* réifié

Eusèbe de Césarée est l'auteur qui accorde la place la plus importante à la description du *labarum* et à son usage dans les conflits armés. Dans la *VC*, il n'est pas de bataille qui ne soit remportée sans l'étendard chrismé. Socrate s'en démarque radicalement. Il n'évoque pas le *labarum* pour ses vertus apotropaïques et les deux seules mentions qu'il en fait sont pour le moins ambiguës : il le désigne sous le strict vocable de « τρόπαιον » (Socr., *HE*, 1, 2, 6-7 ; 1, 18, 4 ; τῷ Χριστιανικῷ τροπαίῳ) et ignore le terme « σημεῖον », qui pourrait donner au trophée une charge divine. Dans l'écriture de Socrate, le *labarum* devient un objet mémoriel

---

gauche sur la garde de l'épée ; il est couronné par la Main de Dieu et place son pied droit sur le cou d'un serpent à queue de lion ; COB en ex.

<sup>701</sup> AV, *Solidus* ; Avers : D N HONORIVS P F AVG, buste à droite, drapé et cuirassé, diadème de perles ; Revers : VICTORIA AVGGG, Honorius debout à droite, portant le *labarum* et le globe nicéphore ; R/V/COMOB en ex.

<sup>702</sup> B. LACROIX, *Orose et ses idées*, Montréal, 1965, pp.194-195.

<sup>703</sup> H. INGLEBERT, « Orose », dans J. LECLANT (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, 2005, pp. 1583-1584 ; F.J. GARCIA FERNANDEZ, « La imagen de Hispania y los hispanos a finales de la Antigüedad. Las *Historiae Adversum Paganos* de Paulo Orosio », *Conimbriga* 44, 2005, pp. 281-299 ; C. TORRES RODRIGUEZ, Paulo Orosio. Su vida y sus obras, La Coruña, 1985, pp.61-63.

plutôt qu'un véritable outil de victoire, signe que l'historien constantinopolitain ne souscrit pas à une propagande impériale qui ferait du pouvoir de manipuler le divin un élément inhérent à la fonction impériale. D'une certaine façon, il témoigne de l'évolution du profil de l'empereur-soldat dans l'Orient romain. En effet, plusieurs études ont montré que l'empereur s'enfermait progressivement dans un style « protocolaire » du « cérémonial aulique<sup>704</sup> » (J. Gagé, 1959), avec le confinement palatin d'un prince déléguant les armes à ses généraux et la diplomatie aux ambassadeurs. L'Orient théodosien se distingue sur ce point par sa « propagande de cour [qui] avait réussi à forger le mythe d'un empereur parfait car détenteur du charisme royal depuis sa naissance<sup>705</sup> » (G. Traina, 2009). Cette domination universelle implique que ne soit plus attaché à la fonction du prince le mérite du pouvoir : celui-ci possède l'autorité sans que celle-ci ne se caractérise par un art particulier, par un haut fait d'arme ou, sans qu'elle se déploie dans un domaine limité.

Socrate ne fait pas suivre le prodige d'une procédure de décryptage auprès des initiés et ne donne pas d'indication sur la forme et l'utilité concrète du signe désigné par le Christ en songe. À lire Socrate, on ne saurait dire si Constantin a fait concrètement de l'étendard chrismé une enseigne militaire. Les termes τὸ σταυροειδὲς τρόπαιον pourraient le laisser supposer mais à l'inverse du σημειῶν, pourraient aussi bien signifier que l'image de la croix est dépourvue de puissance. Certes, Socrate indique que le τρόπαιον est conservé au palais de Constantinople, mais il ne fait pas savoir sous quelle forme : est-ce un étendard, un trophée muséifié, ou la croix incrustée d'or dans le plafond de la plus grande salle du Palais comme l'indique ailleurs Eusèbe (VC 3, 49) ? Socrate ne le précise pas, malgré le caractère constantinopolitano-centré de son récit. La volonté de voir la « deuxième Rome » (HE 1, 16, 1 : 'δευτέραν Ῥώμην') gagnée par le christianisme s'explique par le fait qu'elle est le laboratoire de ses observations<sup>706</sup>. La seconde occurrence, cependant incertaine, que l'on pourrait trouver du *labarum* dans le texte de Socrate se trouve brièvement insérée dans le cadre du conflit qui oppose Constantin aux Sarmates et aux Goths, mais en tant que trophée et

---

<sup>704</sup> J. GAGÉ, « L'empereur romain et les rois. Politique et protocole », *RH* 221, 1959, pp. 221-260: 223. Sur ce point, plusieurs études fondamentales ont été menées par J.R. CLARKE, *Art in the Lives of ordinary Romans*, Berkeley, 2003 ; J. LEHNEN, *Adventus principis. Untersuchungen zu Sinngehalt und Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum*, Frankfurt am Main/Berlin/New York/Paris/Wien, Lang, Prismata. Beiträge zur Altertumswissenschaft, Band 7, 1997 : l'auteur analyse facteurs et conséquences socio-politiques et économiques de l'*adventus* ; MACCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, 1981 ; BROWN, *L'autorité et le sacré*, 1996 ; A. ALFÖLDI, *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe*, Mainz am Rhein - Berlin, 1934 ; *Insignien und Tracht der Römischen Kaiser*, München, 1935 ; *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreiche*, Darmstadt, 1970.

<sup>705</sup> TRAINA, 428, 2009, p. 65.

<sup>706</sup> VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, p.XVIII : le texte de Socrate reflète la pensée d'une aire géographique et culturelle ; p. 1 : Socrate a sans doute vécu toute sa vie dans la capitale orientale qui plus est. À bien des égards, son histoire est constantinopolitano-centrée : pp. 30-38 : il est favorable aux évêques novatiens Atticus (406-425) et Proclos (434-446) ; URBAINCZYK, *Socrates of Constantinople*, 1997, p. 11.

non en tant que croix. En dehors de cette seule occurrence, qui se rapporte de façon incertaine au *labarum* (*HE* 1, 18, 4 : τῷ Χριστιανικῷ τροπαίῳ), Socrate ne donne aucun rôle à la croix au combat, et ce même lorsqu'il traite du principat constantinien. La victoire de Chrysopolis (324) est déjà une victoire sans la croix. Socrate s'en tient aux faits et annonce que Constantin est proclamé *autocrator* et empereur (*HE* 1, 4, 1-5).

Cherche-t-il à se soustraire à la pratique de l'*encomium* impérial ? Bien qu'élogieux à l'égard de Théodose II, Socrate se montre réservé sur le panégyrique constantinien d'Eusèbe et l'annonce dès sa préface (*HE* 1, 1-2, *praeef.*)<sup>707</sup>. Dans la préface du Livre 5, il réitère ce qu'il avait annoncé au commencement, mais y adjoint une précision : c'est parce que les empereurs interfèrent dans les affaires de l'Église qu'il est nécessaire de les intégrer à son récit (*HE* 5, 1, 9). Dans la préface du Livre 6, alors qu'il aborde les faits qui lui sont contemporains, l'historien marque une distance plus radicale encore : il annonce qu'il ne traitera pas des empereurs selon leur dignité et les qualificatifs qui leur sont habituellement donnés (*HE* 6, 8-9 : « très divins » et « maîtres » : 'θειοτάτους' καὶ 'δεσπότης'), mais qu'il restituera les faits tels qu'ils se sont déroulés. Fidèle à son projet, Socrate nivelle les hiérarchies ; les interventions divines en faveur des Romains sont proportionnelles à leur engagement collectif et ne tiennent pas strictement à l'engagement du prince. Ainsi, lors de l'invasion des Barbares de Gaïnas à Constantinople, Dieu envoie des anges protéger la ville et fait périr les ennemis dans la mer (Socr., *HE* 6, 6, 15-34) ; de la même façon, la prière de Théodose II fait venir un ange de Dieu pour guider Aspar vers son père Ardabur, fait prisonnier par l'usurpateur Jean (*HE* 7, 23, 9-10) ; c'est encore grâce à ses prières qu'il soumet les barbares (*HE* 7, 43 : le chef Rougas est foudroyé et une épidémie sévit parmi ses hommes) ; enfin, face aux troupes du roi des Perses Yazdgard I<sup>er</sup> (399-420) vers 420, l'empereur ne participe au combat que par la prière et ce sont les anges qui redonnent espoir aux troupes (*HE* 7, 18-20). Ces exemples, qui effacent la figure impériale et le *labarum* des faits militaires, donnent aux anges la qualité de médiateurs, telle qu'elle apparaît sur la base de la colonne d'Arcadius (402/403), mais avec un

---

<sup>707</sup> Il modernise le genre en intégrant des éléments d'histoire profane, persuadé que la désunion du passé est à expliquer autant par les éléments religieux que séculiers. THELAMON, *Histoire de l'Église et théologie de l'Histoire*, 2010, pp.61-75 : 72 : chez les continuateurs d'Eusèbe, la conception du souverain se modifie. L'empereur n'est plus l'image terrestre du *Logos*, mais un homme, un chrétien. D'ailleurs rappelle l'auteur, la *didachè* des *HE* constitue le cadre chronologique de leurs récits ; ROHRBACHER, *The Historians of Late Antiquity*, 2002, p. 116 ; Néanmoins, bien que les historiens ecclésiastiques affirment qu'ils écrivent l'histoire d'une institution indépendante - l'Église -, aucun d'eux n'ignore l'histoire impériale ; de fait, la structure de l'*HE* de Socrate est calquée sur les règnes des empereurs et non sur les ministères épiscopaux (URBAINCZYK, *Socrates of Constantinople*, 1997, pp. 81 et 139). En apparence, Socrate semble honorer son engagement mais de fait, il relie les affaires extérieures et les affaires intérieures à celles de l'Église : invasions perses, fratricides et querelles théologiques sont traitées dans le même temps (*HE* 2, 25). Il relie l'usurpation de Magnence (*HE* 2, 25, 7), de Vétranion (9) et de Népotien (10) aux conflits entre Constance et Athanase. Le conflit qui l'oppose à Magnence est encadré dans la progression du discours par deux lettres d'Athanase (*Ep.* 2, 23, 35 ; 2, 37, 33) aux prises avec l'empereur. Mais il laisse au lecteur le soin d'apprécier les connexions qu'il opère entre les événements.

ajout iconographique : à la différence que la croix cerclée figure au centre de la composition (fig. 36).

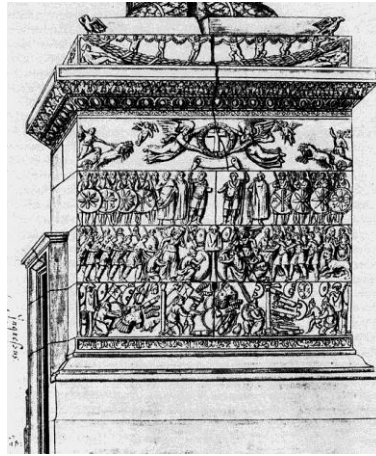


Fig. 36. Base de la colonne d’Arcadius, Constantinople (401)<sup>708</sup>

Socrate adhère au postulat d’une action providentielle sur l’histoire, mais pour des raisons différentes de celles de Rufin, il prend ses distances avec les associations ‘empereur-croix’. Il atteste effectivement des réalités constantinopolitaines où la propagande de la dynastie théodosienne montre une autorité impériale qui « se perpétuait grâce à la volonté divine<sup>709</sup> » (G. Traina, 2009), un processus qui marque une étape importante vers la sacralisation chrétienne intrinsèque de la dignité impériale, à une période où les missions diplomatiques tendent à se substituer aux armes dans l’Orient théodosien<sup>710</sup>. Dans l’imagerie impériale une mutation significative montre la croix sur le monde (*orbis*), tandis que l’empereur trône de face selon la représentation de la *maiestas Domini* et au revers il porte le *labarum* (fig. 37-38)<sup>711</sup>. Quelques années plus tard, sur des *solidi* théodosiens frappés à Constantinople après la défaite de l’usurpateur Jean (425), la Victoire en pied porte la grande croix gemmée mais le *labarum* n’y figure plus (fig.39-40)<sup>712</sup>. Les Théodosiens n’ont pas

<sup>708</sup> « Dessins de Freshfield », 1574 ; A. TADDEI, « La Colonna di Arcadio a Costantinopoli. Profilo storico di un monumento attraverso le fonti documentarie dalle origini all’età moderna », *Nea Rhome* 6, 2009, pp. 37-103 ; G. BECATTI, *La colonna coelide istoriata. Problemi storici, iconografici, stilistici*, Roma, 1960, pp.187-264 ; BYVANCK, *Rome et Constantinople au 4<sup>e</sup> siècle*, 1977, pp. 42-44 ; W. MÜLLER-WIENER, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*, Tübingen 1977, pp. 250-253. Les bas-reliefs du socle ont été commentés par LIEBESCHUETZ, *Barbarians and Bishops*, 1990, pp. 273-278.

<sup>709</sup> TRAINA, 428, 2009, p. 62.

<sup>710</sup> TRAINA, 428, 2009, pp. 27-35 : par exemple le règlement diplomatique de la question arménienne alors que les Goths de Gainas s’approchent de Constantinople peu de temps après. La diplomatie est à la fois perçue comme le moyen d’acquérir des victoires sans combats, mais paradoxalement aussi des aveux de faiblesse.

<sup>711</sup> A.-O. POILPRE, *Maiestas Domini. Une image de l’Église en Occident (V<sup>e</sup> - IX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 2005.

<sup>712</sup> STORCH, *The Trophy and the Cross*, 1970, pp. 105-118 : 114-117 : si le trophée traditionnel continue à jouer un rôle important, au moins sur le bronze, jusqu’au V<sup>e</sup> siècle, sur la monnaie d’or, le type de la victoire portant le

abandonné la rhétorique de la victoire, et l'ont assimilée à une autorité intrinsèque. En effet, le commandement civil est, lui aussi, placé sous le patronage du signe, en témoignent les revers représentant Théodose II et Valentinien III, portant chacun la trabée consulaire et la croix pour le salut de l'État (*Salus Reipublicae*). La croix, assimilée ici au sceptre, est devenue un attribut de la fonction impériale, quelle que soit l'implication concrète du prince dans les conflits<sup>713</sup>.



Fig. 37. *RIC X*, Constantinople, 219 – Théodose II (423-424)<sup>714</sup>.



Fig. 38. *RIC X*, Constantinople, 225 – Théodose II (420-422)<sup>715</sup>.



Fig. 39. *RIC X*, Constantinople, 232 – Théodose II (425)<sup>716</sup>.



Fig. 40. *RIC X*, Constantinople, 234 – Théodose II (425)<sup>717</sup>.

trophée s'efface entre 364 et 395 et il est suivi du type de la victoire portant le trophée de la croix : c'est la période de Théodose II qui voit la reconnaissance officielle de la croix comme trophée.

<sup>713</sup> KOLB, *Herrscheideologie in der Spätantike*, Berlin 2001, pp. 80-86 : la croix-sceptre et le trône sont des motifs orientaux. Ils correspondent à une représentation de la monarchie constantinopolitaine

<sup>714</sup> Solidus AV ; Avers : DN THEODO-SIVS PF AVG, Casqué, buste de face, diadème de perles, cuirassé, lance passant derrière l'épaule droite et tenue de la main droite ; bouclier décoré au bras gauche avec un cavalier terrassant l'ennemi ; Revers : VOT XX – MVLT XXX, Victoire debout à gauche, portant une longue croix empiercée ; étoile haut dans le champ à gauche ; CONS en ex.

<sup>715</sup> Solidus AV ; Avers : DN THEODO-SIVS PF AVG, Casqué, buste de face, diadème de perles, cuirassé, lance passant derrière l'épaule droite et tenue de la main droite ; bouclier décoré au bras gauche avec un cavalier terrassant l'ennemi ; Revers : VOT XX – MVLT XXX, Victoire debout à gauche, portant une longue croix empiercée ; sans étoile ; CONS en ex. ; R.H. STORCH, « The trophy and the Cross : pagan and christian symbolism in the fourth and fifth centuries », *Byzantion* 40, 1970, pp.105-118 : 105 : pour l'auteur, rien ne reflète plus expressément la transformation de l'art païen en art chrétien que la Nikè en ange et le trophée en croix.

<sup>716</sup> Solidus AV ; Avers : DN THEODO-SIVS PF AVG, Casqué, buste de face, diadème de perles, cuirassé, lance passant derrière l'épaule droite et tenue de la main droite ; bouclier décoré au bras gauche avec un cavalier terrassant l'ennemi ; Revers : SALVS REIPVB-LICAE, Théodose trônant et Valentinien debout de face ; tous deux en robes consulaires tenant mappa et sceptre cruciforme ; au-dessus et entre eux une étoile ; M.R. ALFÖLDI, *Bild und Bildersprache der römischen Kaiser*, Mainz, 1999, pp.176-177 : il existe déjà des revers impériaux représentant l'empereur en trône, portant le sceptre et l'orbe, mais de profil (Postumus, Maximien Hercule et Constantin). Ce serait donc un changement à dater du IV<sup>e</sup> siècle, mais avec des précédents ; F. KOLB,

Dans le domaine de l'iconographie officielle, la connexion entre la royauté et le christianisme s'appuie sur le concept d'interrelation directe entre les réalités célestes et terrestres<sup>718</sup>. L'association entre l'empereur et la croix devient une inhérence de la propagande impériale, mais Socrate rend aux faits leur caractère concret, à savoir que l'empereur et l'étendard cruciforme ne sont plus des garanties de victoire. Fidèle à son projet, il ne distord pas les faits, mais restitue au *labarum* sa fonction constantinopolitaine, qui est celle d'un trophée inanimé.

*b) Sozomène : le labarum indicateur de légitimité*

Après Eusèbe, Sozomène est le plus prolixe sur le *labarum*. Il le mentionne huit fois dans son *Histoire Ecclésiastique*, y compris dans le Livre 9 qui traite des événements de son temps. Il redonne au *labarum* sa fonction apotropaïque, ce qui est une manifestation de son adhésion à la légitimité de Théodose II, à qui il dédie son ouvrage.

Selon la tradition eusébienne, Sozomène rapporte que l'empereur fit changer l'étendard nommé *labarum* en une croix ornée d'or et de pierres précieuses ; dans un second temps, il ajoute que « c'est un étendard de guerre plus honoré que tous autres, parce que, selon la coutume, il précédait toujours l'empereur et qu'il était adoré par les soldats » (Soz., *HE* 1, 4, 1). Cette remarque laisse penser que le *labarum* n'était pas l'unique enseigne des armées romaines. Il semble en effet, comme l'a laissé supposer Socrate, que le *labarum* ait acquis une fonction principalement honorifique. Une loi d'Honorius et de Théodose II, datée du 11 novembre 416, nous apprend en effet que les préposés au port du *labarum* étaient choisis parmi les *Scholae domesticorum* et gagnaient pour cela le titre de clarissimes et de sénateurs (*CTh* 6, 25, 1, au PP Monaxius). En tout état de cause, Sozomène lui attribue à son tour des vertus apotropaïques et prophylactiques (Soz., *HE* 1, 4, 3-5). Affrontant les Goths, Constantin expérimente encore les signes et les prodiges de la divinité (*HE* 1, 8, 9 : σημείων καὶ ὄνειράτων) ; et au roi perse Shahpûr II (309-379), l'empereur affirme lui-même qu'il a acquis l'autorité (ἀρξάμενος) sur l'Empire romain (Ῥωμαίων οἰκουμένην) au moyen de la

---

*Herrscheideologie in der Spätantike*, Berlin, 2001, pp. 80-86 : la croix-sceptre et le trône sont orientaux. Ils correspondent à une représentation de la monarchie constantinopolitaine.

<sup>717</sup> Solidus AV ; Avers : DN THEODO-SIVS PF AVG, Casqué, buste de face, diadème de perles, cuirassé, lance passant derrière l'épaule droite et tenue de la main droite ; bouclier décoré au bras gauche avec un cavalier terrassant l'ennemi ; Revers : GLOR-ORVI-S TERRAR, Empereur debout de face, portant un étendard et une croix sur un globe ; étoile dans le champ à gauche ; CONS en ex.

<sup>718</sup> B. CVETKOVIČ, « Christianity and Royalty, the Touch of the Holy », *Byzantion* 72, 2002, pp. 347-362: 348 : le chef est spécialement choisi par la divinité donc l'imagerie a pour objectif « to demonstrate a divine right to rule and the messianic character of the ruler. Therefore, royal images were not seen only as personal representations of specific rulers, but also as a picture of general truth and dynastic legitimacy ».

croix (*HE* 2, 15, 3 : τὸ τοῦ σταυροῦ σύμβολον). La menace gothique est encore récente au temps de Sozomène puisqu'après la défaite d'Andrinople (378), il fallut reconstituer l'armée pour les soumettre. Théodose s'est tourné vers les *regna* étrangers tels que l'Arménie, l'Ibérie, la Colchide et les groupes saracènes, l'objectif étant de faire face aux Goths, en 378-382, en reconstituant hâtivement une force armée opérationnelle tout en appréhendant la présence gothique après le traité de 382<sup>719</sup>. Sozomène vise aussi peut-être avec la croix un peuple christianisé, mais dans l'arianisme. Enfin, Sozomène est le seul auteur de langue grecque à attribuer à Stilicon le port du *labarum* (*HE* 9, 4, 6-8) ; mais, curieusement, il ne dit pas un mot de la puissance de l'étendard :

« Honorius allait se mettre en route quand Stilicon le persuade de rester en Italie, disant que c'était nécessaire vu que Constantin avait récemment usurpé le pouvoir à Arles. Déjà Stilicon avait pris l'un des deux étendards que les Romains nomment *labarum*, et des lettres de l'empereur lui ordonnant le départ pour l'Orient, et il était sur le point de partir, emmenant avec lui quatre unités de soldats<sup>720</sup> ».

La raison en est peut-être qu'il accuse ensuite le général d'avoir fomenté une sédition, ce qui explique que son pouvoir illégitime ne soit pas soutenu de la puissance du *labarum*<sup>721</sup>.

Le plus remarquable est enfin la place donnée aux prêtres et aux diacres dans les faits relatés. Sozomène dépasse Eusèbe en affirmant que des prêtres et des diacres accompagnaient Constantin jusque dans sa tente et que l'ensemble des corps de troupes, les *numeri*, possédaient leurs églises itinérantes pour célébrer les offices (Soz., *HE* 1, 8, 10-11). Si l'affirmation reste sujette à caution, on ne peut exclure la possibilité que des prêtres aient accompagné les généraux et leurs soldats chrétiens pour les prières préparatoires au combat, sans que ces rituels non institutionnalisés aient eu un caractère régulier<sup>722</sup>. Peut-être

<sup>719</sup> G. SARTOR, « L'empire des Théodoses et les *Regna Orientis* (379-450). Politique militaire et diplomatie impériale à l'égard des *Foederati* orientaux », *AnTard* 16, 2008, pp.43-84 ; M. KULIKOWSKI, *Rome's gothic wars*, Cambridge, 2007.

<sup>720</sup> Soz. *HE* 9, 4, 6 : ἤδη δὲ μέλλοντα ἔχεσθαι τῆς ὁδοῦ πείθει Στελίχων ἐν τῇ Ἰταλία μένειν τὸν Ὀνώριον, ἀναγκαῖον εἶναι τοῦτο εἰπὼν, καθότι Κωνσταντίνος τις ἐτύγχανεν ἔναγχος ἐν Ἀρηλάτῳ τυραννήσας. θάτερον δὲ τῶν σκήπτρων, ὃ λάβωρον Ῥωμαῖοι καλοῦσι, καὶ γράμματα βασιλέως λαβὼν ἐπιτρέποντα αὐτῷ τὴν εἰς τὴν ἀνατολὴν ἄφιξιν, ἔμελλεν ἐκδημεῖν τέσσαρας ἀριθμοὺς στρατιωτῶν παραλαβὼν.

<sup>721</sup> VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, pp.146-148.

<sup>722</sup> B. CASEAU - J.-C. CHEYNET, « La communion du soldat et les rites religieux sur le champ de bataille », dans B.C. - J.-C.C. - V. DEROCHE (dir.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge, Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, 2006, pp. 101-119, p.108 : les auteurs accréditent Socrate (*HE* 1, 18, 12) mentionnant que Constantin se déplaçait avec une tente qui servait d'oratoire et pensent que Sozomène, qui en parle aussi (*HE* 1, 8, 10-11), donne des précisions sans doute anachroniques pour le temps de Constantin. A.H.M. JONES, « Military Chaplains in the Roman Army », *HThR* 46, 1953, pp. 239-240, pensait qu'on peut difficilement imaginer un personnel ecclésiastique dans l'armée au temps de Constantin. « Le seul trait clairement chrétien imposé à tous étant la présence du *labarum* sur les boucliers » (mais c'est Eus.Caes., *VC* 4, 21, qui le dit) ; D.S. BACHRACH, *Religion and the Conduct of War, c. 300-1215*, Woodbridge, 2003, pp. 12-18 : les généraux et leurs soldats devaient avoir leurs propres prières, mais peut-être à l'époque théodosienne, pas

Sozomène fait-il expressément concurrence à l'armée gothique que l'on sait accompagnée de clercs lors des conflits<sup>723</sup>. La christianisation au sein de l'armée semble en partie effective à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ; du moins est-elle visible par l'approbation des soldats à porter le *labarum* et la défection vis-à-vis des sacrifices ou la prière avant les combats<sup>724</sup>.

Fidèle continuateur d'Eusèbe, Sozomène redonne au *labarum* son rôle de vecteur de christianisation et d'agent de légitimation du pouvoir impérial. Il y associe prêtres et diacres par opposition aux devins qui sont présents jusqu'aux derniers livres de son œuvre, puisqu'Attale est, selon lui, poussé par les devins dans son désir du pouvoir (*HE* 9, 8, 3 ; *PLRE*, 2, Priscus Attalus 2, pp.180-181). Païen, ce dernier est nommé préfet de Rome par Honorius en 409 et, soutenu par Alaric et une frange sénatoriale hostile à la politique de Ravenne, il accède à l'Augustat ; il est alors baptisé par un évêque arien et goth et se réclame de la croix dans sa propagande militaire (fig. 41).



Fig. 41. *RIC* X, Rome, 1401 – Attale (409-410)<sup>725</sup>

avant ; quant à un service régulier de chapelains, il ne date pas d'avant le VI<sup>e</sup> siècle. Les chapelains militaires étaient sans doute réservés à certains notables militaires sur un ordre spécial de l'empereur (JONES, *Military Chaplains in the Roman Army*, 1953, p. 240). L'origine légale du chapelain militaire peut être le *Concilium Germanicum*, compilé vers 850. (D.S. BACHRACH, « The Medieval Military Chaplain and his duties », dans D.L. BERGEN (éd.), *The Sword of the Lord : Military Chaplains from the First to the Twenty-First Century*, South Bend, 2004, pp. 69-88 : 76.). Le premier chapelain attesté est Martin de Tours, chapelain de Sulpice Sévère (W.F. SULLIVAN, *A Ministry of Presence: Chaplaincy, Spiritual Care, and the Law*, Chicago, University of Chicago Press, 2014, p.60) ; R. MATHISEN, « Emperors, Priests, and Bishops », dans BERGEN, *The Sword of the Lord*, 2004, pp. 29-43, estime qu'il pouvait y avoir des chapelains non officiellement institutionnalisés par le pouvoir, mais présents dans les corps de troupes. J. D. LAIN, *In Jesus' Name: Evangelicals and Military Chaplaincy*, Eugene, 2010, P.29-31 : est plus réservé. On ne peut plus soutenir la thèse de l'ouvrage de J.-M. Hornus, maintenant dépassé, qui met en valeur un anti-militarisme chrétien aux trois premiers siècles (J.-M. HORNUS, *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'état, de la guerre et de la violence*, Genève, 1960).

<sup>723</sup> R. MATHISEN, « Barbarian Bishops and the Churches in *Barbaricis Gentibus* during Late Antiquity », *Speculum* 72, 1997, pp. 664-697 : 678-679. C'est probablement au cours de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle que cette présence s'est développée.

<sup>724</sup> HAENSCH, *La christianisation de l'armée romaine*, 2004, Lyon, pp. 525- 531.

<sup>725</sup> AV, *Solidus* ; 4.47g. /22 mm ; Avers : IMP PRISCVS ATTALVS P F AVG, Buste, drapé et cuirassé à droite, diadème de perles,, drapé ; Revers : VICTORIA AVGVSTI, Empereur debout à droite, portant le *labarum* et le globe nicéphore, posant son pied gauche sur un captif agenouillé ; R-M dans le champ ; COMOB en ex. ; F. LOPEZ SANCHEZ, « Le monnayage de Priscus Attalus et l'émergence de Byzance comme unique puissance (409-410 ap. J.-C.) », *RIN* 104, 2003, pp. 269-286 ; I.J. SELLAR, *The Monetary System of the Romans: A description of the Roman coinage from Early Time to the Reform of Anatasius*, 2013, pp. 685-687.



Il est patent que l'iconographie militaire sert autant la propagande de l'empereur en place que celle de l'usurpateur. Quant à la consultation des devins lors du siège de 408, l'information est donnée par Zosime (*HN* 5, 41, 1-3). D'où la tentative de Sozomène de rallier le *labarum* aux ecclésiastiques, puisqu'Attale est à la fois un païen, un arien et un usurpateur qui s'oppose à l'oncle de Théodose II qu'est Honorius. En d'autres termes, la présence de prêtres et de diacres indique la validité du *labarum* et du pouvoir impérial qui peuvent être usurpés en même temps.

*c) Philostorge : la soustraction des ecclésiastiques dans la légitimité du prince*

Dans sa défense de l'hétéroousie, Philostorge applique sensiblement la même méthode qu'Eusèbe et Sozomène. Il marque davantage le contraste entre la divination et le culte chrétien pour disculper les évêques ariens des accusations d'hérésie portées à leur encontre. Pour cette raison-même, il désigne d'autres adversaires. Mais il soustrait aux faits l'intervention d'ecclésiastiques, signe de sa désapprobation de la politique religieuse des Théodosiens.

D'après le contenu des fragments qui nous sont parvenus (*HE, Vita Constantini* 1, 6b : F° 11 - 6c), Philostorge exempte le déroulement des faits de l'intercession des ecclésiastiques. C'est de sa propre initiative que Constantin fait fabriquer l'étendard cruciforme. Cependant, Philostorge mentionne, à la suite d'Eusèbe, la présence des porte-enseignes lors des combats, la jalousie de Licinius pour le Christ, et surtout l'annonce erronée des oracles, augures, sacrificateurs et astrologues, qui décident le tyran à combattre Constantin jusqu'à la perdition. La seule figure ecclésiastique qui apparaît dans le déroulement des faits militaires est Eusèbe de Nicomédie ; selon Philostorge, c'est ce dernier qui obtient de Constantin la clémence de laisser Licinius vif après la première phase du conflit, quand ce dernier se retire à Nicomédie. Après la guerre, Constantin aurait vénéré les évêques qui lui avaient transmis ses premières initiations, et ceux qui lui ont assuré, par leur prière et leur puissance, le succès de ses entreprises. Pour Philostorge, le *labarum* est une exclusivité constantinienne contre les sacrifices et la divination traditionnelle. Mais il ne se rallie pas à l'interprétation majoritaire qui consiste à en faire un outil de promotion du corps épiscopal, attendu qu'il déplore les inflexions de la politique théodosienne contre les eunomiens.

Le recours au motif du *labarum* dans le genre historique des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles donne lieu à une interprétation schématique et réductrice : qui porte la croix est *semper victor*. Les premières occurrences objectives de l'étendard chrismé et cruciforme qui se trouvent dans la

*Vita Constantini* ont été comprises dans ce sens. Cependant, les victoires constantiniennes, qui procèdent en amont de la puissance de la croix, impliquent en aval une restructuration radicale des rituels de la vie politico-militaire. Pour Eusèbe, il n'est plus pertinent de recourir aux haruspices, augures et oracles pour connaître l'issue des batailles ; il n'est plus besoin d'adorer les *signa militaria* et de sacrifier aux dieux. La victoire passe nécessairement par le recours au service d'ecclésiastiques avant, pendant et après les conflits. L'hégémonie de la croix, dessinée par les associations entre Constantin et le *labarum*, servent à promouvoir un impérialisme ecclésiastique, qui demeure cependant inavoué. On ne saurait évaluer de façon satisfaisante l'impact de la *Vita Constantini* sur les mentalités, mais force est de constater que la rhétorique de la victoire a pris une ampleur telle sous Constantin, qu'elle s'est banalisée dans le langage politico-militaire du second IV<sup>e</sup> siècle. Après Eusèbe, Grégoire de Nazianze est le seul auteur du IV<sup>e</sup> siècle à faire explicitement mention du *labarum*, mais pour accuser Julien de l'avoir abandonné pour les idoles et les *imagines* impériales (chap.1.3.).

Il faut attendre le début du V<sup>e</sup> siècle pour voir réapparaître le *labarum* dans ses associations avec l'empereur. Cet interlude tient à plusieurs facteurs : à l'inflation des mesures impériales contre la divination à partir de Constance II puis sous les Valentinien ; peut-être à l'abandon progressif de certaines pratiques religieuses du fait de la christianisation de l'armée ; mais surtout aux revers militaires des empereurs combattant sous l'enseigne cruciforme et aux victoires d'usurpateurs et d'empereurs jugés hérétiques derrière le *labarum*. Par conséquent, il devient aventureux pour les auteurs chrétiens d'exposer des axiomes de l'autorité et du pouvoir sur les instabilités politico-militaires et sous les dyarchies d'empereurs chrétiens dont certains peuvent être à leur tour accusés de tyrannie, comme Constance et Valens. Le retour du *labarum* au tournant des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, avec maintes retenues cependant, s'explique d'abord, en Occident, par les réflexes apologétiques de Prudence et de Rufin, soucieux de soutenir, sur le substrat d'un passé constantinien, la légitimité des Théodosiens, réputés orthodoxes, antipaiens et victorieux. Il fallait toutefois desceller le couple 'empereur-croix' pour disculper le Christ des défaites militaires et la prétention de l'empereur ou de l'usurpateur à se considérer injustement dépositaire du *labarum*. Ces inflexions ont nécessairement fait place dans le même temps à de nouveaux énoncés sur le comportement du prince. Si la piété préside encore au maintien de l'autorité, les redéfinitions opérées concernent ses contours conceptuels. Il n'est plus besoin, comme au temps d'Eusèbe, d'évoquer dans le détail les bonnes œuvres du prince, pour juger de la légitimité du prince, attendu que même les arianisants ont légiféré en faveur du christianisme. Le référent constantinien devient un modèle de comparaison pour Rufin, Socrate, Sozomène et Philostorge, alors que Théodoret fait silence sur le *labarum*. La présence (Rufin et Sozomène) ou l'absence (Socrate et Philostorge) des ecclésiastiques auprès de l'empereur *inuictus* rétablit un équilibre rompu par les usages impropres de l'étendard constantinien dans la propagande

impériale, tant dans les événements de l'histoire militaire que dans l'assimilation inique de la puissance du Christ à une autorité impériale sacralisée. Les associations 'empereur-croix' indiquent ici le niveau d'adhésion à la propagande impériale et le degré de reconnaissance de la légitimité des princes du temps présent : Théodose, Arcadius, Honorius et Théodose II. Aussi les critères définissant la piété du prince se réduisent-ils alors aux manifestations d'humilité, notion *a priori* contradictoire avec l'essence monarchique d'un office impérial qui a dû l'intérioriser en retour pour conserver la *concordia* indispensable à la bonne marche de l'État.

### 2.3. Les limites de la sacralité de la fonction impériale : les images statiques de la croix

Dans les textes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, le songe, la staurophanie et le *labarum* prennent part à l'histoire politique dans les situations de crise. En effet, dans son acception prodigieuse, la croix agit puissamment sur l'accession ou le maintien du prince au pouvoir. Il est cependant un autre type de croix, mobilisé dans les textes pour modéliser le comportement ordinaire de l'empereur dans l'exercice du pouvoir. Il s'agit alors d'un signe statique, dépourvu de charge divine, représenté dans l'imagerie impériale. En sollicitant le motif de la croix à cette fin, les auteurs imposent des limites au culte rendu au prince et à l'étendue de ses prérogatives politiques dans le champ ecclésial. Le balancement entre la croix glorieuse et la croix désacralisée offre donc une régularité et une harmonie à la figure de l'empereur 'chrétien'.

L'évêque Eusèbe de Césarée est le premier à exposer des conditions et des restrictions à la sacralité de la fonction impériale. Ces dernières se trouvent dans son *Histoire Ecclésiastique* (310/320), devant l'empereur lui-même à Constantinople lorsqu'il prononce son panégyrique (336), et dans la *Vita Constantini* (337/339)<sup>726</sup>. Un demi-siècle plus tard, l'évêque Ambroise de Milan sollicite à nouveau les associations 'empereur-croix' dans le *De obitu Valentiniani*, prononcé en 392 après le décès de Valentinien II<sup>727</sup>. Enfin, dans leurs *Histoires Ecclésiastiques* respectives, Rufin d'Aquilée et Sozomène ont recours à l'image de la croix pour définir le périmètre des compétences impériales et ecclésiales, en d'autres termes, leurs inter-obédiences.

Eusèbe compose en faveur d'un rééquilibrage des pouvoirs et des honneurs attribués à Constantin. Cela tient au fait que l'idéologie impériale véhiculée par les canaux traditionnels - la sculpture, la peinture ou la numismatique - exalte la personnalisation d'un pouvoir de type monarchique et héréditaire, légitimé par le compagnonnage solaire et les signes cruciformes. Eusèbe en appelle à l'humilité de l'empereur et, au moyen des images de la croix, établit une fracture nette entre les choses humaines et les choses divines. Dans son application politique, l'humilité du prince implique un abandon de la superbe inhérente à sa fonction, la reconnaissance de la transcendance divine et des ministres du culte chrétien.

Au cours du IV<sup>e</sup> siècle, l'humilité l'emporte parmi les vertus chrétiennes attribuées au prince. La victoire de l'empereur fonde une nouvelle société, légitime elle aussi, dans laquelle

---

<sup>726</sup> Eusèbe perçoit la nécessité divine à tous les niveaux de temporalité. Alors que Licinius est proclamé uniquement par le suffrage des Hommes (*HE* 8, 13, 14), Constantin est légitimé par Dieu, la qualité de son ascendance et enfin, l'élection du peuple de Rome (*HE* 9, 9, 1) ; p. 61, n. 3 : Eusèbe a retiré le nom de Licinius qui accompagnait celui de Constantin. Le texte de l'*HE* porte la trace de cette élision volontaire : *HE* 9, 9, 2 : « Tout d'abord, Constantin, le premier des deux empereurs par la dignité et le rang, eut pitié de ceux qui, à Rome, subissaient la tyrannie » : Πρότερόν γε μὴν ὁ καὶ τιμῆι καὶ τάξει τῆς βασιλείας πρῶτος Κωνσταντῖνος τῶν ἐπὶ Ῥώμης κατατυραννομένων φειδῶ λαβῶν.

<sup>727</sup> Ambr., *Ob. Val.*, O. FALLER (éd.), CSEL 73, 1955.

les rôles sont inversés, où l'esclave-philosophe devient roi, où le roi est humilié<sup>728</sup>. Né d'une rencontre entre la philosophie stoïcienne et les idées chrétiennes de l'humilité, la figure-type de l'empereur chrétien qui émerge dans les textes à l'époque théodosienne est l'accomplissement du Constantin eusébien, mortifié et agenouillé devant son Créateur<sup>729</sup>. Reconnaisant la faiblesse de sa condition d'homme le prince théodosien renonce à l'orgueil de sa fonction et n'est plus associé à la croix que par l'apposition de son image sur le front. Cette posture d'humilité devient un lieu commun dans la littérature latine tardive. Au sein d'un discours politique, elle trouve des applications dans le rapport empereur-évêque : ainsi Ambroise et Rufin font de la croix sur le front du prince une marque d'humilité devant le Christ et ses serviteurs orthodoxes.

Enfin, les historiens ecclésiastiques de langue grecque ont adopté une autre stratégie. Alors que Socrate et Théodoret ignorent tout bonnement les associations entre l'empereur et l'image de la croix, Sozomène a recours à la méthode eusébienne pour montrer les limites respectives des compétences impériales et ecclésiastiques. Il n'est pas à exclure que les chrétiens aient considéré le risque de voir l'empereur devenir hermétique aux requêtes des ecclésiastiques du fait de la sacralisation de son office. L'Orient théodosien se distingue en effet par sa « propagande de cour [qui a] réussi à forger le mythe d'un empereur parfait car détenteur du charisme royal depuis sa naissance<sup>730</sup> » (G. Traina, 2009). Après le principat du premier Théodose, la christianisation des cérémonies, l'abandon des devoirs attachés à la dignité impériale et l'adoption de qualités absolues ont amené dans les textes à des rééquilibrages<sup>731</sup>.

---

<sup>728</sup> Macrobie, *Les Saturnales*, CH. GUITTARD (trad., comm.), Paris, 1997 (vers 430-440).

<sup>729</sup> D. TROCQUENET, « Forme et sens des paradoxes stoïciens chez Horace », *Camenae* 1, janvier 2007 ; J. CHEVALIER, *D'Aristote à Plotin : Histoire de la pensée*, Paris, Éditions Universitaires, 1991, pp. 139-140.

<sup>730</sup> TRAINA, 428, 2009, pp. 65-66. Cette propagande impliquait la diffusion d'images de domination universelle qui ne considéraient plus les caractéristiques militaires du prince.

<sup>731</sup> ELSNER, *Imperial Rome and Christian Triumph*, 1998, pp. 54-57: les honneurs donnés aux images de l'empereur sont transférées à son prototype, l'empereur lui-même; P. DUFRAIGNE, *Adventus Augusti, adventus Christi. Recherche sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive*, Paris, 1994 : sur la christianisation de l'*adventus* ; Sur le triomphe, voir notamment : VERSNEL, *Triumphus*, 1970 ; N. MCLYNN, « The Transformation of Imperial Churchgoing in the Fourth Century », dans S. SWAIN - M. EDWARDS (éds), *Approching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire*, Oxford, 2004, pp. 235-270 ; BOWERSOCK, *From emperor to bishop*, 2000 [1986], pp. 57-67 : 59 ; H. LEPPIN, « Das alte Testament und der Erfahrungsraum der Christen. Davids Busse in den Apologien des Ambrosius », dans A. PECAR - K. TRAMPEDACH (éds), *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne*, München, Historische Zeitschrift. Beihefte NF 43, 2007 pp. 119-132 : l'humilité peut être vue comme une simple partie de l'idéologie impériale ; VAN NUFFELEN, *Beyond Bureaucracy*, 2010, pp. 231-246 : 232-233 ; VAN NUFFELEN, *Playing the Ritual Game in Constantinople (379-457)*, 2012, pp. 183-200 ; J.E. LENDON, *Empire of Honour. The Art of Government in the Roman World*, Oxford, 1997, pp.120-121 : 139-149 ; B. CROKE, « Reinventing Constantinople : Theodosius I's imprint on the imperial city », dans S. MCGILL - C. SOGNO - E. WATTS (éds), *From the Tetrarchs to the Theodosians : later Roman history and culture, 284-450 CE*, pp.241-264, New York - Cambridge, 2010.

Inversions, conditions et restrictions sont imposées à l'empereur dans ses associations avec la croix, afin de donner aux postures de l'humilité des applications concrètes dans la politique religieuse du prince.

### 2.3.1. Eusèbe de Césarée : l'humilité du prince et les images statiques de la croix

#### a) *Le triomphe de l'humilité dans l'Histoire Ecclésiastique : la croix dans l'Vrbs*

On ne saurait dire avec certitude que Constantin est bien entré dans Rome à l'automne 312 après sa victoire sur Maxence, mais nous savons plus certainement qu'un *aduentus* romain y fut célébré en 315. Des monnaies ont été frappées à cette occasion et un arc triomphal a été élevé par le Sénat<sup>732</sup>. Eusèbe en fait le récit dans l'*Histoire Ecclésiastique*. Il nivelle toutefois le caractère ostentatoire d'une cérémonie profitant doublement à l'empereur qui y célèbre ses *Decennalia* en même temps que son triomphe sur la « tyrannie ». Alors que la propagande impériale exalte la victoire de Constantin en vertu de sa relation privilégiée avec une *diuinitas* non identifiée (*Pan. Lat.* 9, 2, 4-5 (313) ; *CIL VI*, 1139 = *ILS*, 694), Eusèbe entend lever l'ambiguïté en associant l'empereur et la croix. Mais il s'agit cette fois d'un trophée inanimé, qui suppose du prince une posture d'humilité. Cela étant, Eusèbe prévient le risque de voir l'empereur devenir le réceptacle unique et hermétique de la puissance divine - en vertu d'un rapport bilatéral avec la divinité - et officier ainsi sans le secours des ecclésiastiques.

Dans l'*Histoire Ecclésiastique*, Eusèbe modifie les termes du triomphe romain et, prêtant à l'empereur cette initiative, leur donne une acception chrétienne. Il prétend qu'à l'issue de sa victoire sur Maxence, Constantin aurait fait commande d'un trophée en forme de croix, avant d'admettre publiquement les limites de sa responsabilité dans la victoire :

« Mais lui, qui possédait comme naturellement la piété envers Dieu, sans se laisser le moins du monde ébranler par les cris ni exalter par les louanges, a tout à fait conscience du secours venu de Dieu. Aussitôt il ordonne de placer le trophée de la passion salutaire dans la main de sa propre statue, tenant dans sa main droite le signe

---

<sup>732</sup> L'élévation de l'arc correspond aux *Decennalia* de Constantin : M. HEIT, « Die Jubilarfeiern der römischen Kaiser », dans H. BECK - H.-U. WIEMER, *Feiern und Erinnern: Geschichtsbilder im Spiegel antiker Feste*, Berlin, 2009, pp.167-202 ; selon BARNES, *Constantine*, 2011, p. 83, il n'y a pas eu de triomphe en 312 puisqu'il s'agit d'une guerre civile ; pour A. CHASTAGNOL, « Les inscriptions des monuments inaugurés lors des fêtes impériales », *MEFRA* 100, 1988. pp. 13-26 : 17 : il y eu peut-être un premier triomphe, mais l'arc a été élevé pour les Décennales.

sauveur, à l'endroit le plus fréquenté par les Romains, il ordonna de graver cette inscription en propres termes, dans la langue des Romains : 'Par ce signe salutaire, par cette véritable preuve de courage, j'ai délivré votre ville que j'ai sauvée du joug du tyran ; et j'ai rétabli de plus le Sénat et le peuple des Romains dans leur ancienne illustration et splendeur,<sup>733</sup> ».

À en croire Eusèbe, Constantin serait un prédicateur de la première heure, remettant le sort de l'Empire à la croix et lui faisant concession de son propre rôle dans l'issue victorieuse de la bataille<sup>734</sup>. Pour Eusèbe, il ne s'agit pas seulement de l'humilité républicaine du bon prince à l'égard de ses concitoyens, mais d'une profession de foi et d'un aveu de soumission à la puissance de la croix<sup>735</sup>. La plupart des commentateurs modernes admettent effectivement l'existence d'une statue romaine de Maxence dans la *basilica noua* du Forum romain, dont la tête aurait ensuite été remplacée par celle de Constantin<sup>736</sup>. Cette hypothèse est vraisemblable puisqu'il est bien établi que la *Damnatio memoriae* de Maxence est passée par une substitution des images<sup>737</sup>. Qui plus est, l'auteur du panégyrique de 313 en l'honneur de Constantin mentionne aussi l'élévation d'une statue à Rome par le Sénat, sans néanmoins

---

<sup>733</sup> Eus.Caes., *HE*, 9, 9, 10-11 : ὁ δ' ὡσπερ ἔμφυτον τὴν εἰς θεὸν εὐσέβειαν κεκτημένος, μηδ' ὄλωσ ἐπὶ ταῖς βοαῖς ὑποσαλευόμενος μηδ' ἐπαρόμενος τοῖς ἐπαίνοις, εὖ μάλα τῆς ἐκ θεοῦ συνησθημένου βοηθείας, αὐτίκα τοῦ σωτηρίου τρόπιον πάθους ὑπὸ χεῖρα ἰδίας εἰκόνας ἀνατεθῆναι προστάττει, καὶ δὴ τὸ σωτήριον σημεῖον ἐπὶ τῇ δεξιᾷ κατέχοντα αὐτὸν ἐν τῷ μάλιστα τῶν ἐπὶ Ῥώμῃς δεδημοσιευμένῳ τόπῳ στήσαντας αὐτὴν δὴ ταύτην προγραφὴν ἐντάξει ρήμασιν αὐτοῖς τῇ Ῥωμαίων ἐγκελεύεται φωνῇ· «τοῦτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ, τῷ ἀληθεῖ ἐλέγχῳ τῆς ἀνδρείας τὴν πόλιν ὑμῶν ἀπὸ ζυγοῦ τοῦ τυράννου διασωθεῖσαν ἠλευθέρωσα, ἔτι μὴν καὶ τὴν σύγκλητον καὶ τὸν δῆμον Ῥωμαίων τῇ ἀρχαίᾳ ἐπιφανείᾳ καὶ λαμπρότητι ἐλευθέρωσας ἀποκατέστησα.»

<sup>734</sup> T.G. ELLIOT, « Constantine's explanation of his career », *Byzantion* 62, 1992, pp. 212-234, argue de cela pour avancer que Constantin a toujours été chrétien.

<sup>735</sup> Eus.Caes., *VC* 1, 41, 1 : « L'empereur aimé de Dieu, s'illustrant ainsi illustré par sa confession de la croix victorieuse, faisait avec pleine assurance connaître le Fils de Dieu aux Romains eux-mêmes » : Ὁ μὲν οὖν θεοφιλῆς βασιλεὺς ὧδέ πη τῇ τοῦ νικοποιοῦ σταυροῦ ὁμολογία λαμπρυνόμενος σὺν παρρησία πάση τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ Ῥωμαῖοις αὐτοῖς γνῶριμον ἐποίει.

<sup>736</sup> Cette statue de Maxence dans une représentation jupitérienne, dont la tête aurait été substituée par celle de Constantin dès 313 ; LENSKI, *Evoking the Pagan Past*, 2008, p. 247, admet l'existence de la statue et de la croix ; PUECH, *Constantin, le premier empereur chrétien*, 2011, p. 80. Bien avant, J. Vogt y voyait une invention d'Eusèbe ; SINGOR, *The labarum, shield blazons and Constantine's Caeleste Signum*, 2003, p. 497 : le signe porté par Constantin ne serait que la forme primitive du *uexillum*, c'est à dire l'étoile à six branches, signe solaire ; C. CECHELLI, *Il trionfo della croce. La croce e i santi segni prima e dopo Costantino*, Roma, 1954, p. 15 et pp. 38-39 : l'auteur émet l'hypothèse d'une statue de Maxence achevée, dont on aurait substitué la tête vers 313 ; J. ELSNER, « Perspectives in Art », dans LENSKI, *The Cambridge companion to the Age of Constantine*, 2006, pp. 255-277 : 263 ; cette hypothèse est aussi celle de BLECKMANN, *Konstantin der Grosse*, 1996, p. 62.

<sup>737</sup> M. HUMPHRIES, « From Usurper to Emperor : The Politics of Legitimation in the Age of Constantine », *JLA* 1-1, 2008, pp. 82-100, p. 82 : Parmi les moyens employés par Constantin pour asseoir sa légitimité, l'auteur relève l'« active déconstruction » (« actively deconstructing ») de celle de ses rivaux, Maxence et Licinius, désignés comme des tyrans ; pp. 93-94 : En 317-318, Maximinen réapparaît en tant que *diius Maximianus* sur le monnayage de Constantin (*RIC* VII, 180 ; 252 ; 310 ; 394 ; 429). À la différence de Constantin, Maxence n'a pas la reconnaissance des autres empereurs. L'arc romain de 315 est porteur de paroles et d'images légitimantes. Faisant de Maxence un tyran, l'inscription oblitère l'histoire. Les *Decennalia* de Constantin balaient le principat de Maxence ; p. 98 : de la même façon, après la victoire sur Licinius, « a veil of silence was drawn over Licinius' regime ».

préciser son apparence<sup>738</sup>. Il serait par conséquent abusif de prêter à Constantin, et encore moins au Sénat de cette époque, le vœu d'avoir fait figurer expressément la croix. Il nous faut rendre compte des motivations d'Eusèbe qui le prétend et revenir, à cette fin, aux faits précédant la bataille du Pont Milvius, qui sont relatés au livre 8 de l'*Histoire Ecclésiastique*. Eusèbe y signale que Maxence est tyrannique en raison de son implication dans les rites sacrificiels, dans la pratique de la magie et les homicides, amenant à la pénurie des denrées nécessaires à la ville de Rome (*HE* 8, 14, 1-0). Sur ce dernier point, l'auteur est vraisemblablement en accord avec les faits, puisque les Romains ont subi des disettes pendant l'usurpation d'Alexander en Afrique qui perturba les convois annonaires<sup>739</sup>. Certes, Maxence a tenté de recentrer sur Rome le pouvoir que les dix années de système tétrarchique avaient décentralisé ; tant dans son programme édilitaire que dans sa politique institutionnelle, il a développé le concept de *Romanitas* et rénové le pouvoir impérial par une politique individuelle<sup>740</sup>. Mais il n'est pas à exclure qu'il ait malmené les sénateurs par des arrestations, des confiscations et des chantages, afin qu'ils participent par leur fortune à la construction de la *basilica noua* du Forum romain ou pour satisfaire aux exigences militaires, ce qui pourrait expliquer le bon accueil que le Sénat réserve à Constantin après sa victoire sur le « tyran »<sup>741</sup>. Toutefois, Eusèbe s'approprie les termes de la propagande impériale pour établir des relations de cause à effet entre la tyrannie et les rites sacrificiels. De ce point de vue, les acclamations du peuple romain qu'il signale lors du triomphe de Constantin indiquent un nouveau consensus entre le prince et la cité, celui de l'adhésion de Rome à la croix et de son abandon

---

<sup>738</sup> Ainsi que les dédicaces de boucliers et de couronnes, pour célébrer la « divinité » de Constantin : *Pan. Lat.* 9, 25, 4 (313). Rappelons qu'après Actium, lors de sa fameuse séance de janvier 27, le Sénat avait offert à Octave-Auguste un bouclier d'or (placé dans la Curie) et une couronne de laurier assortie d'une couronne civique (placées sur sa maison) (*RGDA* 34, 1, J. SCHEID, éd., trad., comm., Paris, CUF, 2007).

<sup>739</sup> P. SALAMA, « Les provinces d'Afrique et les débuts du monogramme constantinien », *BSNAF*, 1998, pp.137-159 : 142-143 : Lorsqu'en 310 Maxence reprend l'Afrique, il procède à des punitions sévères comme la destruction de Cirta ; p. 144 : à cet égard, P. Salama a relevé une inscription de Lambèse célébrant le retour de la paix après les cruautés du tyran, dédiée à Constantin (*CIL* VIII, 18261).

<sup>740</sup> R. REES, « Images and Image: A Re-Examination of Tetrarchic Iconography », *Greece & Rome*, Second series 40, 1993, pp. 181-200 ; W. OENBRINK, « Maxentius als *conservator urbis suae*. Ein antitetrarchisches Herrschaftskonzept tetrarchischer Zeit », dans D. BOSCHUNG - W. ECK (éds), *Die Tetrarchie. Ein neues Regierungssystem und seine mediale Präsentation*, Wiesbaden, 2006, pp. 170-204, revient sur l'œuvre édilitaire de Maxence à Rome autour du concept de *Romanitas*, de la politique de Maxence vis-à-vis des institutions. L'idée était celle de la rénovation du pouvoir impérial. Mais sa politique était individuelle. Appuyée sur la thématique de la victoire par les concepts numismatiques de *Felicitas*, *Victoria*, *Fides militum* ; O. HEKSTER, « The city of Rome in late imperial ideology », *MedAnt* 2, 1999, pp. 717-748, montre que Maxence est le premier à s'être émancipé de l'idéologie collégiale des tétrarques et a, ce faisant, préparé l'idéologie constantinienne ; DONCIU, *L'empereur Maxence*, 2012 : pp. 79-81 : 86 : Maxence a fait en sorte de satisfaire aux Romains pour légitimer son pouvoir, alors que la tétrarchie avait délaissé la capitale.

<sup>741</sup> DONCIU, *L'empereur Maxence*, 2012, pp. 79-81 ; NAUROY, *Constantin au pont Milvius ou la naissance d'un mythe*, 2008, p. 285 ; HEKSTER, *The city of Rome in Late Imperial Ideology*, pp.737-738 : Constantin devait conquérir Rome où la trace de Maxence était forte ; Aurelius Victor précise que les constructions de Maxence étaient dédicacées par le Sénat (*Caes.* 40, 26) ; pp.741-742 : le Latran est élevé le 9 novembre 318. Pour l'auteur, les basiliques peuvent être considérées comme des temples élevés après la victoire.



des les rituels traditionnels<sup>742</sup>. De fait, il n'est pas permis d'affirmer que des conversions au christianisme aient été réellement encouragées par le législateur constantinien qui aurait, comme le prétend Eusèbe, placé son office au service d'une prédication chrétienne, et ce malgré des études récentes qui tendent à démontrer que l'aristocratie romaine était devenue majoritairement chrétienne avant la fin du principat constantinien<sup>743</sup>.

Par conséquent, l'*aduentus* romain de 315 n'est pas le triomphe chrétien que décrit Eusèbe. Au cours de la période tardive, les *aduentus* et les triomphes se christianisent

---

<sup>742</sup> Dans la littérature de l'éloge, avec celle du peuple, l'acclamation de l'armée, puis du Sénat, sont des lieux communs du consentement à l'autorité impériale et ritualisent le dialogue. C'est pourquoi Eusèbe précise que le char de Constantin est accompagné de sénateurs perfectissimes (*HE* 9, 9, 9) ; CONNOLLY, *Constantine answers the veterans*, 2010, pp. 93-114 ; *Pan. Lat.* 9 19, 1 (313) : « L'affluence du peuple et le cortège du Sénat » (*tanta te populi densitas, tanta senatus stipatio*), la « multitude innombrable » (*innumerabilis multitudo*) ; et de la noblesse d'après Nazarius, *Pan. Lat.* 10 (4), 31, 1. En effet, pour S.G. MacCormack, l'*aduentus* demeure une « ceremony of persuasion, integration and consensus » : MACCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, 1981, p. 48 ; J. Harries le rappelle encore : la procession militaire, ainsi que la présence de tout le peuple et du Sénat manifeste l'approbation de la foule : HARRIES, *Imperial Rome AD 284-363*, 2012, p. 274 ; VAN NUFFELEN, *Playing the Ritual Game in Constantinople (379-457)*, 2012, pp.183-200 : 184, pointe avec raison que l'acclamation demeure locale - on ajoutera ponctuelle - et ne constitue pas pour cette raison même une preuve de loyauté ; voir aussi DUFRAIGNE, *Adventus Augusti, Adventus Christi*, 1994 ; A. HOSTEIN, « Lacrimae principis. Les larmes du prince devant la cité affligée », dans M.-H. QUIET (éd.), *La « crise » de l'empire romain de Marc-Aurèle à Constantin, Mutations, continuités, ruptures*, Paris, 2006, pp. 211-234 : l'auteur s'appuie sur le *Pan. Lat.* 8, 5 pour montrer que les échanges de larmes entre l'empereur et la cité sont un *topos* de la littérature gréco-romaine, puis chrétienne. Les larmes constituent, autant que les acclamations de la foule, un geste de consentement et une manifestation d'allégeance de la cité au prince. Celles du prince manifestent sa *pietas* et son attachement au devenir du peuple ; LENDON, *Empire of Honour*, 1997, pp. 120-121, donne l'exemple de Constantin faisant venir à Constantinople une *plebs* dans le but d'être acclamé et applaudi par elle. La plèbe serait donc un support, un soutien au pouvoir impérial. Mais en même temps, admet l'auteur, la rencontre avec le peuple contient sa part de risque, notamment celui d'être humilié, de perdre la face, de provoquer des émeutes ou d'être insulté (pp. 139-149).

<sup>743</sup> AL. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, 2010, après avoir réuni un corpus de sarcophages romains, a montré qu'entre 270 et 300, les sarcophages chrétiens représentent 8, 2% ; entre 300 et 330 ils représentent 59, 36% et pour le reste du IV<sup>e</sup> siècle, 96, 4%. L'étude montre que l'aristocratie romaine est majoritairement chrétienne avant le milieu du IV<sup>e</sup> siècle ; M.-F. BASLEZ, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Tours, 2008, pp. 127-130 : Rome, bien que qualitativement minoritaire en nombre de chrétiens l'est quantitativement car elle est le lieu identitaire d'une chrétienté universelle, attirant intellectuels et philosophes chrétiens ; p. 137 : les indices d'une chrétienté précoce sont visibles à Rome : en 250, la ville enregistre les chiffres de 40 prêtres et autant d'offices mineurs, 7 diacres et autant de sous-diacres en charge de 1500 membres assistés. Qui plus est, les fouilles les plus récentes montrent que les chrétiens ont pu acquérir des lieux funéraires collectifs dans les nécropoles préexistantes, signe de leur immersion dans la société ; C. LEPELLEY, « Les limites de la christianisation de l'État romain », dans *Christianisme et pouvoirs politiques : Études d'histoire religieuse*, 1973, pp. 25-47. En évaluant dans quelle mesure il y eut un « siècle de Constantin » par la christianisation de l'État, des institutions et des idées politiques, l'auteur rappelle que les lois concernant l'Église réunies dans le Livre 16 du *Code Théodosien* constituent « un appendice » ; pour les lois concernant la morale et les mœurs : pp. 28-29 : « Le législateur romain n'a nullement attendu la conversion de Constantin pour se poser en protecteur des faibles » ; p. 35 : les édifices chrétiens sont commandés par les fidèles en dehors des grands chantiers basilicaux, et au sein de la cité « nul symbole chrétien n'ornait les bâtiments officiels ». Dans le domaine artistique, GRABAR, *Les voies de la création en iconographie chrétienne*, 1979 [rééd. 1994], pp. 77-78, estime que l'iconographie triomphale (le *labarum* sur la monnaie) a eu une portée universelle : pour lui, l'inspiration artistique vient d'en haut : « Il est très significatif que l'initiative d'une iconographie chrétienne de portée universelle, appelée à traduire des idées fondamentales plutôt que des démarches spécifiques des individus (comme l'iconographie funéraire), soit venue d'un chef de l'Empire, et qu'elle ait suivi de très près sa conversion » ; pour l'auteur, c'est au V<sup>e</sup> siècle seulement que le clergé se saisit du domaine iconographique.

assurément<sup>744</sup>. Mais celui de Constantin en 315 serait, dans ce sens, d'une précocité invraisemblable. Ce n'est qu'en 326, pour la clôture de ses *Vicennalia*, que l'empereur se soustrait au sacrifice capitolin, s'attirant pour cette raison-même la haine du Sénat au dire de Zosime (Zos., *HN* 2, 29, 5 ; cf. Liban., *Or.* 19, 19)<sup>745</sup>. En 315, la titulature de Constantin et les choix iconographiques de l'arc élevé par le Sénat traduisent une intention de gouverner selon les exemples du passé - Auguste, Trajan et les Antonins - ; cette intention semble manifeste dans son choix de *Sol* comme compagnon divin<sup>746</sup>. Par ailleurs, les analyses les plus récentes ont permis d'identifier Apollon dans la *diuinitas* mentionnée sur l'inscription très discutée de l'attique<sup>747</sup>. N. Lenski (2008) a ainsi montré que l'édification de l'arc répondait au vœu des sénateurs païens de mentionner l'*euocatio* symbolique de Constantin à la faveur d'Apollon<sup>748</sup>. De fait, l'iconographie constantinienne de Rome se situe dans la continuité augustéenne et antonine et aurélienne de la connexion entre l'empereur et la divinité<sup>749</sup>. L'auteur du *Panégyrique* de 310 attribue déjà la victoire et la promesse de celle-ci à Apollon, qu'il désigne comme le compagnon de Constantin<sup>750</sup>. Se réjouissant du rétablissement de l'État et de l'autorité du Sénat après la victoire constantinienne, l'orateur de 313 évoque à son tour une inspiration divine de l'empereur victorieux en des termes similaires à ceux de

---

<sup>744</sup> LEHNEN, *Adventus principis*, 1997 ; DUFRAIGNE, *Adventus Augusti, adventus Christi*, 1994 ; MACCORMACK, *Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of "Adventus"*, 1972, pp. 721-752 : 748.

<sup>745</sup> T.D. BARNES, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (MA), 1982, pp. 72-73 et 76-77. À partir de l'année 326, Constantin quitte l'Occident définitivement.

<sup>746</sup> MARCONE, *Pagano e cristiano. Vita e mito di Costantino*, 2002, p. 73 : Eusèbe évoque le chrisme dans la *VC* mais pas dans la *HE* (publiée en 315 et rééditée en 325) ; donc, pour l'auteur, les dires d'Eusèbe sont très improbables ; p. 78 : dans l'épigraphie, Constantin est *liberator* et *restitutor* ; NAUROY, *Constantin au pont Milvius ou la naissance d'un mythe*, 2008, p. 284 : Constantin est un fidèle du culte d'Apollon, peut-être pour marquer ainsi une parenté politique et spirituelle avec Octave-Auguste. Ce dernier avait privilégié ce dieu à partir de son quinquévirat en 17 av. J.C., jusqu'à lui ériger un temple mitoyen de sa propre maison du Palatin : voir A. LOUPIAC, *Virgile, Auguste et Apollon. Mythes et politique à Rome*, Paris, 1999, pp. 27-44 (« Le choix d'Apollon »). Les matériaux utilisés dans la construction de l'arc proviennent d'ailleurs de différents monuments de l'époque de Trajan, Hadrien ou Commode : F. COARELLI, *Guide archéologique de Rome*, Paris, 1994, p. 129 ; R. TURCAN, « Les *Tondi* d'Hadrien sur l'arc de Constantin », *CRAI*, 1991, pp. 53-80 ; WARD-PERKINS, *Re-using the architectural legacy of the past*, 1999, pp. 225-244 ; M.-L. CONFORTO *et al.*, *Adriano e Costantino. Le due fasi dell'arco nella Valle del Colosseo*, Milano, 2001 ; ELSNER, *Imperial Rome and Christian Triumph*, p. 188 : l'arc de Constantin réemploie des morceaux anciens de modèles canoniques.

<sup>747</sup> KOLB, *Herrscheideologie in der Spätantike*, 2001, pp. 63-67.

<sup>748</sup> LENSKI, *Evoking the Pagan Past*, 2008, pp. 204-257, admet en même temps que l'inscription dont parle Eusèbe existait bien.

<sup>749</sup> Cette continuité ne s'est en fait jamais complètement interrompue comme l'a montré C. ROWAN, *Under Divine Auspices. Divine Ideology and the Visualisation of Imperial Power in the Severian Period*, Cambridge, 2013 : l'auteur montre que Septime Sévère a connecté son pouvoir à Liber Pater et Hercule ; Caracalla à Apollon, Aesculapius et Sérapis etc. En dehors d'Élagabal, les Sévères se situent largement dans la continuité augustéenne.

<sup>750</sup> *Pan. Lat.* 7, 21, 4 (310) ; BARNES, *Constantine*, 2011, pp.17-18 ; RODRIGUEZ GERVAIS, *Los suenos de Constantino*, 1990, pp. 143-150 : pour l'auteur, les similitudes entre évocations païennes et chrétiennes sont dues au contexte rhétorique et palatin.

l'inscription gravée sur l'attique de l'arc de Constantin<sup>751</sup>. On pourrait voir dans le singulier de *diuinitas*, dans les panégyriques et sur l'arc, non pas un monothéisme chrétien, mais un hénothéisme solaire<sup>752</sup>. En 313 et en 321, ce sont le courage et l'ardeur divine de Constantin lui-même que célèbrent les orateurs<sup>753</sup>. Rédigé sous le contrôle de l'empereur, le *Panégyrique* de 313 exalte davantage le caractère numineux du prince dans un lien privilégié et insaisissable à un autre numineux, innommable pour cette raison même<sup>754</sup>. L'idéologie impériale aurait donc favorisé la promotion de Constantin à travers une aura divine personnelle et exclusive. La direction qu'a prise l'idéologie impériale n'a pas contenté Eusèbe, qui a pu craindre de voir se fragiliser les avantages concédés aux chrétiens. C'est pourquoi, la réinterprétation qu'il donne de l'*aduentus* de 315 occulte les aspects personnels et individuels de l'exaltation de Constantin<sup>755</sup>. De ce point de vue, c'est une croix inanimée que porte Constantin dans Rome, une croix qui, quoique signifiant l'origine de la victoire, est dépourvue de charge divine et vient rompre brutalement l'établissement d'un lien exclusif entre l'empereur et la divinité. La lecture du livre 10 de l'*HE* permet de confirmer cette interprétation.

Nous savons qu'après 324, l'évêque de Césarée a remanié le texte de l'*HE* qu'il avait composé vers 315<sup>756</sup>. Mais dans le livre 10, adjoint à l'ensemble de l'œuvre après 324, Eusèbe accorde aux évêques une attention particulière. De fait, c'est au cours de l'hiver 312-313 que Constantin concède les premiers privilèges fiscaux à l'Église dans la société romaine (immunités au clergé, exemption des liturgies publiques). Mais ce sont les années 320 qui voient venir les droits de manumission des esclaves dans leurs églises et d'*audientia* pour les

---

<sup>751</sup> *Pan. Lat.* 9, 1, 1 : *res publica restituta* ; 20, 1 : *quibus senatui auctoritatem pristinam reddidisti* ; *Pan. Lat.* 9, 2, 4-5 (313) ; 4, 1 ; 4, 5 ; ODAHL, *Constantine and the Christian Empire*, 2004, p.107: pour l'auteur le lexique est conditionné par l'ambivalence religieuse de l'auditoire.

<sup>752</sup> On retrouve l'emploi singulier de *diuinitas* et celui de *deus* dans le *Panégyrique* de Nazarius, prononcé à Rome en 321 : *Pan. Lat.* 10, 7, 3 (321) : *arbiter deus, diuinitas, diuinum* ; 13, 5 : *illa diuinitas* ; 16, 2 : Constantin a l'assistance « d'un dieu » (*deum*) ; 28, 1 : « un dieu acharné » (*infestior deus*) ; 15, 2 : « Mais les louanges des hommes ont peu de prix quand on a pour soi l'approbation du ciel » : *Sed negleguntur praeconia hominum, ubi quaeruntur iudicia diuina*.

<sup>753</sup> *Pan.Lat.* 9, 10, 3 (313) : *diuina uirtus* ; 22, 1 : « Quelle est donc en toi cette ardeur continuelle ? Quelle divinité animée d'un perpétuel mouvement ? » : *Quisnam iste est tam continuus ardor ? quae diuinitas perpetuo uigens motu ?* Les mêmes termes se lisent dans le discours de Nazarius, *Pan.Lat.* 10, 3, 3 (321) : *diuina uirtus* (« bravoure divine ») ; NAUROY, *Constantin au pont Milvius ou la naissance d'un mythe*, 2008, p. 286 : sur Nazarius ; DESNIER, *La légitimité du prince*, 1997, p. 146 : la grande différence entre le panégyrique de 313 et celui de 312 est que Constantin est d'abord acteur, puis Dieu est arbitre et Constantin acteur.

<sup>754</sup> DESNIER, *La légitimité du prince*, 1997, pp. 136-137 : les Panégyriques de 313 et 321 sont contemporains des événements qu'ils relatent. Ces discours sont commandés et destinés à être lus. Ils doivent donc « refléter la pensée du pouvoir » selon l'auteur.

<sup>755</sup> TURCAN, *Constantin*, 2006, p.161 : le triomphe de Constantin tel que le dessine Eusèbe n'est pas un triomphe martyrial, propre aux périodes de tyrannie, mais l'aboutissement et la fin de celui-ci : la victoire du martyr se poursuit dans le triomphe remporté sur un compétiteur au pouvoir impérial.

<sup>756</sup> T.D. BARNES, « The Constantinian settlement », dans H.W. ATTRIDGE - G. HATA (éds), *Eusebius, Christianity, and Judaism*, Leiden - New York - Köln, 1992, pp. 635-657: 637.

évêques<sup>757</sup>. Aussi Eusèbe adapte t-il son discours au profit d'un épiscopat dont le rôle politique émerge au moment de la rédaction du livre 10. Si au livre 5 l'empereur Marc-Aurèle est sauvé de la défaite par les prières de ses troupes (*HE* 5, 5,1-2 et 5-6), au livre 10, ce sont les évêques que Constantin favorise de ses lettres, honneurs et cadeaux (*HE* 10, 1, 2) ; ce sont encore les évêques qui bénéficient, dit-il, de l'usage du *cursus publicus* (*HE* 10, 5, 23) et des exemptions de charges publiques (*HE* 10, 7)<sup>758</sup> ; et ce sont eux enfin, que Licinius considère comme une menace, persuadé que leurs prières favorisent son adversaire (*HE* 10, 8, 11-16). L'adjonction du livre 10 permet surtout à Eusèbe d'aller plus loin dans l'exaltation du Christ aux dépens de la victoire impériale. Les descriptions qu'il donne des fêtes de dédicace dans chaque ville se lisent comme de véritables *adventus Christi*. En lieu et place du Sénat se trouvent maintenant les assemblées d'évêques (*HE* 10, 3, 1 : ἐπισκόπων ἐπὶ ταῦτὸν συνηλύσεις), en place de l'acclamation du *populus*, les chants et les prières des chrétiens<sup>759</sup>, et en place des 'panégyriques' impériaux, ceux du Christ<sup>760</sup>. Mais il n'est plus fait mention de Constantin. Du reste, Eusèbe réitère l'information selon laquelle l'empereur reconnaît la victoire du Christ au moyen d'inscriptions officielles, comme à Rome aux pieds de sa statue staurophore. Il prend cependant soin de retirer le nom de Constantin et d'y substituer une reconnaissance de la véritable royauté, qui est celle du Christ :

« [Les empereurs reconnaissent le Verbe] et le Christ fils de Dieu, roi souverain de toutes choses, à le proclamer Sauveur sur des inscriptions, inscrivant en caractères

---

<sup>757</sup> *CTh* 16, 2, 4 (Constantin, 3 juillet 321, au peuple) ; *CTh* 1, 27, 1 (Constantin, 23 juin 318 ?) : justice épiscopale ; *Sirm.*1 (333) ; *CTh* 4, 7, 1 (Constantin, 18 avril 321, à Hosius) ; *CJ* 1, 13, 1 (Constantin, 323).

<sup>758</sup> L. GUICHARD, « L'élaboration du statut juridique des clercs et des églises », dans S. CROGIEZ-PETREQUIN - P. JAILLETTE, *Le Code Théodosien. Diversité des approches et nouvelles perspectives*, Rome, 2009, pp. 209-223 : 210 : l'exemption des *munera publica* est établie par les constitutions 16, 2, 1 et 16, 2, 2. Cette constitution date de 313 ; p. 211 : les donatistes contraignent les clercs catholiques à s'acquitter des *munera* (ils ne sont plus nommés aux curies), à collecter les impôts. Mais ces privilèges concernent d'autres corps de métiers (professeurs, médecins, clergé juif, prêtres païens) et cette mesure ne doit donc pas être lue comme une exception ; pp. 212-215 : les constitutions 16, 2, 3 (datée de 320) et 16, 2, 6 (datée de 329) étendent la mesure à tous les territoires dominés par Constantin. Donc les mesures sont limitées mais s'étendent ensuite au point que Constantin interdit aux membres des curies de rejoindre le clergé ; p. 215 : la constitution du 3 juillet 312 (16, 2, 4) accorde aux églises le droit de recevoir des dons par testament. C'est là un « régime de faveur » ; p. 219 : les clercs sont ceux qui se consacrent au service du culte divin, perçu par la loi comme un service public qui justifie les exemptions ; RICHARDSON, *The Romans in Spain*, 1996, p. 286.

<sup>759</sup> *Eus.Caes.*, *HE* 10, 3, 4 : « Ensemble, tous les âges, hommes et femmes, de toute la force de la pensée, l'esprit et l'âme réjoins, glorifiaient Dieu, auteur des biens, par des prières et des actions de grâce » : ὁμοῦ δὲ πᾶν γένος ἡλικίας ἄρρενός τε καὶ θήλειος φύσεως ὅλη διανοίας ἰσχυρὴ δι' εὐχῶν καὶ εὐχαριστίας γεγηθότι νῶ καὶ ψυχῇ τῶν τῶν ἀγαθῶν παραίτιον θεὸν ἐγέραιρον.

<sup>760</sup> *Eus.Caes.*, *HE* 10, 3, 4 : « et chacun des chefs présents prononçait des panégyriques, selon la mesure de son talent pour célébrer la fête » : Ἐκίνει δὲ καὶ λόγους ἅπας τῶν παρόντων ἀρχόντων πανηγυρικούς, ὡς ἐκάστῳ παρῆν δυνάμεως, θειάζων τὴν πανήγυριν. . :

impériaux, pour une impérissable mémoire, ses heureux succès, ses victoires contre les impies, au milieu de la ville qui règne sur les villes de la terre <sup>761</sup>».

À cela Eusèbe ajoute que l'empereur « reconnaît être roi ordinaire né d'entre les hommes » (ἐξ ἀνθρώπων βασιλέα γενόμενον ὁμολογεῖσθαι), par comparaison au Christ-Roi, Fils de Dieu, né d'entre les Hommes. La fracture entre la nature divine du Christ et la condition humaine de l'empereur est maintenant explicitée. Aussi, lorsqu'il ajoute le Livre 10 à sa première édition de l'*HE*, Eusèbe prend-il soin d'expliciter ce qu'il a déjà démontré dans le livre 9 : la victoire de Constantin n'est autre que le triomphe du Christ, acquis par l'intercession des ecclésiastiques qui en assurent le culte <sup>762</sup>. Dès les années 320, Eusèbe émet donc des restrictions à l'exaltation de la personne de Constantin et à une identification ambiguë de sa divinité protectrice. Il en va aussi des intérêts des ecclésiastiques pour qui l'évêque de Césarée joue des coudes alors que, comme le donnent à penser les panégyriques des années 310-320, Constantin est exalté pour son intelligence particulière du divin.

*b) Gestes et aveux de soumission dans les Louanges de Constantin :*

*la croix à Constantinople*

Lorsqu'il prononce le panégyrique des *Tricennalia* de Constantin en 336, Eusèbe met en pratique le modèle chrétien de l'*adventus* impérial. Mais il se substitue à l'empereur dans une *adlocutio* adressée à la cour, au peuple et à une partie de l'armée pour célébrer la louange de celui qu'il appelle le *Logos*, le « grand Roi » (*Laud.* 1, 1) <sup>763</sup>. Les honneurs de la royauté lui

<sup>761</sup> Eus.Caes., *HE* 10, 4, 16 : Χριστόν τε τοῦ θεοῦ παῖδα παμβασιλέα τῶν ὅλων ὁμολογεῖν σωτήρᾳ τε αὐτὸν ἐν στήλαις ἀναγορεύειν, ἀνεξαλείπτωι μνήμηι τὰ κατορθώματα καὶ τὰς κατὰ τῶν ἀσεβῶν αὐτοῦ νίκας μέσηι τῇ βασιλευούσῃ τῶν ἐπὶ γῆς πόλει βασιλικοῖς χαρακτηῖρσι προσεγγράφοντας.

<sup>762</sup> Eus.Caes., *HE* 10, 4, 60 : « Ayant choisi d'abord avant les autres les âmes des empereurs les plus élevés en dignité, le <Verbe> commença par purifier toute la terre de tous les hommes impies et cruels et des tyrans eux-mêmes pervers et ennemis de Dieu par le moyen des princes très aimés de Dieu. » : Αὐτὰς δὴ οὖν πρώτας τὰς τῶν ἀνωτάτω βασιλευόντων ψυχὰς προελόμενος, τῶν μὲν δυσσεβῶν καὶ ὀλεθρίων πάντων αὐτῶν τε τῶν δεινῶν καὶ θεομισῶν τυράννων τὴν οἰκουμένην ἅπασαν δι' αὐτῶν τῶν θεοφιλεστάτων ἐκαθήρατο.

<sup>763</sup> Pour cette raison, la structure du discours s'écarte du *logos basilikos* classique et des canons établis par Ménandre de Laodicée, qu'Eusèbe connaît. En d'autres termes, la forme épouse le fond. En effet, Eusèbe fait silence sur le passé de Constantin, ses qualités physiques et morales, son lieu de naissance, son ascendance et ses victoires récentes Voir : L. TARTAGLIA, « Sul prologo del *De laudibus Constantini* di Eusebio di Cesarea », *Koinonia* 9-1, 1985, pp. 67-75 : 71 : Eusèbe se concentre sur la foi nouvelle de l'empereur (à la manière d'un « manifeste de la philosophie politique de l'empire chrétien » écrivait W. SESTON, « Constantine as a bishop », *JRS* 37, 1947, p. 129) ; on y trouve des éléments de rhétorique classique, cependant. Eusèbe trouve un pont avec la culture des païens. Selon l'auteur, cette rencontre des deux cultures est le plus grand legs du IV<sup>e</sup> siècle.

sont adressés cependant devant le prince à qui il prête, dans le même temps, un sentiment d'humilité<sup>764</sup>.

Devant l'empereur et son *comitatus*, Eusèbe reprend les termes de sa description de l'*aduentus* de 315 :

« Ensuite, s'acquittant avec de généreux sentiments de son vœu de reconnaissance envers l'auteur de la victoire, il annonçait à tous les hommes, à haute voix et sur des stèles, le signe qui lui avait donné la victoire, en dressant au milieu de la ville royale ce grand trophée contre les ennemis - pour parler clair, ce signe impérissable et salubre qui est la sauvegarde de l'Empire romain et du royaume universel<sup>765</sup> ».

Eusèbe expose à nouveau les dissymétries établies dans l'*HE*, mais dans un contexte officiel et palatin. Il n'est plus à démontrer que, dans la théologie politique eusébiennne, le Père donne autorité au *Logos* qui transmet au prince le pouvoir sur les Hommes<sup>766</sup>. Cette hiérarchie s'illustre ici par l'effacement de la figure impériale derrière l'exaltation de la croix, exprimée dans l'ensemble du discours au moyen d'images de verticalité.

Dès les premiers paragraphes de l'éloge, Eusèbe lève le voile sur ses objectifs (*Laud.* 1, 1) : rendre au Christ l'« éclat », la « lumière » (φῶς) et les « scintillements de ses rayons » (ἀπαστράπτων), peut-être attribués à *Sol* et à Constantin lui-même à travers les manifestations du culte impérial. Pour Eusèbe, le roi « le plus haut, le plus élevé » (τὸν ὑπέρτατον, τὸν ὑπερμεγέθη) n'est pas sur la terre, qui est « l'escabeau de ses pieds », mais dans les « voûtes célestes » (οὗ θρόνοι μὲν τῆς βασιλείας ἀψίδες οὐράνιοι, γῆ δ' ὑποπόδιον αὐτοῦ τῶν ποδῶν)<sup>767</sup>. C'est bien l'ascension du Christ que célèbre ici Eusèbe, autrement dit sa sortie de

<sup>764</sup> J.M. ROBERTSON, *Christ as Mediator. A Study of the Theologies of Eusebius of Caesarea, Marcellus of Ancyra and Athanasius of Alexandria*, Oxford 2007, pp. 37-96 ; N.H. BAYNES, « Eusebius and the Christian Empire », *Byzantine Studies and other Essays*, London, 1955, pp.168-172, a relevé les influences philosophiques d'Eusèbe dans la définition du *Logos* : Diotogène, Sthénidas de Locres, Echphante, mais aussi Philon et Plutarque, Justin, Clément d'Alexandrie et Origène. Les concepts centraux sont ceux de *Logos* et *mimēsis* (le roi participe au *Logos* divin par imitation) ; E. GOODENOUGH, *The Political Philosophy of Hellenistic Kingship*, 1, New Haven, 1929, pp. 55-102 : pour Diotogène, le roi est un imitateur de la divinité et un parfait citoyen ; pour Sthénidas, il doit être un homme sage et un imitateur du premier dieu.

<sup>765</sup> Eus. Caes. *Triak.* 9, 8 : εἴτ' εὐγνώμονι λογισμῶ χαριστήριον ἀποδιδούς εὐχὴν τῷ τῆς νίκης αἰτίῳ φωνῆ μεγάλης καὶ στήλαις ἄπασιν ἀνθρώποις τὸ νικοποιὸν ἀνεκέρυττον σημεῖον, μέση τῇ βασιλευούσῃ πόλει μέγα τρόπαιον τουτὶ κατὰ πάντων πολεμίων ἐγείρας, διαρρηθὴν τε ἀνεξά- λειπτον σωτήριον τουτὶ σημεῖον.

<sup>766</sup> MARAVAL, *Un portrait idéal de l'empereur chrétien*, 2008, pp. 35-43 : 38-39 : la monarchie terrestre doit être une projection de la monarchie céleste ; en conséquence, il ne doit y avoir qu'un seul empereur ; lui et l'empire doivent être nécessairement chrétiens et répandre la foi ; FARINA, *L'Impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Caesarea*, 1966, pp. 107-127, a montré que, dans la pensée d'Eusèbe, le souverain idéal est l'image et l'imitation du *Logos*, thématique de l'εἰκὼν-μίμησις ; BAYNES, *Eusebius and the Christian Empire*, 1934, pp.13-18, pointe les parallélismes entre le *Discours des Tricennales* et la philosophie hellénistique : Dieu est la source du pouvoir impérial, le *Logos* est imité (μίμησις) par l'empereur.

<sup>767</sup> Dans le sillage de la tradition scripturaire, le monde terrestre est « l'escabeau des pieds » du *Logos* dont le trône est assimilé à celui du roi Salomon ; le Christ, assis à la droite de Dieu, partage avec lui la majesté et la puissance divine parce qu'il a souffert sur la croix (*Mt* 26, 64 ; *Mc* 16, 19 ; *1Pierre* 3, 22 ; *Hb* 9, 24 ; 12, 2).

la condition humaine pour le domaine céleste. L'évêque de Césarée rappelle expressément cette fracture entre la condition humaine et la condition céleste devant des auditeurs de l'entourage palatin de Constantinople, disposés à l'écoute d'un éloge traditionnel sur les qualités suprahumaines de l'empereur. Par symétrie, c'est d'en haut que Constantin reçoit le pouvoir (*Laud. Const.*, 2, 1), d'en haut qu'il obtient les trophées de la victoire et c'est par imitation de la puissance du grand Roi qu'il domine le monde terrestre (*Laud. Const.*, 2, 3 : τροπαίοις/ δυνάμεις)<sup>768</sup>. Couronné d'en haut, Constantin regarde vers le haut (*Laud. Const.* 3, 5 : ἄνω βλέπων). Eusèbe rend par le discours ce que montrent la tête géante de Constantin des Musées Capitolins, ses bustes figurant dans le monnayage des années 327-335 (fig. 42-44).



Fig. 42. *RIC VII*, Thessalonique, 163 v - Constantin (327)<sup>769</sup>



Fig. 43. *RIC VII*, Nicomédie, 151 - Constantin (328-329)<sup>770</sup>



Fig. 44. *RIC VII*, Siscia, 229 - Constantin (334)<sup>771</sup>

Mais l'imagerie impériale n'identifie pas nettement la divinité aux victoires qui sont célébrées, sinon la Victoire elle-même en tant qu'allégorie et la croix en est absente. Qui plus est, sur la monnaie, le regard de Constantin peut aussi bien représenter la force virile et numineuse de l'empereur<sup>772</sup>. L'analyse des revers et légendes monétaires le confirme, c'est la

Ainsi en : 2Ch 9, 18 ; Ps. 110, 1 ; Mc 12, 36 ; Mt 22, 44, Lc 20, 43 ; ICo 15, 25 ; 16, 25 ; Hb 1, 13 ; 10, 13 ; Ac 2, 35.

<sup>768</sup> En effet, comme l'a noté Ph. Nemo (1988), la structure monarchique du pouvoir d'État est légitimée par référence à la structure monarchique du cosmos lui-même ; PH. NEMO, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen-Âge*, Paris, 1998, pp. 428-429, voit cependant dans le discours d'Eusèbe une philosophie du « dominat » et le fondement du « césaropapisme », ce que la présente étude n'admet pas ; S.N. EISENSTADT, « The Axial Age. The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics », *European Journal of Sociology* 23, 1982, p. 296, montre que le monde supérieur est structuré en un symbolisme dans lequel il reflète le monde terrestre.

<sup>769</sup> AV, Multiple de 1 1/2 *Solidus* ; Avers : Tête diadémée à droite avec trois bandes de perles, les yeux levés vers le ciel ; Revers : GLORIA CONSTANTINI AVG, Constantin debout à droite, portant la lance dans la main droite, un trophée sur l'épaule gauche, deux captifs à genoux à ses pieds, SMTS en ex.

<sup>770</sup> Médaille C 240 1-1/2 ; Avers : tête diadémée à droite ; Revers : GLORIA CONSTANTINI AVG, Constantin debout à gauche, portant la lance et un globe nicéphore ; de l'autre côté, deux captifs agenouillés faces opposées, S/SMN en ex.

<sup>771</sup> AR, Siliqua, 3.15g./19mm ; Avers : tête diadémée (de rosette) à droite ; Revers : CONSTAN-TINVS AVG, Victoire avançant à gauche avec couronne et palme, SIS en ex.

<sup>772</sup> Il est désigné par ailleurs dans les sources littéraires comme celui d'un lion : Kedren. *Syn. Hist.* 472-473, PG 121, 515-516 ; T. BUQUET, « Les panthères de Timothée de Gaza dans l'encyclopédie zoologique de Constantin VII », *Rursus* [En ligne] 7 | 2012, mis en ligne le 25 avril 2012, consulté le 26 décembre 2014. URL : <http://rursus.revues.org/971> ; DOI : 10.4000/rursus.971, p. 9 ; B. LANÇON, *Peau, poil et Histoire: les problèmes dermatologiques de l'empereur Constantin et leurs implications historiques*, Paris, 2009, pp. 29-33.

gloire de Constantin qui est exaltée (GLORIA CONSTANTINI AVG). L'empereur s'y trouve représenté seul, en pied, dans une position topique de domination sur le barbare, mais la croix n'y figure pas non plus. Il est donc de l'intérêt d'Eusèbe de relier la domination impériale à une cause divine, dans une dimension chrétienne que l'imagerie impériale véhicule insuffisamment. Mais les fractures que pointe Eusèbe ne concernent pas seulement celles du roi et du « grand Roi ». Elles intéressent aussi, pour un auditoire païen, l'identité même de la divinité.

Il convient à cet égard de rappeler qu'Eusèbe prononce son eulogie à Constantinople, la ville éponyme de Constantin, qui est loin d'être une capitale chrétienne dans les années 330, ainsi que l'a montré G. Dagron (1974)<sup>773</sup>. Eusèbe pourrait chercher à rallier à la reconnaissance du « grand Roi » l'auditoire païen de la seconde Rome, où les cultes de la déesse Rhéa protectrice de la cité, d'Artémis, d'Héraklès, de Zeus Apsasios, de Pluton, de Sérapis et d'Apollon sont attestés et où ils étaient vraisemblablement encouragés par l'empereur<sup>774</sup>. En outre, à en croire une indication donnée par Philostorge, les habitants de Constantinople auraient voué un culte idolâtre à une statue de Constantin, représenté sous des traits solaires au sommet d'une colonne de porphyre dressée sur son forum, c'est-à-dire à l'endroit même où Eusèbe prononce son discours en 336 (fig. 45)<sup>775</sup>. Cette colonne semble bien avoir été érigée entre 328 et 330 (*Chron.Pasch.* 1, 528), mais Eusèbe n'en dit rien<sup>776</sup>.



Fig. 45. Colonne de Constantin, Constantin en *Sol Inuictus*, Constantinople (J. Bardill, 2012)<sup>777</sup>.



Fig. 46. Le Christ en *Sol Invictus*, détail de la mosaïque des *Julii*, Rome (fin III<sup>e</sup>s).

<sup>773</sup> DAGRON, *Naissance d'une Capitale, Constantinople*, 1974, pp. 20-50.

<sup>774</sup> Zos., *HN* 2, 31, 2 ; Ps.Codin., *Patria*, éd. I. BEKKER, CSHB, Bonn, 1843, p. 6 ; *Chron.Pasch.*, éd. L. DINDORF, CSHB 11, Bonn, 1832, p. 495 ; Hesych. Mil., 15 ; 16 ; 14 ; 37 ; Dion.Byz., 14 ; 19 et 75.

<sup>775</sup> Philost., *HE* 2, 17 ; Malal., *Chron.* 13, 320 ; Proc., *BG* 1, 15, 11-14 ; HA, Élagabale 24, 7.

<sup>776</sup> BARNES, *Constantine. Dynasty, Religion and Power*, 2011, pp. 24-25, pense que si Eusèbe ne mentionne pas cette statue, ce n'est pas parce que Constantin y est représenté en Hélios ou qu'il ne peut lui donner un sens chrétien, mais parce que l'empereur y est représenté de façon traditionnelle.

<sup>777</sup> J. BARDILL, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge - New York, 2012.



À supposer que l'affirmation de Philostorge soit exacte, il n'est pas à exclure qu'Eusèbe expose explicitement la fracture entre l'humain et le divin afin de parer au risque d'une divinisation de l'empereur<sup>778</sup>. Cela expliquerait que la « lumière » (φῶς), attribut solaire conféré à *Sol* (ou Apollon-Hélios) et à Constantin par la couronne radiée, soit restituée au *Logos*. De fait, la lumière est mentionnée douze fois dans les *Louanges* après le premier paragraphe (*Laud.* 1, 1)<sup>779</sup>. Pour Eusèbe, le rééquilibrage est facilité par le fait que les chrétiens qualifient fréquemment le Christ de lumière (*Jn* 12, 35 ; *Rm* 13, 12 ; *Éph* 5, 8 ; *1Jn* 1, 5 ; *1Tim* 6, 16 ; *Jc* 1, 17), y compris dans les représentations iconographiques (fig. 46). L'orateur rompt ainsi toute assimilation entre Constantin et le Christ et entre le Christ et les divinités solaires, Apollon et *Sol Inuictus*<sup>780</sup>. I. Tantillo (1993) a relevé un cas extra-constantinopolitain d'assimilation entre Constantin et Hélios dans le culte impérial de la cité de Termessos, en Pisidie : le *démos* de la cité y a dédié à l'empereur une statue équestre et l'inscription qui l'accompagne qualifie l'empereur de « Hélios Pantéoptês » (« Soleil qui voit tout »)<sup>781</sup>. L'étude de l'inscription permet d'avancer qu'elle a connu un « *aggiornamento* », autrement dit qu'une première dédicace à Hélios Pantéoptês, un siècle et demi auparavant, a été transformée en inscription dédiée à Constantin, sans doute entre 324 et 337. Le *démos* de Termessos aurait donc décidé de changer le nom du dédicataire de la statue d'Hélios qui avait été élevée<sup>782</sup>. Ce cas concret explique l'intervention d'Eusèbe en faveur d'une nouvelle distribution des attributs solaires au *Logos*. Ce faisant, il incite l'empereur et

---

<sup>778</sup> BOWERSOCK, *The imperial cult : perceptions and persistence*, 2000 [1982], pp. 43-56 : 54-56, montre que les païens ont été influencés par la perception chrétienne du culte impérial. Il donne l'exemple de Libanios priant pour que les dieux donnent le succès à Julien (*Or.* 18, 304) ; p. 55 : parallèlement, Constantin a fait l'objet d'un culte après sa mort, mais de forme traditionnelle, à travers son image. L'auteur donne pour exemple la statue de porphyre de Constantin à Constantinople ; BARNES, *Constantine. Dynasty, Religion and Power*, 2011, pp. 22-23 : le culte impérial sous ses formes traditionnelles semble avoir persisté au moins jusque l'époque vandale en Afrique.

<sup>779</sup> Par exemple, Eusèbe évoque la loi de 321 qui fait du dimanche un jour chômé (*Laud.*, 9, 10 : *CTh* 2, 8, 1) « Oui, certes il déclarait considérer un jour comme approprié pour la prière, le jour éminent en vérité, celui qui est de fait le premier, seigneurial et salutaire, appelé en outre celui de la lumière et de la vie, de l'immortalité et de tout bien. » : ναὶ μὴν καὶ ἡμέραν εὐχῶν ἡγεῖσθαι κατάλληλον τὴν κυρίαν ἀληθῶς καὶ πρώτην ὄντως κυριακὴν τε καὶ σωτήριον, τὴν δὴ καὶ φωτὸς καὶ ζωῆς, ἀθανασίας τε καὶ ἀγαθοῦ παντὸς ἐπώνυμον.

<sup>780</sup> Selon G. Fowden (1991), les assimilations Constantin-Christ et Constantin-Apollon ont pu circuler comme des « jokes » dans les milieux littéraires, voire populaires de Constantinople. Ils reflètent une polysémie de l'image de Constantin : G. FOWDEN, « Constantine's Porphyry column : the earliest literary allusion », *JRS* 81, 1991, pp. 119-131 : 130-131 : la satire de Constantin cryptée dans la *Vie d'Élagabale* de l'*Histoire Auguste* participerait selon lui de ces « jokes ».

<sup>781</sup> I. TANTILLO, « Costantino e Hélios Pantéoptês : la statua equestre di Termessos », *Epigraphica*, 1993, pp. 159-184 ; N. BAYNES, *Constantine the Great and the Christian Church*, London, 1929, p. 101, a eu l'intuition d'un lien avec le concept chrétien de *Logos Pantéoptês* (« *Logos* qui voit tout ») et non avec un culte solaire païen rémanent. I. Tantillo rappelle que c'est une appellation assez commune en Asie Mineure, qui évoque le caractère cosmocratique de la domination impériale, qui est ravivée par le christianisme.

<sup>782</sup> TANTILLO, *Costantino e Hélios Pantéoptês*, 1993, pp. 169-177.

son entourage palatin à une reconnaissance de la véritable divinité et à l'abandon du culte impérial.

Eusèbe l'énonce clairement, le *Logos* est seul associé à la divinité du Père (*Laud.* 4, 2). De ce fait, les *Louanges de Constantin* s'adressent à un empereur auditeur et spectateur de sa propre humiliation. L'équilibre des pouvoirs et les hiérarchies s'en trouvent remodelé, le culte impérial délégitimé. Conformément à sa description de l'*adventus* romain de 315, Eusèbe admet que Constantin est roi (*βασιλεὺς*), mais qu'il ne saurait se réjouir des choses corruptibles qui accompagnent sa fonction. De ses prières, le bon roi désire le royaume incorruptible et immatériel de Dieu (*Laud.* 5, 5 : τὴν ἄφθαρτον καὶ ἀσώματον τοῦ θεοῦ βασιλείαν ποθεῖ). Eusèbe dresse contre l'or, la pourpre et le diadème, la seule image vivifiante de la croix qui a la puissance de délivrer de la mort (*Laud.* 5, 6-7 ; 8, 1). Il s'en prend cette fois au cérémonial palatin de l'*adoratio purpurae* et au port du diadème rigide que Constantin a introduit après 324 (fig. 47)<sup>783</sup>.



Fig. 47. RIC VII, Arles, 381  
- Constantin (334)<sup>784</sup>.

Détail de l'avvers.

Pour Eusèbe, l'adoration est l'exclusivité de la divinité et le prince ne saurait être *diuus*<sup>785</sup>. La croix est donc un trophée éternel de victoire sur les mortels, divinisés à tort par

<sup>783</sup> N. LENSKI, « Constantine and the Tychè of Constantinople », dans J. WIENAND (éd.), *Contested Monarchy: Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*, Oxford, 2015, pp. 330-354 : 346 : les sources numismatiques et textuelles nous autorisent à dater le diadème de perles de 326. Malalas relie l'introduction du nouveau diadème à la fondation de Constantinople ; J. WIENAND, « The Empire's Golden Shade : Icons of Sovereignty in an Age of Transition », dans J.W. (éd.), *Contested Monarchy*, 2015, pp. 423-454 : 448 : dans l'histoire de Rome, le diadème réapparaît après une métamorphose fondamentale du système politique romain comme symbole de pouvoir. C'est d'abord en tant que symbole de l'Augustat que Constantin se coiffe du diadème, et pas avant le 25 juillet 325, pour ses *Decennalia* ; ELSNER, *Perspectives in Art*, 2007, pp. 255-277 : 262 : le diadème entre aussi dans le cadre de nouvelles représentations iconographiques de Constantin célébrant sa « majesty » et sa « royal Grandeur » ; A.M. STOUT, « Jewelry as a symbol of Status in the Roman Empire », dans J.L. SEBESTA - L. BONFANTE (éds.), *The World of Roman Costume*, Madison, 2001, pp. 87-88 : la couronne radiée était préférée dans les représentations du diadème constantinien. Il l'a peut-être porté pour la première fois lors de ses Décennales après la victoire sur Licinius. C'est là que le diadème de perles apparaît dans l'iconographie monétaire, en particulier celui qui comporte un cabochon de pierreries.

<sup>784</sup> AE 3 ; Avers : CONSTANTI-NVS MAX AVG, buste à droite, drapé et cuirassé, diadème de rosette ; Revers : GLOR-IA EXERC-ITVS, deux soldats debout, portant tous deux un étendard, *Chi-Rhô* entre les deux étendards ; PCONST en ex.

les Hommes. De fait, Constantin n'a pas négligé son rôle dans les cultes traditionnels et n'a pas quitté la fonction de *pontifex maximus*<sup>786</sup>. Qui plus est, par un rescrit datant de 333/335, il a autorisé les habitants de la cité Hispellum à ériger un temple en son honneur et à celui de sa famille<sup>787</sup>. Même christianisé, le culte impérial ne nécessitait pas de voir s'effacer les pratiques traditionnelles qui lui étaient attachées et qui exaltaient le numineux personnel et familial de l'empereur. Cette hypothèse est vraisemblable, puisque nous connaissons un médaillon représentant les portraits de Constantin, Hélène, Constantin II, Constance II et peut-être Constantia, l'ensemble étant surmonté du chrisme (fig. 48)<sup>788</sup> :



Fig. 48. Médaillon constantinien, Nantes, Musée Thomas Dobrée (ap. 326 ?).

Ce médaillon est traditionnellement daté de 317, mais il est permis d'opter pour une datation plus tardive puisque la figure féminine est diadémée et nous savons que les deux *Augustae* constantiniennes, Fausta et Hélène, reçurent le diadème après 324<sup>789</sup>. Il est donc permis d'avancer une date postérieure à 326, c'est-à-dire après la mort de Fausta et de Crispus, vraisemblablement écartés de cette représentation. Il semble bien que l'exaltation de

<sup>785</sup> BOWERSOCK, *From Emperor to Bishops*, 1986, pp. 298-307: 300 : Valentinien I<sup>er</sup> fut selon lui le dernier *diuus* et la disparition du culte impérial sous Gratien, et Théodose coïncide avec l'émergence de l'Église en tant qu'institution séculière puissante.

<sup>786</sup> BOWERSOCK, *From Emperor to Bishops*, 1986, p. 299 : ni Constantin ni ses successeurs n'ont eu le désir d'abandonner le culte impérial, car c'était la plus riche source de soutien populaire.

<sup>787</sup> Rescrit d'HisPELLUM (333/335) : *CIL XI*, 5265 = *ILS*, 705. Texte, traduction et commentaire par J. GASCOU, « Le rescrit d'HisPELLUM », *MEFRA* 79, 1967, pp. 609-659 ; voir D. SLOOTJES, « Zwischen Toleranz und Dominanz: römische Kaiser und Untertanen und ihre Rolle in den traditionellen Kulturen im vierten Jahrhundert », dans A. FELBERT- B.J. GROEN (éds), *Toleranz und Religionsfreiheit 311-2011*, Hildesheim, 2012, pp. 41-56 : 46-47.

<sup>788</sup> J. LAFAURIE, « Médaillon constantinien », *RN*, 1955, pp. 227-250, est l'unique commentateur de ce médaillon trouvé en 1922 dans les dragages de la Loire. Il s'agit d'un disque de cuivre de 58 mm de diamètre qui se fixait sur une courroie, un baudrier ou une étoffe.

<sup>789</sup> *Eus.Caes.*, *VC* 3, 47. Ce médaillon représenterait donc Constantin, Hélène, ainsi que les trois fils encore enfants de Constantin et Fausta : Constantin le jeune, Constance et Constant. Les monnaies à l'effigie d'Hélène la représentent portant le diadème ou un large bandeau de laine : J. MAURICE, « Portraits d'impératrices de l'époque constantinienne », *Numismatic Chronicle* 14, 1914, pp. 1-16 ; ALFÖLDI, *Helena nobilissima femina*, 1959-1960, p.79.

la famille impériale se soit exprimée dans certains cas par des représentations iconographiques chrétiennes, bien qu'il ne s'agisse pas là d'un phénomène régulier et universel. Le cas des frappes monétaires d'Arles le démontre (fig. 49-50) : s'y trouvent représentés par exemple Constantin en Auguste et Delmatius son neveu et César, accompagnés du *labarum*.



Fig. 49. *RIC VII*, Arles, 394 - Constantin (v. 335/337)<sup>790</sup>.



Fig. 50. *RIC VII*, Arles, 398 - Delmatius (v. 335/337)<sup>791</sup>.

Au cours du principat constantinien, Arles est devenue le lieu d'un patronage impérial particulier. La cité abrite un concile en 314, reçoit des thermes et prend le surnom de *Constantina* en 328. Or, ce sont les ateliers arlésiens qui ont eu le plus recours aux signes chrétiens sur les monnaies pendant la période constantinienne, en raison de relations privilégiées avec la dynastie, comme l'a montré C.M. Odahl (2008)<sup>792</sup>. Il existe donc des cas objectifs, localisés et sporadiques, d'une exaltation conjuguée de Constantin et de la croix. Les préoccupations d'Eusèbe sont donc fondées sur des cas concrets, qui expliquent en outre qu'il n'associe pas la croix à l'ascendance ou à la descendance de Constantin, pourtant activement impliquées dans les victoires militaires<sup>793</sup>.

<sup>790</sup> Æ3, Avers : CONSTANTI-NVS MAX AVG, Buste à droite, drapé et cuirassé, diadème de rosette ; Revers: GLORIA EXERC-ITVS, deux soldats portant la lance et le bouclier, étendard entre les deux avec une bannière au *Chi-Rhô* ; SCONST in ex.

<sup>791</sup> Æ4, Avers : FL DELMA-TIVS NOB C, Buste à droite drapé, lauré et cuirassé; Revers : GLORIA EXERCITVS, deux soldats debout se faisant face, portant la lance et le bouclier, un étendard entre eux, *Chi-Rhô* sur la bannière, SCONST en exergue.

<sup>792</sup> C.M. ODAHL, « Constantinian Arles and its Christian Minters », *New England Classical Journal* 35-1, 2008, pp. 3-20 ; POHLSANDER, *The Emperor Constantine*, 1996, p. 31 : dans l'affaire donatiste, Constantin aurait appelé Hosius de Cordoue comme conseiller dès 312, ainsi que trois arbitres épiscopaux : Reticus d'Autun, Maternus de Cologne et Marinus d'Arles.

<sup>793</sup> MARAVAL, *Les fils de Constantin*, Paris, 2013, pp. 14-15 : Crispus et Constantin II sont nommés Césars le 1<sup>er</sup> mars 317, Constance le 8 novembre 324 et Constant le 25 décembre 333 ; pp.15-16 : Crispus aurait remporté des victoires contre les Alamans et les Francs en 319-320, puis contre les Francs en 321 et en 323 ; enfin contre Licinius avec Constantin en 324 ; pp. 20-21 : Constantin II est crédité d'une campagne contre les Alamans en 328-329, en 331 contre les Francs et les Alamans et en 332 contre les Sarmates et les Goths ; pp. 21-22 : Constance a accompagné Constantin durant diverses campagnes entre 328 et 334, apparemment en tant qu' « observateur » ; enfin le nom de Constant n'est pas retenu pour des faits d'armes particuliers.

Enfin, Constantinople est une capitale impériale ; mais curieusement, l'évêque de Césarée demeure silencieux sur ce point, alors qu'il mentionne les constructions d'églises sur les lieux saints de Palestine<sup>794</sup>. Dans le *Discours des Tricennales*, cette omission pourrait être délibérée, pour compenser le déficit de monuments chrétiens dans la ville qui porte le nom de l'empereur, alors qu'un an avant, à Jérusalem, le *Martyrium* bâti recevait sa dédicace<sup>795</sup>. C'est peut-être aussi, pour Eusèbe, le moyen d'ajouter une nouvelle restriction au pouvoir impérial, celle de l'étendue géographique de sa domination. Il faut considérer que le contexte des années 330 a sans doute motivé les stratégies discursives d'Eusèbe. Après la victoire sur Licinius et la fondation de Constantinople, plusieurs ateliers monétaires ont émis des séries de bronzes au *Chi-Rhô* et au christogramme, pour manifester l'allégeance des cités à la dynastie constantinienne<sup>796</sup>. Au moment où Eusèbe compose son panégyrique, la numismatique montre sur de rares revers l'allégorie de Constantinople avec le chrisme et celle de la Victoire (fig. 51).



Fig. 51. RIC VII Arles, 386 – Constantinopolis (v. 334 - 336)<sup>797</sup>

Eusèbe n'en dit rien, ne mentionne pas les hauts faits d'armes, ni les lieux des conflits, ni la fondation de Constantinople. Il insiste sur l'omniprésence de la croix sans la circonscrire à un espace donné. De ce point de vue, il procède à un déplacement ou à une dissolution des centres de pouvoirs. Ceux-ci ne seraient pas liés selon lui, à la présence de l'empereur, ni

<sup>794</sup> Pourtant, la localisation des faits et du pouvoir est loin d'être une notion aléatoire pour Eusèbe : R.L. WILKEN, « Eusebius and the Christian Holy Land », dans ATTRIDGE - HATA, *Eusebius, Christianity, and Judaism*, 1992, p. 754 : Eusèbe a écrit assez tôt un *Onomastikon* des lieux de l'Histoire sainte des Hébreux, avec une carte de la Judée, un plan de Jérusalem et du Temple. C'est plus qu'un dictionnaire ou un guide. WILKEN, *Eusebius and the Christian Holy Land*, 1992, pp. 736-760 : 745, le voit dans la tradition chrétienne (Justin, Théophile, Origène) : Dieu n'est pas attaché à un lieu (*topos*) ; il est invisible.

<sup>795</sup> Sur la datation précise de la dédicace : A. BAUMSTARK - B. BOTTE, *Comparative Liturgy*, London, 1958, p. 183, ont les premiers rapproché le choix du 13 septembre au *dies natalis* de Jupiter Capitolin, sachant que Licinius s'était placé sous la protection de Jupiter et que la basilique fut érigée à l'emplacement d'un ancien temple d'Aphrodite, que Hier., *Ep.* 58, 3, dit avoir été de Jupiter ; M.A. FRASER, « Constantine and the *Encaenia* », *SP* 33, 1997, pp. 25-28 : 25 : l'inauguration, retenue sous le nom d'*Encaenia*, se tient le 13 septembre selon l'auteur (le 17 pour le *Chronicon Paschale*, possible confusion avec le 17 Thout, anniversaire copte de l'invention de la Croix).

<sup>796</sup> Pour exemple : ODAHL, *Christian Minters at Constantinian Arles*, 2007, pp. 119-135 : 127-129.

<sup>797</sup> Æ 3, 1.95 g. /17 mm ; Avers : buste de Constantinople à gauche, casquée et laurée ; Revers : CONSTANTINOPLI, Victoire debout à gauche sur la proue d'une galère portant une lance et un bouclier, *Chi-Rhô* dans le champ à gauche, SCONST en ex.

même à celle de l'administration, mais à celle du signe (*Laud.* 9, 12 : τὸ σημεῖον), admirable dans les lieux de culte. Eusèbe précise à cet égard que les victoires du trophée salutaire (*Laud.* 9, 14 : τὸ σωτήριον τρόπαιον), aboutissent à l'élévation des églises, désignées comme la croix par le vocable τρόπαιον. Il n'est pas à exclure, comme l'a souligné R. Grigg (1977), que les basiliques constantiniennes aient été décorées ou surmontées de signes de croix, ce qui expliquerait ces homonymies<sup>798</sup>. Eusèbe pourrait aussi bien mélanger les termes pour sacrifier les lieux de cultes, puisqu'on lui connaît l'usage du terme τρόπαιον pour désigner un tombeau ou un monument commémoratif<sup>799</sup>. Du reste, il fait le même usage du vocable σημεῖον. Cette combinaison synonymique entre le τρόπαιον et le σημεῖον, pour désigner la puissance divine et les églises, matérialise la puissance du Christ dans l'espace vécu. Qui plus est, alors qu'il est à Constantinople, Eusèbe mentionne les constructions de Jérusalem, qu'il met en concurrence avec Constantinople<sup>800</sup>. La dévolution des richesses impériales aux monuments chrétiens de Palestine apparaît dans son discours comme une sorte de transfert de l'autorité impériale vers les lieux saints (*Laud.* 9, 16-18). Eusèbe ne dit rien de Constantinople, mais évoque plutôt « le lieu du témoignage salutaire » (τὸ σωτήριον μαρτύριον οἴκον), c'est-à-dire de Jérusalem, où les dons consentis par le prince surpassent tous les autres. Parmi ceux-ci, il mentionne des ornements en faveur des « trophées de la victoire sur la mort du grand Sauveur » (τοῦ μεγάλου σωτήρος τὰ κατὰ τοῦ θανάτου τρόπαια). On pourrait y voir une allusion au *Martyrium* dont la gestion de la construction a été confiée à l'évêque Macaire de Jérusalem sur le lieu de ladite découverte de la relique de la croix à la fin des années 320, puis la dédicace en 335<sup>801</sup>. Toutefois cette allusion, s'il en est, ne dit pas qu'Hélène (248/250-328/330), la mère de Constantin, est à l'origine de travaux d'excavation et de la mise à jour du bois de la croix, alors qu'on en trouve mention dans des

---

<sup>798</sup> R. GRIGG, « Constantine the Great and the cult without images », *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 8, 1977, pp. 1-32 : 4-5 ; dans cet article, l'auteur réfute les données du *Liber Pontificalis* (éd. L. DUCHESNE, 1, 172 ; 1, 174 ; 1, 176) selon lesquelles Constantin aurait introduit des statues du Christ et des apôtres dans les églises. Il s'appuie sur le texte de la VC dans lequel les références aux images sont nombreuses et les descriptions des sanctuaires précises. L'auteur rejoint donc J. CROQUISON, « L'iconographie chrétienne à Rome d'après le 'Liber Pontificalis' », *Byzantion* 34, 1964, p.540, qui date lesdites statues du Christ et des apôtres du début du V<sup>e</sup> siècle, et s'oppose à T. SMITH, « The Lateran *Fastigium* : A gift of Constantine the Great », *RAC* 46, 1970, pp.149-165, qui datait d'abord le groupe de statues du début du IV<sup>e</sup> siècle avant de réviser son jugement quelques années plus tard : « The development of the Altar Canopy in Rome », *RAC* 50, 1974, pp. 379-414 .

<sup>799</sup> C'est ainsi que Gaïus désigne le lieu de repos de Pierre et Paul à Rome (*HE* 2, 25, 5) ; J. LASSUS, « L'empereur Constantin, Eusèbe et les lieux sacrés », *RHR* 171, 1967, pp. 135-144 : 137.

<sup>800</sup> Sur l'attitude d'Eusèbe face à Jérusalem, voir P.W.L. WALKER, *Holy city, Holy Places ? Christian attitudes to Jerusalem and the holy Land in the Fourth century*, Oxford, 1990, pp. 347-401.

<sup>801</sup> Plusieurs témoignages, dès le milieu du IV<sup>e</sup> siècle attestent l'existence d'un culte de la relique de la croix, à Jérusalem et ailleurs dans l'Empire romain, sans toutefois mentionner le rôle d'Hélène : Cyrill.Hier., *Cat.Bapt* 4, 10 ; *CIL* VIII, 9255, 20600 ; Joh.Chrys., *Hom.* 85 ; Hier., *Ep.* 46, 13 ; Égérie, *Itin.* 24-49 ; W.H.C. FREND, *The Rise of Christianity*, Philadelphia, 1984, p. 527, affirme que Constantin était présent à l'inauguration de 335, mais aucune source ne vient attester sa présence ni son absence.

textes postérieurs<sup>802</sup>. Pour cette raison, la majorité des chercheurs admet aujourd'hui qu'Eusèbe est resté délibérément silencieux sur le rôle de l'impératrice dans ladite invention de la relique de la croix<sup>803</sup>. Si l'on retient cette hypothèse, une nouvelle conjecture peut être avancée pour l'expliquer. Nous savons maintenant que l'évêque de Césarée hésite à sceller un lien permanent entre l'empereur et la croix dans son acception prodigieuse. Il se pourrait qu'il fasse silence sur la découverte de la croix pour défaire une alliance possible entre le pouvoir impérial et l'espace sacré de Jérusalem. Ce silence corrobore l'hypothèse selon laquelle Eusèbe déplace les centres de pouvoir et l'espace sacré, faisant de Jérusalem la cité du « Grand Roi », alors que Constantinople fait défaut à la mémoire chrétienne. Tout bien considéré, Eusèbe prévient deux dérives possibles de la propagande impériale : l'exaltation d'un lien personnel et permanent entre Constantin et le Dieu qui lui a révélé le signe de croix, et une éventuelle assimilation entre l'empereur, *Sol* et le Christ à travers leurs représentations solaires ; deux dérives qui auraient abouti à annuler la médiation des ecclésiastiques entre un prince non baptisé et la divinité.

c) *Dans la Vita Constantini*, « le baptême ou la pourpre ? » (R. Turcan, 2006)

À la question posée dans le titre de l'ouvrage que R. Turcan consacre à Constantin, l'analyse des associations 'empereur-croix' donne des éléments de réponse. Dans la *Vita Constantini*, l'évêque de Césarée exauce ses propres vœux. S'y trouvent mêlés les éléments de l'*HE* et du *Discours des Tricennales*, mais Eusèbe y adjoint d'autres associations entre l'empereur et les images de la croix, laissant à croire que Constantin aurait prêté l'oreille à ses

---

<sup>802</sup> Ambr., *Ob.Theod.* 40-45 ; Paul.Nol., *Ep.* 31, 4-5 ; Sulp.Sev., *Chron.* 2,33 ; Rufin., *HE* 10-11 ; Socr., *HE* 1, 17 ; Soz., *HE* 2, 1-2 ; Théod., *HE* 1, 18.

<sup>803</sup> L. De Combes (1907) estime qu'Eusèbe n'en parle pas car il y voit de l'idôlatrie : L. DECOMBES, *The finding of the Cross*, New York, 1907, p. 240 ; H. Duckworth (1922) pense, quant à lui, qu'Eusèbe demeure silencieux parce qu'il doute lui-même de l'authenticité de la découverte : H. DUCKWORTH, *The Church of the Holy Sepulchre*, London, 1922, p. 87 ; selon J. Vogt (1976), c'est parce que le culte de la croix serait pour Eusèbe un acte d'expiation par les convertis au judaïsme : VOGT, *Helena Augusta, das Kreuz und die Juden*, 1976, pp. 211-222 ; H.A. Drake (1985), explique le silence d'Eusèbe par le fait que la vision de la croix est strictement symbolique d'une part et que Constantin aurait focalisé sur la basilique du saint-Sépulcre alors qu'il intéresse Eusèbe de centrer son propos sur le Tombeau d'autre part : DRAKE, *Eusebius on the True Cross*, 1985, pp. 6-20 ; Selon Av. Cameron (2000), contrairement à un « point de vue courant à la mode » (« currently fashionable view »), Eusèbe n'a pas délibérément ignoré la découverte de la Vraie Croix (ce qui aurait été étrange, selon elle, vu son zèle à promouvoir Constantin) mais concentre son attention sur le symbole de victoire que représente le site de la Résurrection, ce en quoi elle rejoint Drake : AV. CAMERON, « Form and Meaning. The *Vita Constantini* and the *Vita Antonii* », dans TH.HÄGG – PH. ROUSSEAU (éds), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley - Los Angeles - London, 2000, pp. 72-88 : 84 ; Quant à Drijvers (2004), il avance une raison de stratégie politique : si Eusèbe passe sous silence l'invention de la croix, c'est pour éviter d'accroître le prestige de Jérusalem, dont le siège épiscopal est alors subordonné à celui de Césarée : DRIJVERS, *Cyril of Jerusalem*, 2004, pp. 19-21 ; Z. RUBIN, « The Church of the Holy Sepulchre and the Conflict between the Sees of Caesarea and Jerusalem », dans L.I. LEVINE (éd.), *The Jerusalem Cathedra* 2, Jerusalem - Detroit, 1982, pp. 79-105.

admonitions. Le prince aurait progressivement remis au Christ les attributs de la fonction impériale, jusqu'à revêtir l'habit du baptême avant sa mort, comble de l'humilité.

Après une dernière allusion à l'*adventus* de 315 (VC 1, 40, 1-2), Eusèbe affirme, au livre 3 de la VC avoir vu de ses yeux une peinture à l'entrée du Palais constantinopolitain, qui montrait Constantin et ses fils terrassant Licinius, surmontés de la croix (VC 3, 3, 1-2 : τοῦ ὑπὲρ κεφαλῆς ἀνακειμένου σωτηρίου τροπαίου). La description hypotypotique que donne Eusèbe laisse apparaître une hiérarchie dont il prête la commande à l'empereur lui-même. L'empereur aurait-il fait l'objet d'un culte en même temps que la croix ? Pour Eusèbe, la réponse est négative. Plus loin, il souligne comme un rappel, que certaines images de l'empereur ont été bafouées (VC 3, 4, 1). Certes, admet-il, c'est là un crime de lèse-majesté, mais il prend soin d'en faire mention et affirme audacieusement que Constantin a purifié Constantinople de l'idolâtrie en faisant ôter de la ville les idoles (VC 3, 48, 2). En lieu et place de celles-ci, prétend Eusèbe, des illustrations des Écritures étaient représentées, celles du Bon Pasteur, de Daniel et du « trophée de la Passion salvatrice » (VC 3, 49 : τὰ σύμβολα / τὸ τοῦ σωτηρίου πάθους σύμβολον). Ce dernier se trouvant exposé au centre du plafond de la salle la plus grandiose du Palais, ajoute-t-il, trône encore au-dessus de toutes les autres figurations. Ces images-symboles possèdent ici une valeur strictement incitative, pédagogique, décorative et peut-être narrative. Selon Eusèbe, l'empereur aurait fait un usage convenable des images, à l'opposé de l'idolâtrie. Constantin lui-même aurait veillé à impliquer son image dans la hiérarchie des représentations, en position d'orant les yeux levés vers le ciel et les mains étendues sur la monnaie et les peintures, dans les villes et au Palais (VC 4, 15-16). Eusèbe ajoute que Constantin aurait interdit par une loi qu'on érigeât des images de lui dans les temples pour éviter que son image soit l'objet d'un culte idolâtre, mais aucun indice ne permet d'authentifier une telle loi. D'après les recherches de J-P. Caillet, la décoration de Saint-Pierre de Rome, achevée au cours du IV<sup>e</sup> siècle, devait effectivement montrer une peinture représentant Constantin en dédicant, mains tendues vers l'apôtre et le Christ, offrant une maquette de la basilique<sup>804</sup>. Mais c'est là sans doute une décoration datant du second IV<sup>e</sup> siècle, commandée par un évêque de Rome.

À partir des deux derniers livres de la VC, après avoir traité du concile de Nicée de 325, Eusèbe affirme son point de vue avec plus de fermeté. La convocation d'un concile œcuménique par Constantin a longtemps été considérée comme un retournement dans les

---

<sup>804</sup> L'auteur y voit « un système de relation très logiquement hiérarchisé où le Sauveur, en position naturellement dominante et de pleine face, est accosté par le premier de ses disciples, tandis que le dédicant, derrière ce dernier, se trouve confiné dans la zone la plus excentrée » : J.-P. CAILLET, « L'image du dédicant dans l'édifice cultuel (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.), aux origines de la visualisation d'un pouvoir de concession divine », *AnTard* 19, 2011, pp.149-169 : 151.



relations empereur-Église et le rôle qu'Eusèbe a pu y jouer fait l'objet de débats<sup>805</sup>. Le fait même que l'empereur ordonne et préside un concile, et en fasse exécuter les décisions d'ordre théologique, est en effet une nouveauté qui n'intéresse plus seulement les cadres institutionnels, mais aussi un droit proprement ecclésiastique aux applications civiles. Dans ce cas, l'empereur n'est plus seulement le promoteur de l'institutionnalisation de l'épiscopat. Il est aussi impliqué dans le fonctionnement interne de l'Église et en ce sens, pourrait assimiler son office au sacerdoce épiscopal<sup>806</sup>. Pour Eusèbe, Constantin occupe l'office impérial et non un sacerdoce ; l'humilité devant Dieu se prolonge alors devant ses ministres. Des indices, semés dans la *VC* donnent sens à la formule par laquelle Constantin se serait lui-même désigné devant les évêques, au dire d'Eusèbe, comme « évêque de ceux du dehors<sup>807</sup> » (ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός), c'est-à-dire un prédicateur non baptisé qui ne possède pas la science divine. Au concile de Nicée, Constantin se présente sous l'apparat impérial, mais baisse les yeux par crainte de Dieu et ne consent à s'asseoir que sur un signe d'assentiment des évêques (*VC* 3, 10, 3-5)<sup>808</sup>. Au dire d'Eusèbe, l'empereur lui-même reconnaît aux évêques leur compétence de prophètes de Dieu (*VC* 3, 23 : προφήτας θεοῦ). Constantin serait donc 'comme un évêque' sans en être un effectivement, c'est-à-dire sans autorité sur l'intelligence du divin<sup>809</sup>. Telles sont les limites de sa fonction (*VC* 4, 24)<sup>810</sup>. Eusèbe se met en scène lui-même dans une anecdote qui lui permet de relater une entorse volontaire au protocole lors d'une de ses rencontres avec l'empereur. Il raconte que Constantin lui fit honte (ἀντεδυσώπει) en lui refusant par deux fois de s'asseoir (καθέζεσθαι) lorsqu'il prononça au Palais de Constantinople le *Discours sur le Tombeau* (*VC* 4, 33, 1-2). Eusèbe loue chez Constantin un tel respect de la vérité théologique énoncée par l'évêque qu'il renonce au trône et s'agrége de

<sup>805</sup> A. WEBER, *Archè. Ein Betrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea*, Roma, 1965, soutenait l'idée d'un retournement à Nicée, dans lequel Eusèbe aurait joué un rôle déterminant de médiateur entre l'ancienne théologie et la nouvelle ; FARINA, *Eusebio di Cesarea e la 'svolta costantiniana'*, 1986, réfute la thèse de A. WEBER, *Salesianum* 27, 1965, pp. 661-671, ainsi que le rôle central d'Eusèbe, mais concède qu'il y a bien eu une « svolta di Nicea » (« une volte-face de Nicée »), déterminante dans la doctrine et plus encore dans la vie de l'Église.

<sup>806</sup> M. H. SHEPHERD Jr., « Liturgical Expressions of the Constantinian Triumph », *DOP* 21, 1967, pp. 57-78 : 61.

<sup>807</sup> SESTON, *Constantine as a bishop*, 1947, pp. 127-131 : 127 : « du dehors » vient directement de Paul. Dans la *VC*, le contexte montre qu'Eusèbe pense aux païens ; N. BAYNES, « Constantine the Great and the Christian Church », *PBAR* 15, 1931, p. 90, y voit aussi un évêque des païens, mais y adjoint les hérétiques. J. STRAUB, « Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός », *SP* 1, TU 63, 1957, pp. 678-695, définit le « dehors » comme les communautés politiques profanes regroupant des chrétiens comme des païens, par opposition aux « initiés » qui forment la communauté chrétienne. Quant à cette fameuse expression « évêque du dehors » que BARNES, *Constantine and Eusebius*, 1981, p. 270, interprète comme un sarcasme, AV. CAMERON, *Form and Meaning*, 2000, pp. 72-88 : 78, la voit comme une mention admirative d'Eusèbe, montrant le rôle de « teacher » de l'empereur.

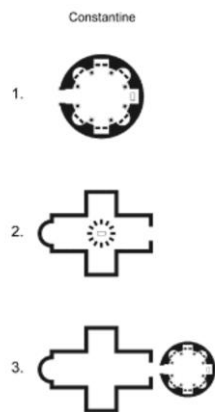
<sup>808</sup> BOWERSOCK, *From Emperor to Bishops*, 1986, p. 301, propose une autre interprétation : Eusèbe décrit le concile de Nicée, avec l'empereur assis au centre, au milieu des évêques, comme une image du royaume du Christ (*VC* 3, 15, 2). Une mythologie chrétienne remplace la païenne, avec une fonction similaire.

<sup>809</sup> BOWERSOCK, *From Emperor to Bishops*, 1986, p. 302.

<sup>810</sup> HEIM, *Virtus*, 1991, pp. 30 et 33 : Pour F. Heim (1991) : « c'est 'à cause' d'eux que Dieu lui [...] sera favorable ».

son propre gré à un consistoire informel<sup>811</sup>. Dans cet épisode d'apparence anecdotique, le prince rencontre et admet les limites de ses compétences par sa rencontre avec l'évêque qui confère un enseignement. En conséquence, l'empereur abandonne lui-même le culte impérial et bien qu'il agisse comme un saint ou un apôtre, il reconnaît sa condition d'homme, d'esclave ou de serviteur de Dieu (VC 4, 48 : τοῦ θεοῦ δουλείας). Les craintes d'Eusèbe apparaissent enfin lorsqu'il évoque, au terme du dernier livre de la VC, la construction du Martyrium des Saints-Apôtres à Constantinople, qui arborait un plan cruciforme (fig. 52)<sup>812</sup>.

Fig. 52. Plans de la basilique des SS. Apôtres à la mort de Constantin (J. Bardill, 2012)<sup>813</sup>.



*Diagrammes schématiques représentant les scénarii de développement architectural de la Basilique des SS. Apôtres*

1. Rotonde précédant l'église
2. Église précédant la rotonde
3. Rotonde et église édifiées simultanément

L'évêque de Césarée précise que Constantin avait dissimulé ses véritables intentions derrière la construction des Saints-Apôtres, afin de recevoir sa part des invocations faites aux apôtres (VC 4, 60, 1). Il n'en dit pas plus, mais cette précision résonne comme une désapprobation. Si l'empereur se comporte tel un apôtre et se présente revêtu de la pourpre<sup>814</sup>,

<sup>811</sup> Pour AV.CAMERON, *Form and Meaning*, 2000, p. 78, il se fait même le « teacher » de ceux qui l'ont instruit dans les mystères divins. La description de Constantin « as teacher » est selon elle l'une des caractéristiques les plus frappantes de la VC. Les lettres de l'empereur, comme son *Discours à l'assemblée des saints*, sont autant des harangues personnelles et morales que des déclarations de politique impériale.

<sup>812</sup> K. DARK - F. ÖZGÜMÜS, « New evidence for the Byzantine Church of the Holy Apostles from Fatih Camii, Istanbul », *OJA* 21, pp. 393–413 : le plan de l'église, cruciforme, était vraisemblablement intégré à un vaste complexe qui n'a pas survécu ; A. DOIG, *Liturgy and Architecture from the Early Church to the Middle Ages*, Farnham, 2008, pp. 55-57, confirme le plan cruciforme de l'église et montre ses itérations architecturales dans les provinces (Milan, Éphèse). L'auteur pointe aussi le caractère blasphématoire de l'intégration de la cérémonie de divinisation traditionnelle à une sorte de liturgie chrétienne ; ODAHL, *Constantine and the Christian Empire*, 2004, pp. 240-241, confirme que le plan est celui d'une « greek cross ». L'auteur ajoute que la remarque d'Eusèbe signale sa désapprobation sur les véritables intentions de Constantin qui ne sont pas limitées à perpétuer la mémoire des apôtres.

<sup>813</sup> BARDILL, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, 2012, p. 383.

<sup>814</sup> I. GILLMAN, « Some reflections on Constantine's 'apostolic consciousness' », *SP* 4, 1961, pp. 422-428 : 426-427, pense que si Constantin a développé une « apostolic consciousness », le panégyriste joue quant à lui un rôle

il ne saurait être un évêque à l'égal des évêques. Enfin, Eusèbe prête à Constantin, avant sa mort, l'intention de recevoir « l'empreinte salutaire » (τοῦ σωτηρίου σφραγίσματος), c'est-à-dire le baptême, dans le Jourdain comme le Christ, mais il fait admettre à l'empereur que Dieu en a voulu autrement (VC 4, 62, 1-2)<sup>815</sup>. Après avoir reçu le baptême, Constantin revêt le vêtement blanc et ne souhaite plus toucher à la pourpre (VC 4, 62, 5). C'est là, toujours selon le même auteur, le comportement digne d'un roi. Ces précisions sur le baptême de Constantin sont loin d'être anodines. Constance II, à qui revient le gouvernement de l'Orient en 337, est le seul des fils de Constantin à avoir rejoint son père à l'annonce de son décès, et à avoir assisté à ses funérailles. Or, dans le dernier livre de la VC, avant d'évoquer le Martyrium des Saints Apôtres, Eusèbe appelle de ses vœux les fils de Constantin à imiter leur père et à le dépasser dans la piété en prenant soin en priorité de l'Église de Dieu (VC 4, 52, 2 : τὴν ἐκκλησίαν δὲ τοῦ θεοῦ).

Après la mort de l'empereur, il comprend qu'il se trouve devant un personnage « événementiel<sup>816</sup> », selon l'expression de S. Calderone (1997). Mais il serait abusif de lui attribuer *ex nihilo* la création d'un mythe constantinien. Les associations entre Constantin et la croix sont énoncées, affirmées, puis relativisées ; les hiérarchies rendues par des images de verticalité dessinent des limites obstruées à l'office impérial.

### 2.3.2. Le gain de l'humilité : la croix sur le front et l'orthodoxie pour les Théodosiens

#### a) *La croix sur le front de Valentinien II : humilité et politique chez Ambroise de Milan*

« Qu'il insulte au crucifié, comme il lui plaira, je n'en verrai pas moins la croix de Jésus sur le front des rois<sup>817</sup> ». Ainsi Augustin (c. 354 - c. 430) réplique-t-il, dans un tropisme martyrial, aux invectives des païens sur l'adoration du Dieu crucifié. Au tournant des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, la croix et l'empereur sont devenus des motifs ordinaires de la polémique intercommunautaire. Cela étant, aux récriminations des païens, l'évêque d'Hippone objecte avec force que la croix couvre le front des rois ; en d'autres termes, que même les plus

---

« supra-apostolic ». Pour R.H. STORCH, « The 'eusebian Constantine' », *ChHist* 40, 1971, pp.145-155 : 146 et 149.

<sup>815</sup> Sachant que Constantin est comparé à Moïse par Eusèbe, il est permis de penser que la déclaration qu'il prête à l'empereur à l'orée de la mort fait écho à celle de Moïse, à qui Dieu dit qu'il n'entrera pas sur la terre promise, et qui meurt au pays de Moab « selon la déclaration du Seigneur » (*Dt* 34, 4).

<sup>816</sup> CALDERONE, *Storia e teologia in Eusebio di Cesarea*, 1997, p. 91.

<sup>817</sup> Aug., *Enar.Ps.*, 141, 9 : *Insultet ille crucifixo Christo ; videam ego in frontibus regum cruce[m] Christi*. J.-L. CHRETIEN (éd.), Augustin, *Discours sur les psaumes*, Paris, 2 vol., 2007.

puissants manifestent avec humilité leur reconnaissance de la royauté du Christ<sup>818</sup>. Symbole du martyre et de la purification du baptême, protection contre les tentations démoniaques, la croix sur le front est aussi un signe d'appartenance au christianisme, une marque d'honneur, de pudeur et d'humilité<sup>819</sup>. Plusieurs auteurs affirment en effet que les empereurs portaient la croix sur le front, le casque ou le diadème : Eusèbe le dit de Constantin (*VC* 4, 21), Cyrille de Constance II (*Ep.Const.* 2), et Prudence d'Honorius et de Stilicon (*CSymm.* 2, 709-714). Pour des évêques, la croix sur le front des princes est plus qu'une marque du baptême. Le cas d'Ambroise de Milan dans le *De obitu Valentiniani* le démontre. L'évêque en tire parti pour définir les relations empereur-évêques.

La première allusion à la croix se trouve au paragraphe 33 de l'oraison funèbre de Valentinien II. Ambroise y affirme que le jeune empereur pria dans l'imitation du crucifié : « Mais le Seigneur pria aussi et il fut crucifié ; il pria cependant pour porter le péché du monde<sup>820</sup> ». La prière est en soi une manifestation d'humilité, comme la crucifixion, qui rend visible la condition humaine à celui qui s'y adonne. Or, aux paragraphes 58 et 59, Ambroise affirme que les serviteurs du Christ, le prince et ses soldats, seront inscrits de la marque du Seigneur (58 : *character Domini inscribuntur et serui*), puis il se porte candidat pour déposer la croix sur leur front : « C'est pourquoi il m'est permis de signer son serviteur de la marque du Seigneur<sup>821</sup> ». Selon Ambroise, Valentinien II avait demandé le baptême avant de trouver brutalement la mort. Il s'autorise donc à lui donner un baptême posthume. Dans ce passage, l'emploi de la locution *character Domini* appelle quelques commentaires. Le mot *character*, qui est la transposition latine du grec χαρακτήρ, désigne en premier lieu l'instrument qui permet de marquer le bétail au fer rouge ; il est usuellement employé pour qualifier une marque, un signe apposé par le feu ou par impression (ainsi chez l'agronome Columelle 11, 2, 14 : *quadrupedia character signare*) ; par extension, *character* désigne un signe, une marque « caractéristique ». Dans le discours d'Ambroise (*Ob.Val.* 58 et 59), il est relié aux verbes *inscribere* et *signare* et désigne de toute évidence la croix apposée au moment du baptême. C'est donc l'évêque qui conduit le prince à l'humilité, à la prière et au service du Christ. Une remarque d'Ambroise le confirme un peu plus loin :

« Et sa nuque blanche et pure, spontanément soumise au joug du Christ, est pensées raisonnables, odeur de foi, consentement à la circoncision, ornement glorieux de la

---

<sup>818</sup> Sur l'humilité des princes et en particulier de Théodose I<sup>er</sup> : Aug., *Ciu.Dei* 5 24 ; 5, 26, 1, trad. P. DE LABRIOLLE, Paris, 1960.

<sup>819</sup> Cypr., *Laps.* 2. ; Joh. Chrys., *Hom.Philip.* 3, 13 ; *Quod Christus sit Deus*, PG 48, 826.

<sup>820</sup> Ambr., *Ob.Val.* 33 : *Sed etiam Dominus orabat et crucifixus est ; hoc enim orabat, ut peccatum mundi tolleret.*

<sup>821</sup> Ambr., *Ob.Val.* 59 : *Licet ergo et mihi character Domini signare seruulum.*

tête ; car ce n'était pas le diadème royal, mais les marques du sang du Seigneur qui la couronnaient<sup>822</sup> ».

Ambroise exalte l'humilité de Valentinien II et rallie à lui l'empereur défunt, alors qu'en pleine 'affaire des basiliques' (386), celui-ci l'avait convoqué en vain au Consistoire pour un débat contradictoire<sup>823</sup>. L'évêque de Milan avait argué que les laïcs ne pouvaient juger les évêques et appelé à son renfort ses collègues italiens résister face à la cour<sup>824</sup>. Il affirmait en outre que c'était à l'église, devant les fidèles, que l'évêque devait prendre la parole (*Ep.* 75, 17). L'organisation de la publication de ses lettres le démontre, Ambroise a cherché à définir le comportement de Valentinien II dans sa politique religieuse alors qu'il était sous la menace d'une dépossession de son église<sup>825</sup>. L'oraison funèbre du jeune empereur lui ouvre un espace de liberté difficilement conquis quelques années plus tôt. De la croix vient l'humilité, de l'humilité l'abandon de l'ingérence impériale dans les conflits intra-ecclésiaux. Ambroise a-t-il pleinement assumé cette position ? Ne peut-on y voir *a contrario* une rébellion de circonstance ? Il ne faut pas omettre que l'évêque de Milan a sollicité Gratien pour obtenir son soutien en lui faisant parvenir son *De Fide* puis son *De Spiritu Sancto* (381/382), qu'il a demandé auprès de Théodose une audience en pleine affaire de la synagogue de Kallinicon en 388 (*Ep.* 40, 27), puis prononcé l'éloge de Gratien à la fin du *De obitu Valentiniani*, en 392. Il est patent que l'ingérence impériale n'est sollicitée par l'évêque que si la situation lui est favorable. Comme l'a conclu G. Nauroy, Ambroise ne requiert pas la « tutelle de l'Église sur l'action politique, bien que la définition imprécise de la frontière entre les deux pouvoirs dans l'État romain autorise, selon les rapports de force du moment, des ingérences réciproques<sup>826</sup> ». Vraisemblablement, la capitulation de la cour relevait d'une crainte de voir l'usurpateur Maxime (383-387), partisan de l'orthodoxie, gagner le soutien des Milanais, plutôt que d'une méfiance vis-à-vis d'Ambroise. Par l'édition de ses textes, ce dernier a façonné de lui l'image d'un évêque dominant l'église et résistant à l'injustice du pouvoir civil.

Trois années après l'oraison funèbre de Valentinien II, Ambroise prononce celle de Théodose. Il y trouve une même satisfaction à voir le signe de croix gravé sur le front du

---

<sup>822</sup> Ambr., *Ob.Val.* 69 : *Cerui quoque eius candida et pura, iugo Christi sponte subiecta, cogitationes rationabiles, fidei odor, circumcisionis attentio, ornatus capitis gloriosus ; quod non regalia diademata, sed Dominici sanguinis insignia coronarent.* [trad. pers.].

<sup>823</sup> G. NAUROY, « Le printemps 386 à Milan et le combat d'Ambroise », [http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/34463/ANM\\_1987\\_45.pdf](http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/34463/ANM_1987_45.pdf)

<sup>824</sup> G. NAUROY, « Le printemps 386 à Milan et le combat d'Ambroise », p.56 : [http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/34463/ANM\\_1987\\_45.pdf?sequence=1](http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/34463/ANM_1987_45.pdf?sequence=1) ; C. GUERZAGUET, « Pouvoir épiscopal et luttes d'influence : Ambroise de Milan, le "parrain" des évêques d'Italie du Nord ? », dans BODIN - MOREAU, *Réseaux sociaux et contraintes dans l'Antiquité tardive*, 2014, pp. 219-224.

<sup>825</sup> M. COURSEAU, « Ordre et récit : les enjeux de la narration chez Ambroise de Milan », *Camenuiae* 5 – juin 2010, p. 2 = [http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Matthieu\\_Courseau.pdf](http://www.paris-sorbonne.fr/IMG/pdf/Matthieu_Courseau.pdf)

<sup>826</sup> NAUROY, *Le printemps 386 à Milan*, 1987, p. 77.

prince (*Ob.Theod.* 48) et exalte encore ses qualités chrétiennes, telles que la foi (§ 7) et l'humilité (§27)<sup>827</sup>. Perfectible, Théodose l'a été comme le roi David, qu'Ambroise a exhorté plusieurs fois Théodose d'imiter : dans ses lettres 40 (388) et 51 (390), ainsi que dans l'édition définitive de son *Apologie de David* du printemps ou de l'été 390<sup>828</sup>. Il n'est pas le premier à donner dans ce que U. Zahnd qualifie de *David-Mimesis* ou *David-Vergleich* (2008)<sup>829</sup>. Mais là où Pacatus faisait en 389 l'éloge de ses vertus civiques, Ambroise magnifie le repentir de Théodose. Il souligne donc principalement l'humilité de l'empereur, érigeant Théodose en archétype de prince chrétien grandi et parvenu au Salut par l'humilité<sup>830</sup>. Là où les panégyristes classiques assimilaient l'empereur à un dieu, Ambroise énonce que Théodose n'a pas rougi de se soumettre à la loi divine. C'est pourquoi B. Baert (2004) parle de Théodose comme du « deuxième empereur chrétien par excellence<sup>831</sup> ». En effet, comme l'a mis en évidence S. Lunn-Rockcliffe (2008), là où Eusèbe définissait Constantin comme un « ruler » dans la *Vita Constantini*, Ambroise fait de Valentinien II un *servulus* et de Théodose un serviteur de la loi divine<sup>832</sup>. Peut-être la cause s'en trouve-t-elle dans la confirmation du dogme de Nicée en 381, plutôt que dans l'écoute attentive et stricte des orthodoxes. Ambroise ne participe donc pas à un processus de « cléricisation de la figure impériale<sup>833</sup> », comme l'a énoncé F.E. Consolino (1994). D'après les auteurs postérieurs qui font état de la pénitence de Théodose en 390, l'empereur aurait voulu, selon le rituel constantinopolitain, accompagner Ambroise à l'autel. Ce dernier lui aurait commandé de demeurer parmi le peuple<sup>834</sup>. Théodose se serait vu débouter d'une place de prêtre dans l'église. Rufin, qui en fait mention, rapporte que Théodose s'abstint de la pompe royale (*HE* 11, 18), avant de se montrer « sans la morgue impériale dans la conversation avec les humbles » (*HE* 11, 19 : *absque imperiali fastu ad*

<sup>827</sup> V. ZARINI, « Le problème de l'éloge dans la *Vita Martini* de Sulpice Sévère », *VL* 172, 2005, pp. 130-144 : 137 : *pietas, misericordia* et *caritas* sont les vertus principales de Martin dans l'éloge que lui adresse Sulpice Sévère. Il transforme l'antique *philanthrôpia* en qualités chrétiennes.

<sup>828</sup> Ambr., *Ep.*, éd. O. Faller, CSEL 82 (1), 1968. Voir sur ce point le commentaire de P. HADOT (éd.) dans Ambr., *Apol.Dav.*, Paris, SC 239, 1977, pp. 33-43. Ambroise consacre aussi deux passages à David dans Les devoirs (*Off.* III, 33 et 60).

<sup>829</sup> U. ZAHND, « Novus David – Νεος Δαβιδ. Zur Frage nach byzantinischen Vorläufern eines abendländischen Topos », *Frühmittelalterliche Studien* 42, 2008, pp. 71-87 : 74-76 ; celui-ci rappelle qu'Athanase, au cours de son troisième exil, avait, dans son *Apologie à Constance* de 356 (Athan. *Apol.Const.*, éd. J. SZYMUSIAK, Paris, SC 56, 1987), appelé Constance II à suivre ce modèle. Sur le modèle davidien, voir aussi W. DIETRICH - H. HERKOMMER (éds.), *König David. Biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt*, Fribourg, 2003.

<sup>830</sup> Ambr., *Ob.Theod.* 26-29.

<sup>831</sup> B. BAERT, *A heritage of Holy Wood. The legend of the True Cross in Text and Image*, Leiden - Boston, 2004, p. 25 : « the second Christian emperor par excellence ».

<sup>832</sup> S. LUNN-ROCKLIFFE, « Ambrose's imperial funeral sermons », *JEH* 59-2, 2008, pp. 191-207 : 192-193 ; Ambr., *Ob.Val.* 59 ; *Ob.Theod.* 36.

<sup>833</sup> L'expression est de F.E. CONSOLINO, « Teodosio e il ruolo del principe cristiano dal De obitu di Ambrogio alle storie ecclesiastiche », *CrSt* 15, 1994, pp. 257-277 : 263 ; voir aussi F.E. CONSOLINO, « L'*optimus princeps* secondo Ambrogio : virtù imperatorie e cristiane nelle orazioni funebri per Valentiniano e Teodosio », *RSI* 96, 1984, pp. 1025-1045.

<sup>834</sup> Théod., *HE* 5, 18, 21, prête à Ambroise les mots suivants : « la pourpre fait les empereurs mais pas les prêtres » ( *ἀλουργίς γὰρ Βασιλέας, οὐκ ἱερέας ποιεῖ.* ) ; Théoph., *Chron.*, AM 5884.

*conloquium se humilibus praeberere*)<sup>835</sup>. Dans sa *Vita sancti Ambrosii*, composée vers 412/413, Paulin de Milan prétend qu'à l'inverse, l'usurpateur Maxime refusa la pénitence à Ambroise avec « un esprit arrogant » (*superbo spiritu*) et perdit à la fois le salut et le pouvoir impérial<sup>836</sup>. Sozomène prétend qu'Ambroise se saisit de la pourpre devant le peuple (Soz., *HE* 7, 25, 1) ; Théodoret décrit l'empereur gémissant de sanglots, tombé à terre, puis retourné au Palais, reconnaissant les limites de sa fonction (*HE* 5, 18, 5-19). Ces épisodes, plus représentatifs qu'authentiques, sont pour la plupart le produit d'auteurs ayant eu à soutenir un bras de fer avec les autorités centrales, mais qui, de fait, attendent du bon empereur un soutien aussi marqué que les humiliations pénitentielles qu'ils lui font subir dans leurs textes.

*b) Rufin : la croix sur le casque, humilité et orthodoxie de Théodose*

Quelques années après la mort d'Ambroise (397), lorsqu'il entreprend sa traduction d'Eusèbe, Rufin dévalue à son tour la gloire du triomphe constantinien pour exalter plutôt son humilité. Il ajoute de sa propre main la précision que l'empereur a fait dessiner le signe de la croix sur son front et qu'il le portait dans sa main droite : « De la même façon, il avait dans la main droite rien moins que le signe de la croix qu'il avait fait ouvrager en or » (*HE* 9, 9 : *Sed in dextera sua manu signum nihilominus crucis ex auro fabrefactum*). À l'époque de Rufin, le chrisme et la croix ont pu être représentés effectivement sur le front de l'empereur : ainsi sur le camée dit « d'Honorius et Marie » (fig. 53) ou de façon plus spontanée, sur le front de la statue d'Auguste de l'agora d'Éphèse (fig. 54)<sup>837</sup>.

---

<sup>835</sup> Sur la relation Ambroise-Théodose, voir N. MCLYNN, *Ambrosius of Milan*, Berkeley, 1994, pp. 291-360. Ambr., *Ep.* 51 ; le rituel de la pénitence (face au sol, pleurs...) est décrit au III<sup>e</sup> siècle par Grégoire le Thaumaturge, *Ep. canon.*, *PL* 10. Sur le rite de la pénitence à Milan : R. GRYSO, *Le prêtre selon saint Ambroise*, Louvain, 1968, pp. 275-290 ; DUVAL, *L'éloge de Théodose dans la Cité de Dieu*, 1966, p. 164 : « Pour son salut, Théodose a su oublier qu'il portait la pourpre » ; V. MONACHINO, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel secolo IV*, Milano, Centro Ambrosio di Documentazione e studi religiosi, 1973, p. 236-238.

<sup>836</sup> Paul. Med., *VAmbr.* 19, M. PELLEGRINO (trad. it.), Roma, 1961.

<sup>837</sup> W.F. VOLBACH, *Frühchristliche Kunst*, München, 1958, Taf. 59; camée en sardoine du IV<sup>e</sup> siècle, dit « Camée Rotschild » ou « d'Honorius et Marie » : c.398 s'il s'agit d'Honorius et de Marie. Il serait d'époque constantinienne selon E. BABELON, *La gravure en pierres fines*, Paris 1894, p. 188 ; du temps de Constance II selon E. COCHE DE LA FERTE, *Le camée Rotschild*, Paris, 1957 ; B. KIILERICH, *Late fourth classicism in the plastic arts. Studies in the so-called Theodosian Renaissance*, Odense, 1993, pp. 93-94, avance qu'il pourrait s'agir non pas de Marie, mais de sa jeune sœur Thermantia, qui épousa également Honorius, en 408 ; S. SANDE, « The Iconography and style of the Rotschild Cameo », dans J. FLEISCHER - J. LUND (éds), *Late Antiquity, Art in Context*, Copenhagen, 2001, pp. 145-158 : 148, réavance l'hypothèse d'une fabrication à l'occasion du mariage d'Honorius et de Marie ; D. BOSCHUNG, *Die Bildnisse des Augustus, Das romische Herrscherbild*, I, 2, Berlin, 1993, p. 120 ; J. INAN - E. ALFOLDI-ROSENBAUM, *Römische und frühbyzantinische Porträtplastiken aus der Türkei. Neue Funde*, Mainz, 1979.



Fig. 53. « Camée Rothschild », dit aussi « d'Honorius et Marie », Paris, coll. Rothschild (398-407).



Fig. 54. Buste d'Auguste marqué au front de la croix Musée d'Ephèse à Selçuk (fin IV<sup>e</sup>s.- deb. V<sup>e</sup>s.)

La croix est de nouveau représentée sur le front, le diadème et le sceptre, c'est-à-dire à l'endroit même où les chrétiens les dessinent sur les statues pour les désacraliser<sup>838</sup>; Rufin y voit la consécration d'un nouveau *Romanus et pater patriae* (*HE* 9, 9)<sup>839</sup>. Il exalte une royauté selon une conception « christomimétique incompatible avec l'orgueil<sup>840</sup> » (V. Zarini, 2012). L'entrée de l'empereur à Rome célèbre l'arrivée d'un nouveau fondateur de l'*Vrbs*, restaurateur de la liberté (*restitutorem libertatis*)<sup>841</sup>. Cette formule qui s'est popularisée sous

<sup>838</sup> A.-V. PONT, « Le paysage religieux grec traditionnel dans les cités d'Asie Mineure occidentale au IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle », *REG* 117, 2004, pp. 546-577 : 562-563 ; dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, une croix est incisée sur le buste de Marc-Aurèle d'Eleusis voir : O. DEUBNER, « Zu den großen Propylien von Eleusis », *MDAI (A)* 62, 1937, pp. 73-81 : 75 et pl. 39 ; R. TRUMMER, *Die Denkmäler des Kaiserkults in der römischen Provinz Achaia*, Graz, Dissertationen der Universität Graz 52, 1980, pp. 124-125, fig. 28).

<sup>839</sup> HAMMOND, *The Last ten Years of Rufinus' Life*, 1977, pp. 420-421 : Rufin est à Rome ou dans les environs au plus tôt en 403-404, probablement en 405 et presque certainement au milieu de l'année 406. C'est à ce moment que se développe son amitié et ses échanges de lettres avec Paulin de Nole (dont l'ep. 28 voit en Rufin une personne très chère). Voir sur ce point F.X. MURPHY, « Rufinus of Aquileia and Paulinus of Nola », *REAug* 2, 1956, pp. 79-93.

<sup>840</sup> V. ZARINI, « L'éloge de l'empereur Justin II et de l'impératrice Sophie chez Corippe et chez Venance Fortunat (Poèmes, appendice, 2) », *Camenae* 11, 2012, p. 3. ; P.I. KAUFMAN, « Deposito Diademate: Augustine's Emperors », *Religions* 6, 2015, pp. 317-327.

<sup>841</sup> P.J. LEITHART, *Defending Constantine. The twilight of an Empire and the Dawn of Christendom*, Downers Grove (IL), 2010, p. 20: « Roman homes were sacred, and as the *pater patriae*, the emperor was the guarantor of the sanity of the house that was the city and empire ». Nous savons que les premières monnaies constantiniennes de Rome reprenaient l'imagerie et le langage de Maxence, avec une simple mutation de la légende CONSERVATOR VRBIS en LIBERATOR VRBIS SVAE, qui célébrait la victoire de Constantin sur la tyrannie : E. MALOWE, « *Liberator urbis suae*. Constantine and the ghost of Maxentius », dans C. BJÖRN - C.F.E. NOREÑA (éds), *The Emperor and Rome : Space, Representation, and Ritual*, New Haven, 2011, pp. 199-219 : 203 ; p. 217 : le paradoxe est que Constantin présente Maxence comme un ennemi de l'État alors qu'il poursuit pragmatiquement son programme politique dans la ville de Rome. Notons en outre que l'image du *liberator Vrbs* est associée à un renouvellement perpétuel de la libération de Rome du joug du tyran (Tite-Live, 1, 56, 8) ; Rufin voit aussi en Constantin un restaurateur de la liberté, mention que l'on trouve effectivement dans la titulature des premières monnaies constantiniennes (*RIC* VI, p. 388, n°312) - avec *Restitutor Romae* (*RIC* VI, p. 409, n° 82), ainsi que dans plusieurs inscriptions africaines (*ILS*, 688-691).



les Antonins (II<sup>e</sup> siècle), n'est pas nouvelle et a pour particularité de célébrer les mérites personnels de l'empereur<sup>842</sup>. Cela étant, Rufin puise dans le répertoire lexical de l'idéologie impériale pour promouvoir l'humilité et la modération de l'empereur<sup>843</sup>. Attaché aux valeurs traditionnelles que les Romains attribuent à la fonction du prince, il précise plus loin que Valentinien I<sup>er</sup>, « inaltéré dans la foi religieuse, gouvernait la république selon la vieille censure du pouvoir romain » (*HE* 11, 10 : *fide religionis inlaesus vetere Romani imperii censura rem publicam gubernabat*), que Gratien « dans la piété et la religion, surpassait tous ceux qui avaient été princes avant lui... mais était plus réservé qu'il ne fallait pour la république » (*HE* 11, 13 : *Is pietate et religione omnes paene, qui ante fuerant principes, superabat... Et plus uerecundus quam rei publicae intererat*). Cependant, pour Rufin, des vertus traditionnelles du prince guerrier, il n'est resté que la piété, et celle-ci ne s'exprime plus tant par les œuvres que par l'humilité 'ascétisée' dont la figure théodosienne devient le parangon. Dans les livres 10 et 11, qui forment son ajout à la traduction d'Eusèbe, Rufin expose plus nettement sa perception des relations entre l'empereur et l'évêque. Celle-ci procède de la définition des rôles établis sur la figure constantinienne : l'empereur fait preuve d'humilité devant l'intercession épiscopale.

Rufin rappelle brièvement que les empereurs chrétiens ont mis leur pouvoir législatif au service de l'Église, écrit personnellement aux évêques et accordé à ces derniers honneurs et richesses (*HE* 10, 2). L'empereur est un « père » (*HE* 10, 8 : *pater*) qui ne laisse pas se développer l'envie (*non tulit infelix inuidia*) et qui fait preuve d'humilité devant le corps ecclésiastique auquel se joint personnellement Rufin (*nostrorum/nos*) alors que nous ne lui connaissons pas de liens directs avec le Palais. Enfin, s'ajoute à la piété et l'humilité du prince le critère fondamental de l'adhésion au dogme de Nicée. Rufin prête ainsi à son modèle constantinien les mots suivants :

« Dieu vous a faits prêtres et vous a donné le pouvoir de juger même ce qui nous concerne et, pour cette raison, nous sommes jugés de bon droit par vous, tandis que vous, vous ne pouvez pas être jugés par des hommes<sup>844</sup> ».

---

<sup>842</sup> *CIL* VI, 1140 (= *ILS*, 692) ; *CIL* VI, 1146 ; *CIL* VI, 1145 ; *CIL* VI, 1142 ; *CIL* VI, 1141 (= *ILS*, 698) = *CIL* VI, Suppl, 31246 ; *CIL* VI, 1139 (= *ILS*, 694) = *CIL* VI, Suppl, 31245 ; A. CHASTAGNOL, « Le formulaire de l'épigraphie latine officielle dans l'Antiquité tardive », dans A. DONATI (éd.), *La terza età dell'epigrafia*, Faenza, 1988, pp. 11-65 ; A. DAGUET-GAGEY, « Septime Sévère et ses fils, *Restitutores Vrbs* : la personnalisation des mérites impériaux », *RN* 160, 2004, pp. 175-199 ; H.F. CLINTON, *Fasti Romani*, Cambridge, 2010, [1<sup>ère</sup> ed. 1850], pp.84-95 ; CHASTAGNOL, *Le pouvoir impérial à Rome*, 2008, p. 22.

<sup>843</sup> Rufin., *HE* 10, 8 : « Il était orné des vraies vertus et doté d'une foi parfaite en dieu ... » : *qui erat ueris uirtutibus adornatus et perfecta in deum pietate munitus.../...* « mais du moins, la situation de la république était alors maintenue avec une modération pleine de justice et d'une rigueur morale tout-à-fait digne du nom romain » : *Tum uero status quidem rei publicae aequabili moderatione et censura dignissima Romani nominis habebatur*. [trad. pers.].

<sup>844</sup> Rufin., *HE* 10, 2 : *deus vos constituit sacerdotes et potestatem vobis dedit de nobis quoque iudicandi, et ideo nos a vobis recte iudicamur, vos autem non potestis ab hominibus iudicari*. [trad.pers.].

Ces mots, qui cléricallisent l'office impérial, démarquent sa pensée de celles d'Eusèbe et d'Ambroise. De son propre chef, le prince aurait apporté son approbation à l'autorité décisionnelle du corps épiscopal. Il ne s'agit pas tant d'une revendication de la part de Rufin de voir les évêques dominer les empereurs, que celle d'une indépendance dans le jugement des affaires de l'Église, en particulier dans les questions de dogme. Rufin rapporte que lorsque la sentence sacerdotale du concile de Nicée fut portée à l'empereur, celui-ci la révéra « comme si elle venait de Dieu » (*HE* 10, 5 : *ille tamquam a Deo prolatam ueneratur, cui si qui temptasset obniti, contra diuina statuta uenientem*)<sup>845</sup>. Le modèle constantinien s'accomplit ainsi avec Théodose, dont la mort est le *terminus* de l'*HE* de Rufin<sup>846</sup>.

### c) Sozomène : les images de la croix et les limites de l'humilité

Dans l'Orient théodosien, l'humilité est devenue une composante de l'idéologie impériale, mise en scène notamment dans l'espace public où se concurrencent les propagandes impériale et ecclésiale<sup>847</sup>. Face à cela, Sozomène a recours à l'image de la croix, en vis-à-vis de la croix glorieuse, pour imposer des limites aux manifestations de l'humilité impériale.

En tant que juriste, Sozomène porte un regard particulier sur la législation impériale, qui se trouve monumentalisée, à l'époque de la rédaction de son *HE* par les travaux de la commission qui établit le *Code Théodosien*<sup>848</sup>. C'est de ce point de vue qu'il attire l'attention sur ce qui a trait au signe de croix. Constantin est louable pour la « quantité » des biens qu'il a apportés à l'Église, mais son action apparaît, comme l'a noté P. Van Nuffelen (2004), « presque derrière l'action divine<sup>849</sup> ». Sozomène tient ainsi pour importantes les mesures

---

<sup>845</sup> P. LARDET (éd., trad.), *Introd. à : Saint Jérôme, Apologie contre Rufin*, Paris, SC 303, 1983, pp. 1-145 : 30-63 : la controverse origéniste (au sujet des traductions latines d'Origène) oppose Jérôme à Rufin entre 393 et 401 : p. 59 : Rufin envoie à Rome une brève Apologie à Anastase (nouvel évêque, plus favorable aux antiorigénistes) : il explicite sa foi (nicéenne) sur les points controversés ( la Trinité, la résurrection de la chair, le châtement du diable, l'origine des âmes) tout en justifiant ses traductions d'Origène.

<sup>846</sup> THELAMON, *Paiens et chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle*, 1981, p.311 : Théodose est pour Rufin un « champion de la *fides recta* et de la *uera religio*.

<sup>847</sup> TRAINA, *428 AD. An Ordinary Year at the End of the Roman Empire*, New Haven, 2009, pp.105-106.

<sup>848</sup> MORESCHINI-NORELLI, *Early Christian Greek and Latin Literature 2*, 2005, p. 693; voir J. HARRIES, « Sozomen and Eusebius: the lawyer as church historian », dans T.P. WISEMAN - C.J. HOLDSWORTH (éds), *The Inheritance of History, AD 400-900*, Exeter, 1986. Il a déjà été pointé que sa perception des querelles théologiques était celle d'un juriste : VAN NUFFELEN 2004, p.77-79 : pour lui, les catholiques sont pour la Trinité et les autres sont hérétiques. Il se range derrière Théodose avec une acception juridique du contenu de la définition, mais il n'est pas soucieux du contenu des débats théologiques.

<sup>849</sup> VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété*, 2004, pp.134-135.

impériales en faveur de la visibilité permanente du signe de la croix. Aussi, selon lui, le dimanche devient-il un jour férié en raison de la vénération du prince pour la croix et la crucifixion (*HE* 1, 8, 12). C'est aussi en raison de sa staurophilie que Constantin se fait représenter sur la monnaie accompagné du signe (*HE* 1, 8, 13). Sozomène prête le flanc à une lecture hautement critique, mais il est de son intérêt de montrer que les prérogatives du prince se cantonnent au champ de la loi et des images. La croix fixe les normes théoriques des compétences propres aux fonctions religieuses et civiles. Sozomène est en ce sens le continuateur le plus fidèle d'Eusèbe. À la suite de ce dernier, il dessine les contours de compétences au moyen des images. Constantin s'est montré particulièrement humble et attentif, selon lui, à ce que les évêques bénéficient des moyens dont dispose l'État romain, de la même façon que des fonctionnaires. Mais lors du concile de Nicée, l'empereur renonce à juger les évêques, même s'il les admoneste et les honore tour à tour (*HE* 1, 17, 4). En outre, Sozomène résout le problème de la divinisation en associant à l'empereur défunt le corps ecclésiastique dans le martyrium royal (*HE* 2, 34, 6), là où Théodoret l'élude complètement (*HE* 1, 34)<sup>850</sup>. De la même façon, Valentinien I<sup>er</sup> se garde d'intervenir sur les règles de l'Église, car « il estimait en effet que cela dépassait son jugement » (*HE* 6, 21, 7 : τὰδε γὰρ κρείττω τῆς αὐτοῦ δοκιμασίας ἤγειτο).

De ce point de vue, la dédicace à Théodose II dans la préface de l'*HE* est un paravent de séduction qui répond au projet de l'œuvre dans son ensemble<sup>851</sup> : convaincre que la véritable royauté de l'empereur se meut dans l'humilité devant la puissance divine (*praef.* 1, 3). La couronne et la pourpre (άλουργίδα δὲ καὶ στέφανον), symboles de sa fonction d'empereur (σύμβολον τῆς ἀξίας), ne sont rien sans la piété et la philanthropie (τὴν εὐσέβειαν καὶ τὴν φιλανθρωπίαν). La piété est à l'origine du bonheur et de la sagesse (*praef.*, 1, 10 : τὴν αἰτίαν τῶν ἀγαθῶν καὶ τῆς σοφίας), dans laquelle il est permis de voir la conjonction entre l'humilité et l'orthodoxie. C'est pourquoi Théodose est appelé à bon droit « l'unique maître absolu de tous les hommes » (εἰκότως νομίζη ἀνθρώπων αὐτοκράτωρ εἶναι).

Dans les textes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, la croix désenchantée ne peut être dissociée du songe, de la staurophanie et du *labarum*, auxquels elle donne la mesure dans ses associations

---

<sup>850</sup> T. URBAINCZYK, « Observations on the Differences between the Church Histories of Socrates and Sozomen », *Historia* 46-3, 1997, pp. 355-373: 360 : Sozomène change le récit socratien de deux façons: d'abord en spécifiant « évêques » là où Socrate disait « prêtres » ; ensuite en précisant que dans l'église, les évêques ont la préséance, même sur les empereurs. Il est remarquable que Sozomène affirme délibérément l'autorité des évêques sur les empereurs. De la même façon, il amplifie l'acquiescement de Valens à un synode demandé par les évêques en 365 (Socr. *HE* 4, 2, 2-3// Soz. *HE* 6, 7, 2) en en faisant une réponse de Valentinien qui abandonne les affaires de l'Église aux évêques.

<sup>851</sup> CH. ROUËCHÉ, « Theodosius II, the Cities and the Date of the 'Church History' of Sozomen », *JThSt* 37-1, 1986, pp. 130-132 : 130. L'*HE* de Sozomène couvre la période 324-439. La préface dédicatoire à Théodose II fut sans doute la dernière partie à avoir été composée, probablement peu après 443.

avec l'empereur. Strictement attaché au fait extraordinaire, le prodige apporte l'assurance d'une royauté glorieuse. Dans les événements ordinaires et sur les attributs du pouvoir, l'image désacralisée de la croix en limite les excès. Les insuffisances et les démesures de la politique impériale se dessinent sur les contrastes, voire les paradoxes, du christomimétisme. Majesté et humilité aboutissent de façon synergique à dresser le portrait du prince idéal. En d'autres termes, la croix profite à l'exaltation de la figure impériale, mais elle est aussi l'écueil de ses éventuels excès. L'établissement d'un culte impérial inique progressant vers l'idolâtrie, la divinisation des hommes et l'imperméabilité du pouvoir aux conseils et aux requêtes des ecclésiastiques sont autant de dérives qui sont rendues possibles par l'alliance permanente entre l'empereur et la croix dans son acception prodigieuse.

Eusèbe de Césarée est donc à la fois l'acteur et le détracteur de la propagande impériale. Il la conditionne à un abandon des artifices du pouvoir dans le domaine religieux, jusqu'à une forme d'ascétisme impérial. Appliquée à l'exercice du pouvoir, l'humilité du prince implique un abandon de ses prérogatives religieuses, y compris celle du culte impérial. Eusèbe pare au risque de voir se diluer ou se dévaluer l'intercession des ecclésiastiques au profit d'un médiateur unique, délégataire permanent de la puissance et de l'esprit divins. Les frontières et les hiérarchies qu'il dessine par les images de la croix - la peinture ou la sculpture - montrent un prince qui fait lui-même le choix de la servilité. Et quoique Constantin ait pu intérioriser les manifestations d'humilité qui lui furent prêtées par Eusèbe dans ses relations avec l'Église, il n'en reste pas moins le bénéficiaire d'une propagande multiforme, exaltant une monarchie peut-être chrétienne, mais en termes classiques. Au moyen des associations 'empereur-croix', Eusèbe révèle son refus d'attribuer à l'homme qui occupe l'office impérial des qualités divines intrinsèques. Il n'est donc pas un propagandiste inconditionnel dont le discours refléterait, ainsi que l'énonçait exagérément Ch. Pietri (1997) « l'idéologie intime du prince<sup>852</sup> ».

L'intense activité législatrice des Valentinieniens et des Théodosiens n'a pas favorisé l'unification de l'Église qui a vu se multiplier les conciles régionaux, et les coups de théâtre politico-religieux, en marge d'une législation apparemment universelle. De là vient la nécessité, pour les évêques, de réarmer le discours sur l'humilité, afin de requérir davantage que le soutien impérial au culte chrétien. Ambroise et Rufin exaltent l'humilité d'un Valentinien ou d'un Théodose, dont la croix sur le front est la marque insigne. Mais c'est maintenant l'évêque qui vient lui imposer la croix, sur le siège de la « pudeur<sup>853</sup> » et lui indiquer les comportements appropriés. Le renoncement à l'orgueil signifie, pour Ambroise,

---

<sup>852</sup> CH. PIETRI., « Constantin en 324 : propagande et théologie impériales d'après les documents de la *Vita Constantini* », *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, 1997, pp. 64-90 : 64.

<sup>853</sup> Aug., *Serm. Pass. Dom.* 4 (*Sermo guelferbytanus* 3) : *de qua cruce ut non erubesceremus eam in ipsa fronte, hoc est in pudoris domicilio collocauimus*. On trouve la même exaltation du front dans ses *Enar. Psalm.* 141, 9 et dans le *Serm.* 215, 5, où il le qualifie de place d'honneur.

que le prince renonce à officier dans l'Église et dans l'église. Ces contestations, ponctuelles et contextualisées, ne doivent pas faire illusion sur la réalité des relations empereur-évêque. Comme les ariens qui lui font compétition, Ambroise a sollicité le soutien impérial pour maintenir sa présence dans l'église de Milan et faire appliquer la loi à son avantage. Le fait même que des limites soient requises aux compétences impériales, par des ecclésiastiques ayant été tourmentés, révèle l'implication concrète de l'autorité impériale, par la loi ou par la force, dans la politique ecclésiale. L'équilibre théorique, établi par le contraste entre la croix glorieuse et la croix désacralisée témoigne de l'instabilité, voire de la précarité ressentie par des ecclésiastiques tantôt soutenus, tantôt désavoués par des empereurs eux-mêmes en désaccord sur la ligne politique à maintenir, et selon des enjeux régionalement différenciés. En tout état de cause, dans le second IV<sup>e</sup> siècle, l'humilité est devenue un motif imposant de la culture politico-religieuse, à telle enseigne que la propagande impériale de l'Orient théodosien en a fait un outil aussi puissant que la sacralisation. L'assimilation conjointe de la majesté et de l'humilité dans l'idéologie impériale a pu donner lieu à des compétitions locales, notamment autour des églises. Sozomène en donne témoignage, alors qu'il expose les limites des compétences impériales et ecclésiales et exalte l'humilité de l'empereur dans l'exercice du pouvoir. Cela explique que la croix glorieuse et la croix désenchantée soient mêlées dans les textes et, comme l'a souligné G. Dagron (1996), que toute allusion à la sacralité du pouvoir impérial soit dès lors assortie d'un « démenti<sup>854</sup> ».

---

<sup>854</sup> G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris, 1996, pp. 19-20.

## 2.4. Allégeance ou indépendance ? La croix comme signe de reconnaissance de la souveraineté du roi, du Christ et de l'évêque

Dans l'analyse suivante, qui clôture le deuxième chapitre de notre enquête, les auteurs considérés n'envisagent plus la croix glorieuse (cosmique ou triomphale) comme un moyen de profiter de l'ascension d'un empereur chrétien, mais comme une manœuvre pour se libérer de situations instables. En d'autres termes, la croix est manipulée, en tant que moyen de reconnaissance et de communication, pour requérir des applications concrètes et directes : un retour en grâce après l'exil, une marque de reconnaissance ou un signe de ralliement parmi les chrétiens divisés. Le recours à la croix n'est plus destiné à obtenir ce qui n'est pas et qui devrait être, mais à gagner ce qui n'est plus ou risque de ne plus être, à savoir une visibilité politique, alors défaite ou incertaine. Adressés au prince, les textes révélant des associations 'empereur-croix' sont des éloges ou des traités attestant de la loyauté de leur auteur au pouvoir en place. Aux antipodes, mais selon la même dynamique, dans leur production homilétique, épigraphique, poétique ou architecturale, l'épiscopat reproduit les termes de la propagande impériale afin de requérir pour l'Église une souveraineté mimétiquement impériale.

Au moment où Eusèbe remanie son *HE* pour y adjoindre le livre 10, Publius Optatianus Porfyrius (préfet de 329 à 333), un homme public tombé en disgrâce quelques années plus tôt, adresse à Constantin une série de poèmes en acrostiches, mésostiches et téléstiches, dont les vers dessinent des calligrammes<sup>855</sup>. Une sélection des poèmes d'Optatianus a pu être offerte à l'empereur lors de son séjour romain de 326<sup>856</sup>. Parmi ceux-ci, quatre arborent les formes de la croix et du *Chi-Rhô*, associées à la victoire constantinienne (*Carm.* 3 ; 8 ; 14 ; 19)<sup>857</sup>. Au moment des *Vicennalia* de 325-326<sup>858</sup>, il fait parvenir à

---

<sup>855</sup> A. CHASTAGNOL, *Les fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris, 1962, pp. 80-82 ; Publio Optaziano Porfirio, *Carmi*, G. POLARA (éd., comm.), Torino, 2004, p. 64 : jusqu'aux années 320, il occupe une position élevée au Palais de Constantin. Après la victoire sarmatique de 322, il tombe en disgrâce et se trouve exilé par Constantin, pour une raison qui reste peu claire. Dans sa *Mathesis* II, 29, 10-20, Firmicus Maternus indique qu'il aurait été accusé d'adultère et de pratiques magiques. Dans son *Carm.* 2, 31, Porfyrius nie l'adultère.

<sup>856</sup> E. KLUGE, « Beiträge zur Chronologie der Geschichte Constantins des Großen », *Historisches Jahrbuch* 42, 2, 1922, pp. 89-102 : 91.

<sup>857</sup> Depuis la première édition par L. Müller (Leipzig, 1877), on distingue deux parties dans l'œuvre poétique de Porfyrius : la première est regroupée sous le titre de *Panegyricus Constantini* et comporte 20 poèmes ; mais comme le 13 et le 20 sont doubles (13 a et 13b ; 20a et 20b), et que le 17 est considéré comme inauthentique, leur nombre exact est donc de 21. La seconde, constituée des poèmes 21 à 28, qui comporte 8 poèmes qui ne sont pas adressés à Constantin et dont il n'est pas le sujet, est regroupée sous le titre de *Carmina reliqua*. Le corpus porfyrien est donc, au total, constitué de 29 poèmes. En outre, dans les *Carmina reliqua*, le poème 24 contient un grand chrisme (*Chi-Rhô*), qui est le sosie du 14, mais celui-ci n'est, cette fois, pas associé à Constantin : le texte est un hymne au Christ. On notera que le 2 est traversé par un calligramme en forme de +, mais son assimilation à la croix n'est qu'hypothétique. *Panegyricus Constantino Augusto dictus*, PL 19, 395-

l'empereur, depuis son exil, un *uolumen* riche de références enthousiastes au christianisme et de déclarations de fidélité au prince, qui consent alors à son retour. Pour G. Polara (2004) et J. Wienand (2012), les vers rédigés à la louange de Constantin sont en phase avec la propagande constantinienne<sup>859</sup>; sa production littéraire pourrait alors être perçue comme une manifestation artificieuse de loyauté, si l'on suit P. Dessi (2008), qui voit en Porfyrius une des figures importantes du paganisme romain sous Maxence<sup>860</sup>. Du moins est-ce une stratégie que l'on peut qualifier d'opportuniste dans les années 317-326 qui constituent « a pivotal phase in the consolidation of Constantine's rule<sup>861</sup> » (J. Wienand, 2012).

Vingt ans plus tard, l'astronome Firmicus Maternus (? – ap. 346), adresse son traité sur *L'erreur des religions païennes* (346) à Constant et Constance II pour se dédouaner notamment de sa *Mathesis*, composé entre 334 et 337 et dédié à Constantin. Néoplatonisant et porphyrien, il y fait démonstration de son héliolâtrie<sup>862</sup>. Aux jeunes princes, Firmicus Maternus, que R. Turcan qualifie d'« arriviste<sup>863</sup> » affiche son adhésion à la croix et s'en prend aux religions éculées pour se défaire des accusations d'astrologie et faire montre de sa loyauté au pouvoir en place.

Des motivations semblables animent les évêques Damase (c. 304-384), Paulin de Nole (353-431), Ambroise de Milan et Maxime de Turin (c. 305- 408/423), qui mentionnent la *crux inuicta*, le *uexillum*, le *labarum* ou le *tropaeum* dans leur création poétique, homilétique ou architecturale<sup>864</sup>. La croix glorieuse y est associée à l'évêque et aux martyrs dans l'espace de la cité, par un mimétisme impérial. Ces évêques, Maxime de Turin excepté, ont eu des carrières mouvementées, voire contestées, comme Porfyrius et Firmicus Maternus. Cependant, leur réaction semble aller à contre-sens des démonstrations de fidélité produites par ces derniers. Le fait est que le transfert des termes de la propagande impériale sur celle de l'Église se destine à un public local ou régional. Doit-on y voir des velléités

431 ; Publilii Optatiani Porfyrii Carmina, L. MUELLER (éd.), Leipzig, 1877 [rééd. E. KLUGE, Leipzig, 1926] ; Publilio Optaziano Profirio, Carmina, G. POLARA (éd.), Torino, 1973, 2 vol. [rééd. 2004, 1 vol.].

<sup>858</sup> J. EDWARDS, « The Carmina of Publius Optatianus Porphyrius and the Creative Process », dans C. Deroux (éd.), *Studies in Latin Literature and Roman History XII*, Brüssel, Latomus, 2005, pp.447-466 : Constantin consent alors à son retour à Rome. De 325 à 329, il reçoit ainsi le gouvernement de la Campanie, le proconsulat d'Achaïe, le proconsulat d'Asie, puis la préfecture urbaine de Rome (en 329 puis 333).

<sup>859</sup> G. POLARA (éd.), Publio Optaziano Porfirio, *Carmina*, 2004, p. 64 ; J. WIENAND, « The Making of an Imperial Dynasty. Optatian's *Carmina figurata* and the Development of the Constantinian *Domus divina* », *GIF* 3, 2012, pp. 225-265.

<sup>860</sup> P. DESSI, *L'organo tardoantico. Storie di sovranità e diplomazia*, Padova, 2008, pp. 63-64.

<sup>861</sup> WIENAND, *The Making of an Imperial Dynasty*, 2012, p. 2.

<sup>862</sup> Firm.Mat.,Err., éd. R. TURCAN, Paris, CUF, 1982.

<sup>863</sup> Firm.Mat. Err., éd. R. TURCAN, Paris, CUF, 1982, p. 30.

<sup>864</sup> *Damasi epigrammata*, M. IHM (éd.), Leipzig, 1895 ; A. DI BERARDINO (éd.), *Patrology 4: The Golden Age of Latin Patristic Literature From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon* (trad. angl. P. SOLARI), Rome, 1986, pp.273-278 ; Ambr., *Ep.* 77 [22], éd. M. ZELZER, CSEL 82, 3, pp. 126-128 : lettre adressée à sa sœur Marcellina après les événements de 386 ; *ILCV*, 1800 ; Paul.Nol., *Ep.* 32, 7, à Sulpice Sévère, éd. W. HARTEL, CSEL 29, 1894 [rééd. M. Kamptner, 1999] ; Maxime de Turin, 89 homélies : A. MUTZENBERGER (éd.), Turnhout, CCL 23, 1962.

d'indépendance ou des indices de rébellion, à l'opposé des manifestations d'allégeance de Porfyrius ou de Firmicus Maternus ? Une autre hypothèse peut être avancée, qui consiste à voir dans le mimétisme impérial une manœuvre de ralliement local et régional, indépendante d'un discours politique de portée universelle.

Pour l'ensemble des auteurs ici considérés, l'enjeu n'est pas de sacraliser ou d'usurper l'autorité impériale, mais de tirer profit des termes de sa propagande dans une situation d'incertitude dans leur carrière. Ils témoignent ainsi des avantages et des contraintes inhérents à l'idéologie chrétienne du pouvoir.

#### 2.4.1. Porfyrius et Firmicus Maternus : s'approprier la croix pour un retour en grâce

##### a) Porfyrius : l'éloge de l'astre cruciforme et de l'empereur-prophète

Les *Carmina figurata* de Porfyrius ont circulé au Palais en tant que poésies et qu'objets picturaux<sup>865</sup>. De ce point de vue, ils reflètent, tels les panégyriques, l'idéologie impériale constantinienne après sa victoire sur Licinius. De la même façon que Lactance et Eusèbe, le poète voit dans la victoire constantinienne une défaite de la tyrannie (*Carm.* 14 : *tyrannus*). Mais à la différence de ceux-ci, il fait un véritable éloge de l'empereur, sollicitant des références mythologiques et païennes, dans le respect de la tradition, qu'il mêle à une reconnaissance du patronage de Dieu et du Christ<sup>866</sup>. Porfyrius se distingue encore pour le lien exclusif qu'il dessine entre l'empereur et la divinité : Constantin y est caractérisé dans la poésie par sa qualité de prophète. Pour obtenir son retour en grâce, Porfyrius a recours à tous les moyens possibles de représentation des *insignia regiae dignitatis*. Le panégyrique s'exprime par les mots, mais aussi par les représentations iconographiques dessinées par les caractères alphabétiques<sup>867</sup>. Parmi les formes représentées se trouvent des croix et des chrismes.

Les quatre poèmes porfyriens dessinant le *Iota-Chi* et le *Chi-Rhô* (fig. 55 : *Carm.* 3 ; 8 ; 14 ; 19) pourraient faire à eux seuls l'objet d'une étude indépendante. Pour la présente enquête, il nous intéresse de mettre en lumière les contradictions entre les préoccupations d'un homme politique disgracié et celles de chrétiens, tel Eusèbe de Césarée, bénéficiant

<sup>865</sup> G. POLARA (éd.), Publio Optaziano Porfirio, *Carmi*, 2004, p. 66.

<sup>866</sup> F.P. CACCIAFOCO, *L'eco dei Maestri. Sull'incipit spurio dell'Eneide nel carme I di Publilio Optaziano Porfirio (Opt. Porf. Carm. I 1-10)*, Fiori di Cactus, Teatro Vocali, 2011 : pour l'analyse de l'incipit du recueil et les références à Virgile.

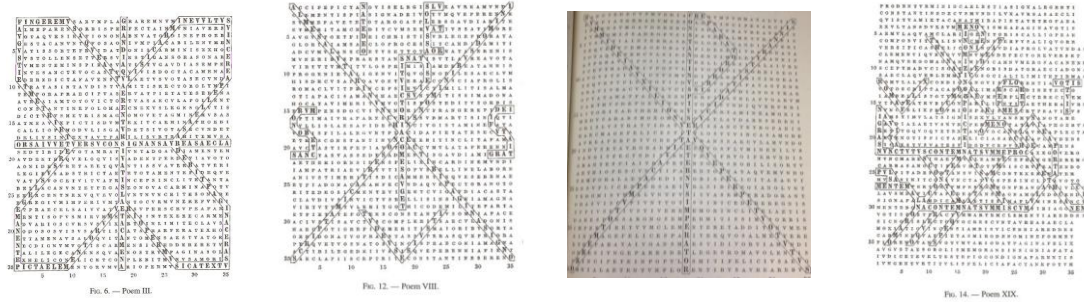
<sup>867</sup> EDWARDS, *The Carmina of Publius Optatianus Porphyrius and the Creative Process*, 2005, p.447- 466 , a montré que les poèmes doivent impressionner l'empereur de façon visuelle et non par l'éloquence verbale. Il en analyse plus de 20 exemples. Sa spécificité est le *technopaignion*, un l'arrangement de mots destiné à créer un motif visuel.



d'une position plus stable et d'une certaine liberté de langage. Par son éloge sans condition, Porfyrius achète à l'empereur son retour en grâce et l'en remercie par sa publication, alors que dans le même temps, l'évêque Eusèbe émet des restrictions à l'association entre la figure impériale et la croix. Le *Carmen* 3 a la particularité de représenter à la fois les initiales *Iota-Chi* (*initiales de Iesus Christus*), superposées à une croix ; le *Carmen* 8 montre le *Chi-Rhô* encerclé des lettres IESVS ; le *Carmen* 14 contient un calligramme du *Chi-Rhô* et le *Carmen* 19, composition la plus complexe de Porfyrius, fait figurer le *Chi-Rhô* comme le mât d'une trière<sup>868</sup>.

---

<sup>868</sup> Ce calligramme peut être ainsi décrit : une trière dont le mât est un *Chi-Rhô*, avec les lettres V, O, T. J. Edwards (2005), interprète ces initiales comme celles de *Victor Oceani Terraeque* ou *Victor Orbis Terrarum* : EDWARDS, *Other thoughtful things*, 2005, pp. 465-466 ; Mais il peut s'agir, tout simplement, comme sur les monnaies, des VOT (A) exprimés pour les *Vicennalia* de Constantin. En effet, le corps de la trière porte le chiffre XX, ce qui signifie « Par le Christ, vœux pour 20 ans de règne » ; or, ce sont les *uota soluta* pour les *Vicennalia* de Constantin, qui permettent de dater le poème de 325-326. Le vers 33 du poème le confirme en évoquant les BIS VICENNIA, qui pourraient soit indiquer la clôture des *Vicennalia* en 326 à Rome, après la cérémonie de leur ouverture en 325 à Nicomédie, soit le *uotum susceptum* de deux fois vingt ans de règne. Quant aux trois rangs de rames de la trière, ils pourraient signifier soit la Trinité, soit des *uota suscepta* pour 30 ans de règne, mais ce n'est là qu'une hypothèse. La trière pourrait être une allusion à la bataille navale de 324 entre Constantin et Licinius ; Pour WIENAND, *The Making of an Imperial Dynasty*, 2012, p. 17 : la référence aux *Vicennalia* ne fait aucun doute (*Carm.* 4, 1 ; 5, 8 ; 9, 35 ; 16, 35 ; 19, 33).



*Carm.* 3<sup>869</sup>

*Carm.* 8<sup>870</sup>

*Carm.* 14<sup>871</sup>

*Carm.* 19<sup>872</sup>

Fig. 55. Porfyrius, *Carmen* 3 ; 8 ; 14 ; 19.

Dans le *Carmen* 3, Porfyrius fait savoir qu'il met son art au service de la divinité représentée dans le symbole de la croix et dont les initiales *I(esus) Ch(ristus)* se dessinent par les mots. Mais il s'adresse davantage à Constantin (*Carm.* 3, v. 13 : au vocatif *Constantine*) pour chanter ses louanges. L'empereur est le destinataire personnel de l'éloge, célébré par le poète en tant que « vainqueur de tout » (*Carm.* 3, v. 12 : *toto Victor*), « prince éminent » (*Carm.* 3, v. 23 : au vocatif *princeps inclite*) doté d'un « pouvoir éminent » (*Carm.* 3, v. 26 : *egregium imperium*). Porfyrius s'étend sur les bienfaits du pouvoir constantinien, ses lois

<sup>869</sup> Vers *intexti* : *Haste (stipes)*: GRANDIA QVAERENTVR SI VATIS LAETA CAMENA (De grandes choses sont obtenues si, par la création d'une poésie joyeuse, le poète...); *Patibulum* : ORSA IVVET VERSV CONSIGNANS AVREA SAECLA (s'aide des vers pour établir les siècles d'or); *Chi* : FINGERE MVSAQUE ATTALI SI CARMINE VVLTVS (La silhouette et le visage de la muse, par le poème attalide); *Picta Elementorum Vario per Musica Textu* (Se trouve dépeinte en divers éléments par le texte); Acrostiche gauche : AVGVSTI ET METRI ET VERSVS LEGE MANENTE (Par la loi permanente d'Auguste, le vers et le mètre); Téléstiche droit : VINCERE APELLEAS ARDEBIT PAGINA CERAS (Vainquent les cires d'Apelle et la page s'illuminera).

<sup>870</sup> Vers *intexti* : *Chi* : ALME SALVTARI NVNC HAEC TIBI PAGINA SIGNO SCRIPTA MICAT / RESONANS NOMINIBVS DOMINI (Cette page écrite s'illumine pour toi du signe nourricier et salubre / Résonant par les noms du Seigneur); *Rhô* : NATIS EIVS SIT VICTORIA COMES AVGET (Que la victoire, ta compagne, augmente ta naissance) *Iesvs* : I : NATE DEO (Dieu né) / E : SOLVS SALVATOR (Seul sauveur) / S : SANCTE BONORVM (saint des prospérités) / V : TV DEVS ES IVSTI (Tu es le Dieu de la juste) / S : GRATIA TV FIDEI (foi, grâce à toi).

<sup>871</sup> Vers *intexti* : SVMMI DEI AUXILIO NVTVQVE PERPETVO TVTVS / ORBEM TOTVM PACAVIT TRVCIDATIS TYRANNIS/ CONSTANTINVS PIVS ET AETERNVS IMPERATOR / REPARATOR ORBIS ( La protection par l'aide et le signe perpétuels du Dieu suprême / A pacifié la terre entière par la mort des tyrans / Constantin pieux et éternel empereur / Réparateur de la terre).

<sup>872</sup> Vers *intexti* : NAVITA NVNC TVTVS CONTEMNAT SVMME PROCELLAS (Le navigateur désormais protégé méprise au plus haut degré les tempêtes) / NIGRAS NVNC TVTVS CONTEMNAT SVMME PROCELLAS (Désormais protégé, il méprise au plus haut degré les noires bourrasques) / TVTVS CONTEMNAT SVMMIS CVMVLATA TROPAEIS / PVLSA MENTE MALA CONTEMNAT SVMME PROCELLAS (Protégé, il méprise, par les suprêmes trophées, les abondants/ Maux bousculés par l'esprit, il méprise au plus haut degré les tempêtes) / SPE QVOQVE ROMA BONA CONTEMNAT SVMME PROCELLAS / ROMA FELIX FLORET SEMPER VOTOS TVIS (Par l'espoir aussi, Rome la bonne méprise au plus haut degré les tempêtes, / Rome heureuse est toujours florissante par tes vœux) / V : ROMA FELIX (Rome heureuse) / O : FLORET SEMPER (Est toujours florissante) / T : VOTIS TVIS (pour / par tes vœux).

(*Carm.* 3, v. 22, 33 : *legibus*) et sa « piété sereine » (*Carm.* 3, v. 11 : *pietate serena*) ; mais à l'inverse d'Eusèbe, il ne fait pas distinction entre les lois favorisant les chrétiens et l'ensemble de la production législatrice du prince. Pour le poète, Constantin est l'auteur de « temps éminents » (*Carm.* 3, v. 11 : *tempora praecipua*) et de « siècles d'or » (*Carm.* 3, v. 12 : *aurea secula* ; v. 18 *patibulum* : *aurea saecula* dans le *patibulum*), du fait de victoires procédant d'un lien unique et privilégié avec le divin. Pour Porfyrius, Constantin est le « prophète » ou « l'oracle » de la divinité (*Carm.* 3, v. 23 : *uati suo*). Le poète admire sans retenue la capacité prophétique de la personne de Constantin, ce qu'Eusèbe a volontairement oublié. La présence du chrisme dans le *Carmen* 8 est expliquée par le poète dans les deux premiers vers : il est à la fois *pia signa dei* et *uotum*. Porfyrius fait du chrisme un signe divin et personnel de Constantin, ainsi qu'un emblème impérial propitiatoire. Ses propos font concurrence à ceux d'Eusèbe qui a cherché à relativiser le caractère divin de Constantin et à remettre à la divinité le crédit de la victoire. Dans le *Carmen* 14, Porfyrius loue l'empereur comme « ornement du monde et sommet du salut » (*Carm.* 14, v.1-2 : *decus mundi ac rerum summa salutis*), « pieuse lumière de la terre » (*Carm.* 14, v. 2 : *lux pia terrarum*), pour avoir terrassé les tyrans (*Carm.* 14, v. 7 : *perculsis tyrannis*) et remporté des trophées sur de multiples peuples orientaux. Constantin a ainsi « réparé le divorce du monde » (*Carm.* 14, v. 32 : *reparata iugans maesti diuortia mundi*) et « restauré les siècles d'or à perpétuité pour le monde » (*Carm.* 14, v. 19 : *aurea perpetuo restaurans saecula mundo*). La louange fait de Constantin un « ornement du monde » et « la lumière du siècle d'or » (*Carm.* 19, v.2 : *Constantine decus mundi lux aurea secli*), le « chef suprême » (*Carm.* 19, v. 4 : *dux summe*). La « lumière romuléenne » (*Carm.* 19, v.12 : *romula lux condigna nouis florentia uotis*) que représentent ses vœux et les fils de Constantin (*Carm.* 19, v. 38) correspondent à la théologie solaire assimilée au Christ du principat constantinien jusqu'au milieu des années 320. Dans le *Carmen* 14, le *Chi-Rhô* est le symbole de l'empereur en tant que *semper Victor*. Il n'est pas le *tropaeum* d'une victoire ponctuelle, mais celui d'une victoire perpétuelle fixant durablement l'alliance entre Dieu et l'empereur. De ce point de vue, Porfyrius promet à Constantin et à sa descendance, en raison de leurs victoires, le sceptre éternel et n'y émet pas de condition, sinon celle des succès militaires. Les premiers vers du *Carmen* 19 indiquent que se trouvent représentés, en rouge sur le manuscrit, les *caelestia signa* (*Carm.* 19, v. 1), l'intention avouée de Porfyrius étant de chanter, en les entremêlant, les « trophées » et « l'admirable piété » de Constantin (*Carm.* 19, v.3 : *quis tua mixta canat mira pietate tropaea*). En d'autres termes, Porfyrius présente un poème qui est une osmose visuelle et sémantique entre le chrisme et le pouvoir constantinien. Ce chrisme, en tant que signe et trophée, représente la « nouvelle divinité » (*Carm.* 19, *nouum numen*).

Le retour en grâce de Porfyrius conforte l'hypothèse que sa production poétique entrait en concordance avec l'idéologie impériale constantinienne. Mais c'est là l'œuvre d'un

fonctionnaire privé de son office qui aspire, par la flatterie, à jouer de nouveau un rôle sur la scène politique. Cela étant, si Porfyrius a effectivement un *background* païen, son allégeance à Constantin peut être perçue comme un volte-face politique destinée à manifester son ralliement récent au christianisme, dont il pouvait difficilement ignorer qu'il était le choix de l'empereur du fait de ses contacts palatins. Peut-être a-t-il été, comme Firmicus Maternus, accusé du délit de magie ou d'astrologie, deux infractions aussi sévèrement punies que le crime de lèse-majesté, parce qu'elles pouvaient porter atteinte à l'État ou à la vie de l'empereur<sup>873</sup>. Cela expliquerait que pour de se dégager de tout soupçon, le fonctionnaire relégué exalte, selon les canons de la poésie classique, magnifiés par la virtuosité des *uersus intexti*, le seul astre de lumière commandé par le seul Constantin, la croix, qui annonce la naissance d'un prophète unique, sa victoire perpétuelle et la gloire de sa postérité.

*b) Firmicus Maternus : la croix comme démonstration de loyauté*

Contemporain de Constantin et de ses fils, cet ancien astrologue acquis récemment au christianisme est l'auteur de deux ouvrages dans lesquels il s'attaque farouchement au paganisme : le traité de la *Mathesis*, qui fait suite à un édit de Dioclétien bannissant catégoriquement l'astrologie<sup>874</sup>, et le *De errore profanarum religionum*, qui peut se lire comme la démonstration de sa conformité avec la religion qu'il a récemment rejointe<sup>875</sup>. Celle-ci passe par un refoulement de l'astrologie au profit de l'adhésion à la croix.

Firmicus s'adresse aux jeunes princes en s'appropriant certains traits du langage idéologique impérial, parmi lesquels se trouve la croix. S'adressant à des empereurs favorables au christianisme, il se soustrait aux accusations portées contre lui et s'arroge la qualité d'un apologiste en requérant des princes une législation résolument anti-païenne. En effet, Firmicus invoque les *sanctissimi* et *sacrosancti imperatores* (Constance et Constant) à

---

<sup>873</sup> J. MAURICE, « La terreur de la magie au IV<sup>e</sup> siècle », *CRAI* 70, 1926, pp. 182-188 : 182-183 ; M.L.W. LAISTNER, « The Western Church and Astrology during the Middle Ages », *HThR* 2, 1941, pp. 251-275 ; M. P. BUSSIÈRES, « Les *quaestiones* 114 et 115 de l'Ambrosiaster ont-elles été influencées par l'apologétique de Tertullien ? », *REAug* 48, 2002, pp.101-130 : 104-106.

<sup>874</sup> Par un rescrit de 294 (CJ 9, 18, 2) : LENSKI, *Early retrospectives on the Christian Constantine*, 2012, p. 473 ; M. BUNSON, « Firmicus Maternus », *Encyclopedia of the Roman Empire*, New-York, 2002, p. 212 : Firmicus a reçu une formation d'avocat en Sicile. Son premier ouvrage rédigé sous Constantin est déjà un moyen de se laver de soupçons pesant sur les astrologues. Désirant se prémunir de toute sanction, Firmicus rédige d'abord une cosmologie où l'empereur est exempt des lois de la science astrologique (*Math.* 2, 30, 5-6).

<sup>875</sup> G. VENTURA DA SILVA, *Reis Santos e Feiticeiros. Constância II e os fundamentos místicos. Da basileia (337-361)*, Vitoria, 2003, montre comment le pouvoir de Constance est l'aboutissement d'un attrait pour l'hellénisme qui date du milieu du III<sup>e</sup> siècle et de codes chrétiens inaugurés au temps de Constantin. Le *basileus* est un outil de la volonté divine.

treize reprises pour les exhorter à éradiquer les temples<sup>876</sup>. Mais comme l'a montré M. Kahlos (2009), la requête de Firmicus fait montre d'un ton bien plus intolérant à l'encontre du paganisme que n'avait été celui de Lactance trois décennies avant lui dans les *Institutiones Divines*<sup>877</sup>. L'apologie s'est commuée en objurgation agressive contre le paganisme : pour Firmicus, il n'existe aucune autre alternative que celle d'appliquer la loi de Dieu à la dignité impériale ; cette équation de nécessités amène Firmicus à se montrer lui-même curieusement coercitif avec les princes qu'il admoneste : parce qu'ils ont été guéris et sauvés par la croix, ils ont selon lui le devoir, en retour, d'éradiquer les temples :

« Levez le *uexillum* de la foi ! Cela, la divinité vous l'a réservé. C'est par la faveur du dieu éminent que vous êtes victorieux de tous vos ennemis, dont les actions altéraient l'empire des Romains.../...Le *numen/nomen* propice du Christ a réservé à vos mains la destruction de l'idolâtrie et des temples profanes<sup>878</sup> ».

Pour Firmicus, les empereurs qui livrent bataille contre le paganisme seront à nouveau couronnés par la victoire, la santé, la paix et la prospérité ; les succès déjà remportés ne sauraient se renouveler si les princes ne s'engagent pas avec zèle dans l'éradication du paganisme<sup>879</sup>. Firmicus a recours à la rhétorique de la victoire, que les princes reconnaissent et dont ils font usage eux-mêmes, puisque nous connaissons des frappes de bronze, d'argent et d'or montrant l'empereur couronné par la victoire et portant le *labarum* dès les années 340-350 (fig. 56-57). De fait, Constant a marqué plus que son frère son attachement au monogramme constantinien sur son monnayage<sup>880</sup>. C'est seulement après 350 que l'empereur d'Orient manifeste un intérêt certain pour le signe milvien. Le *missorium* d'argent trouvé à Kertsch (fig. 58), fabriqué sous commande de l'État, est vraisemblablement daté des Vicennales de l'empereur, soit de 357, alors qu'il se rend la même année à Rome pour la première fois<sup>881</sup>.

---

<sup>876</sup> LENSKI, *Early retrospectives on the Christian Constantine*, 2012, p. 473. Firm.Mat., Err. 3, 2 ; 6, 1 ; 7, 1 ; 8, 4 ; 13, 1 ; 16, 4 ; 20, 7 ; 24, 9 ; 25, 1 ; 25, 4 ; 28, 6 ; 29, 1 ; 29, 4.

<sup>877</sup> KAHLOS, *Forebearance and compulsion*, 2009, pp. 88-90.

<sup>878</sup> Firm.Mat., Err. 20, 7 : *Erigite uexillum fidei: uobis hoc diuinitas reseruauit. Fauore eminentis dei uictores estis omnium hostium uestrorum quorum opera Romanum deformabatur imperium. [...] Idololatriae excidium et profanarum aedium ruinam propitium Christi numen uestris manibus reseruauit.*

<sup>879</sup> KAHLOS, *Forebearance and Compulsion*, 2009, p. 71.

<sup>880</sup> TRAVAINI, *La croce sulle monete da Costantino*, 2007, pp. 12-17 : Constance II n'utilise pas du signe milvien en Orient mais Constant en fait une partie intégrante du *labarum* ; p. 13 : nous connaissons de lui une pièce unique : un *milliarensis* léger de l'atelier de Rome de 348-350 (Revers : 4 étendards : sur les deux centraux *alpha* et *oméga* et, en haut, le *Chi/Rhô*. (RIC VIII, 237 et 252 n.71, Kunsthistorisches Museum, Vienne).

<sup>881</sup> F. BARATTE, « Les ateliers d'argenterie au Bas-Empire », *Journal des savants*, 1975, pp. 193-212 ; W. SALOMONSON, « Kunstgeschichtliche und ikonographische Untersuchungen zu einem Tonfragment der Sammlung Benaki in Athen », *BABesch* 48, 1973, pp. 52-56.



Fig. 56. *RIC* VIII, Aquilée, 1 – Constant (337-340)<sup>882</sup>.



Fig. 57. *RIC* VIII, Trèves, 243 - Constant (348-350)<sup>883</sup>.



Fig. 58. *Missorium* de Kertsch, Saint-Petersbourg, Musée de l'Ermitage (IV<sup>e</sup> s.)<sup>884</sup>.

<sup>882</sup> AV, 2 *Solidi*, 8.82g /32mm. ; Avers : FL IVL CONSTANS PIVS FELIX AVG, buste à droite, lauré, drapé et diadémé (rosette) ; Revers : GAUDIVM POPVLI ROMANI, Constant debout à gauche, portant le *labarum* et le sceptre, couronné par la Victoire debout à gauche derrière lui, portant la branche de palme, SMAQ en ex.

<sup>883</sup> Æ 5, 57g /22mm ; Avers : DN CONSTA-NS PF AVG, buste à droite, drapé, cuirassé et diadémé, lettre A dans le champ à gauche ; Revers : FEL TEMP-REPARATIO, Constant debout de face sur une galère, tête à gauche, portant un globe nicéphore et un *labarum* ; Victoire assise ; A/TRS en ex. ; parfois les revers représentent l'empereur en pied dominant un captif agenouillé : ce n'est cependant pas une nouveauté. On connaît par exemple des *aurei* similaires de Caracalla (*RIC* 20) ou des antoniniens représentant des captifs perses de part et d'autre d'un trophée (*RIC* 354, Cohen 664) ; voir WHITBY, *Emperors and armies*, 2004, pp.156-186 : 180 : les soldats sont les récepteurs privilégiés de la monnaie impériale et à ce titre, la propagande leur est destinée ; voir aussi F. RICHARD, « Un thème impérial romain : la victoire sur l'océan », *L'idéologie du pouvoir monarchique dans l'Antiquité*, Paris, De Boccard, 1989, p.91-104: 92 et pp.100-103 : des exploits sur l'eau sont célébrés sur la monnaie et par Firmicus Maternus et Libanios (Firm.Mat., *Err.*, 28, 6 ; Liban., *Basil.Or.* 59, Teubner, I, 4, p. 280). Sur l'effet persuasif de la monnaie voir : A. WALLACE-HADRILL, « Image and Authority in the Coinage of Augustus », *JRS* 76, 1986, pp. 66-87: 69 ; T. HÖLSCHER, « Images of War in Greece and Rome: Between Military Practice, Public Memory, and Cultural Symbolism », *JRS* 93, 2003, pp. 1-17: 12-13 ; A. SUSPENE, « Les guerriers à cheval sur les monnaies romaines jusqu'à l'instauration du principat : sens et fonction d'une typologie originale », dans M. BLANDINET -C. CHILLET - C. COURRIER (éds), *Figures de l'identité. Naissance et destin des modèles communautaires dans le monde romain*, Lyon, 2010, p.247-260 : avec la période impériale, la symbolique collective du cheval se mue en symbolique dynastique, celle du prince dont l'effigie recouvre le droit.

<sup>884</sup> J.P.C. KENT - K.S. PAINTER (éds), *Wealth of the Roman World: Gold and Silver AD 300-700*. London, 1977, p. 25, avec reproduction. Il serait intéressant de savoir qui était le destinataire originel de l'œuvre, mais ce lieu de découverte incongru ne permet pas de trancher. Les *missoria* étaient offerts par les empereurs pour diverses grandes occasions – ainsi, l'anniversaire de règne pour le fameux *missorium* de Théodose – dans une pratique de don/contre-don avec l'aristocratie de l'Empire. Cf. S. MARTIN GONZALEZ, « The *missorium* of Theodosius : imperial elites and the Lusitanian countryside in the Later Roman Empire », dans R. GARCIA-GASCO *et al.* (éds), *The Theodosian Age (A.D. 379-455). Power, place, belief and learning at the end of the Western Empire*, Oxford, 2013, pp. 91-98 ; ELTON, *Warfare and the Military*, 2006, p. 336, n'exclut pas la possibilité que le *Chi-Rhô* soit peint sur les boucliers de certains soldats, mais uniquement et peut-être les *candidati* (soldats d'élite) ; R. TOMLIN, « Christianity and the Late roman Army », dans LIEU – MONTERRAT, *Constantine. History, Historiography and legend*, 1998, pp.21-51 : 26 : comme l'atteste le *missorium* de Constance, les boucliers au *Chi-Rhô* devaient être portés uniquement par la garde personnelle de l'empereur.

Firmicus détourne à son profit les traits de la propagande impériale des Constantinides et se montre par là-même plus zélé que ces derniers dans son adhésion au christianisme, cherchant à se blanchir de l'astrologie, dont il s'était montré expert et qui, sous Constance II était devenue passible de la peine de mort<sup>885</sup>. Il s'arroge ainsi le droit de dicter leur politique religieuse. Plus loin, il incite les princes à voir dans le signe de croix l'universalisme de la foi et le soutien de l'*Imperium* :

« Pour obtenir la défaite d'Amalech, Moïse étendit les bras à l'image de ces cornes. Pour obtenir plus facilement ce qu'il réclamait tant, il se fit une croix avec sa baguette. Vers ces cornes hâtez-vous, vite, dépêchez-vous ! Auprès de ces cornes réfugiez-vous, pour humblement les adorer ! Puissent à ces cornes vous river la justice, l'équité, la pureté, la miséricorde, la patience, la foi ! Fiers de porter ces insignes vénérables, et joyeux de la grandeur que possède un front consacré, vous pourrez alors partager la sépulture du Christ et sa Vie<sup>886</sup> ».

Le recours à l'image de Moïse n'est pas hasardeuse, car Eusèbe l'a mentionnée à plusieurs reprises pour comparer Constantin au prophète libérateur de la tyrannie. Firmicus appelle les empereurs à poursuivre la libération des chrétiens par la rigueur d'une politique d'éradication du paganisme<sup>887</sup>. Il évoque encore dans ce passage la croix sur le front. Par *insigna*, que l'on peut traduire par « symboles » ou « emblèmes », Firmicus pourrait très bien faire allusion au baptême des princes, mais il indique plus loin que Constant et Constance sont *in initio fidei positi*, c'est-à-dire au l'aube de la foi (*Err.* 29, 3). Qui plus est, il n'est pas établi avec certitude que les fils de Constantin aient reçu le premier sacrement ; Constance II a peut-être été baptisé peu avant de mourir en 361, pendant sa guerre contre Julien usurpateur, mais pas avant<sup>888</sup>. En tant que jeune baptisé, Firmicus s'arroge un supplément d'autorité, celui

---

<sup>885</sup> LENSKI, *Early retrospectives on the Christian Constantine*, 2012, p. 476 : son discours se nourrit de la rhétorique qui a fait de Constantin, de 312 aux années 330, un libérateur qui apporte une lumière nouvelle (cf. épigraphie, panégyriques). L'auteur le démontre à travers les images de *Sol* et de la *summa diuinitas* ; KAHLOS, *Forbearance and Compulsion*, 2009, p. 72 : il a certainement consulté les lois pour rédiger son traité.

<sup>886</sup> Firm.Mat., *Err.* 21, 6 (trad. R. TURCAN, Paris, CUF, 1982) : *Vt Amalech uinceretur, extensis manibus Moyses haec imitatus est cornua ; ut facilius impetraret quod magnopere postulabat, crucem sibi fecit ex uirga. Ad haec cornua festina celeritate properate, ad haec cornua humili ueneratione confugite, his uos adfigant cornibus iustitia, aequitas, pudicitia, misericordia, patientia, fides, ut ueneranda praeferent insignia consecratae frontis maiestate gaudentes et sepulturae Christi participes sitis et uitae.*

<sup>887</sup> Ainsi qu'aux vices sexuels : L. CROMPTON, *Homosexuality and Civilization*, Cambridge (MA), 2003, p.132.

<sup>888</sup> MORESCHINI, *Quando un imperatore cristiano perseguita i cristiani*, 1997, pp. 107-126 : 109, n. 5 : pour l'auteur seul Constant a été baptisé ; TRAVAINI, *La croce sulle monete da Costantino alla fine del Medioevo*, pp. 12-17 : après Constantin, seul Constant serait baptisé ; BRUUN, *The Victorious Signs of Constantine : A Reappraisal*, 1997, p. 48 : Constant est le seul baptisé d'après l'auteur qui voit dans les premiers affrontements des frères constantiniens un fond religieux. Le fait que Constant donne un sens chrétien au signe serait un moyen de contrer Constance ouvertement arien : « that Christ could have died on the Cross, was contrary to the Arian concept of his divine nature ».

d'intercéder au nom de la divinité. Sa requête apporte aux empereurs qui exauceront ses vœux l'assurance du salut par la croix<sup>889</sup>.

Comme l'a rappelé N. Lenski (2012) dans l'article précité, la figure constantinienne devient un symbole du pouvoir et de l'idéologie impériaux dès le lendemain de sa mort. Il en est de même pour la croix ; les symboles adoptés par Constantin deviennent les pierres de touche normatives de la vérité religieuse. De ce fait, on a pu voir en Firmicus un « lobbyist<sup>890</sup> » (M. Kahlos, 2009) à l'instar Eusèbe, dans la promotion du christianisme sous les Constantinides. Dans l'immédiateté de la mort de Constantin, les empereurs bénéficient des retombées de l'idéologie impériale de leur défunt père, mais la propagande impériale est aussi confrontée à la cohérence de la politique religieuse qui lui est inhérente. Cela étant, les intentions de Firmicus sont personnelles et la médiation à laquelle il postule est, avant toute chose un moyen de faire admettre l'autorité de sa 'conversion' par un discours fermement engagé<sup>891</sup>. De fait, les admonitions de Firmicus n'ont pas laissé de traces substantielles dans la législation ; son discours serait plutôt le reflet d'une politique impériale préexistante et par là-même un moyen de trouver grâce aux yeux de ses pairs<sup>892</sup>. Le recours au motif de la croix est à la fois un moyen de communication et d'inter-reconnaissance, à un moment où la législation contre la magie et l'astrologie se raidit, en particulier pour les fonctionnaires romains<sup>893</sup>.

---

<sup>889</sup> Firm.Mat., *Err.* 27, 3 : « Ainsi, par tous ces bois comme par des sortes de degrés, le salut des hommes devait cheminer jusqu'au bois de la croix. C'est pourquoi le bois de la croix soutient l'appareil céleste, renforce les fondements terrestres et conduit à la Vie les hommes qui lui sont attachés » : *ut his omnibus quasi per gradus quosdam ad lignum crucis salus hominum perveniret. Quapropter lignum crucis caeli sustinet machinam, terrae fundamenta corroborat, adfixos sibi homines ducit ad uitam.*

<sup>890</sup> KAHLOS, *Forbearance and Compulsion*, 2009, p. 72. J. MITCHELL, « The Transformation of Christianity from a Cult of *superstitio* to the only *religio vera* during the Fourth Century », *Rosetta* 15, pp. 40 -52 : 48.

<sup>891</sup> KAHLOS, *Forbearance and Compulsion*, 2009, p. 69 : « Firmicus is one of the Christian converts who declare their change of religion by dissociating themselves manifestly from their old pagan devotion ».

<sup>892</sup> KAHLOS, « The Rhetoric of Tolerance and Intolerance. From Lactantius to Firmicus Maternus », dans J. ULRICH - A.-C. JACOBSEN – M. K. (éds), *Continuity and Discontinuity in Early Christian Apologetics*, Frankfurt, 2009, pp.79-96 : 92-93.

<sup>893</sup> ANGLIVIEL DE LA BEAUMELLE, *La torture dans les Res Gestae d'Ammien Marcellin*, 1992. pp. 94-95 : Ammien rapporte nombre de faits relatifs au recours à la magie et aux actes de torture qui en procèdent ; R. MAC MULLEN, *Enemies of Roman Order*, Cambridge 1966, pp. 128-36 ; Constance en 358, assimile la pratique de la magie par les membres du comitatus à un attentat contre sa *maiestas* : *CTh* 16, 6 (358) ; F.H. CRAMER, *Astrology in roman law and politics*, Philadelphia, 1954, p. 249-51.



## 2.4.2. S'approprier la croix : une stratégie au service de l'autorité épiscopale sur la cité dans le second IV<sup>e</sup> siècle

### a) Damase : l'absorption de l'appareil d'État par un mimétisme impérial

Évêque de Rome de 366 à 384, Damase a déployé une activité édilitaire et poétique singulière en organisant les cimetières et monumentalisant les tombeaux des martyrs, sur lesquels il a fait graver des poèmes de sa composition<sup>894</sup>. Dans l'*Épigramme* 23, il décrit un véritable *aduentus* triomphal dans lequel l'évêque s'arroge la place de l'empereur, tandis que les martyrs sont les *comites* de la croix invaincue, et le peuple romain sa plèbe. Contrairement à l'assertion que de C. Moreschini et E. Norelli (2005), ce n'est pas un *aduentus Christi* que décrit Damase, mais celui des martyrs guidés vers le royaume de Dieu par leur saint gouverneur qu'est l'évêque de Rome<sup>895</sup> :

« Regarde : ce tertre contient ici les membres célestes  
Des saints, que le royaume des cieux a soudainement ravis.  
Ils sont les compagnons de la croix invaincue et pareillement ses ministres  
Ils ont suivi le mérite et la foi du saint gouverneur  
Pour postuler aux maisons célestes et aux royaumes des pieux.  
En eux se réjouit la gloire unique de la plèbe romaine,  
Car Sixte étant alors le chef, ils ont mérité les triomphes du Christ.  
À Felicissimus et Agapit, Damase<sup>896</sup> ».

Dans ce *carmen*, qui orne le *tumulus* de Felicissimus et Agapit, le champ lexical est saturé de vocabulaire politique. Les martyrs qui y sont qualifiés de « compagnons de la croix invaincue » (*comites crucis inuictae*), comme en une déclinaison chrétienne du *comes solis inuicti* qualifiant naguère Constantin - qui n'a jamais été *comes crucis*. S. Iglesias García (2012) a pointé le fait que l'épithète *inuictus* dans les panégyriques latins était doté de

<sup>894</sup> DI BERARDINO, *Patrology* 4, 1986, pp. 273-278 ; voir CH. PIETRI, *Roma Christiana*, Rome, 1976, vol.1, chap. 6-10 ; J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, 1981. Pour les éditions : *Damasi epigrammata*, M. IHM (éd.), Leipzig, Teubner, 1895 et *Epigrammata damasiana*, A. FERRUA (éd.), Roma, 1942. La réputation littéraire de Damase vient de cette poésie funéraire épigraphique, embellie par son ami Furius Dionysius Filocalus, le calligraphe du *Chronographe* de 354. Le corpus des pièces jugées authentiques se compose de 59 poèmes et de 13 fragments (FERRUA, *Epigrammata damasiana*, 1942, pp. 50-53).

<sup>894</sup> MORESCHINI-E.NORELLI, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2, 2005, pp. 332-333 : 333.

<sup>895</sup> MORESCHINI-NORELLI, *Early Christian Greek and Latin Literature*, 2, 2005, p. 333. Les vers finaux de l'*Epigr.* 70, consacrée à l'apôtre André, associent également la croix à la victoire qu'est le salut qu'elle procure.

<sup>896</sup> IHM, *Damasi epigrammata*, 1895, pp. 29-30 (cimetière de Praetextatus, sur la Via Appia) : *Aspice: et hic tumulus retinet caelestia membra / Sanctorum, subito rapuit quos regia caeli / Hi crucis inuictae comites pariterque ministri / Rectoris sancti meritumque fidemque secuti / Aetherias petiere domos regnaque piorum./ Unica in his gaudet Romanae gloria plebis,/ Quod duce tunc Xysto Christi meruere triumphos./ Felicissimo et Agapito Damasus.*[trad. pers.].

connotations complexes ; porté par des divinités (Jupiter, *Sol*) ou des empereurs (Dioclétien, Maximien, Galère, Licinius et Constantin)<sup>897</sup>, elle est attribuée ici à la croix qui efface la figure impériale<sup>898</sup>. Damase effectue, de *Sol* et Constantin à la croix, une translation du paradigme de l’invincibilité et reporte la *comitiua* de l’empereur sur les martyrs. Divine, la croix reçoit une épiclèse impériale qui, par voie de conséquence, donne à Dieu l’autorité suprême. Il pourrait s’agir, venant de Damase, d’un écho à l’inscription de Canusium accompagnant la statue équestre de Théodose, sur laquelle le *corrector* d’Apulie-Calabre Flavius Sexo qualifie l’empereur d’*Inuictissimus* (*CIL IX*, 333 = *ILS*, 780). Si cette appellation est un dithyrambe isolé, elle n’en est pas moins révélatrice de possibles surenchères de superlatifs dans le discours clérical dont Damase est ici l’auteur.

De ce transfert de puissance, de l’empereur à la croix, procède un déplacement des composantes de la structure politico-militaire sur l’Église de Rome. En tant que *ministri* de la croix invaincue, les martyrs apparaissent tels de hauts personnages du Palais au service des empereurs ou, dans une acception militaire, des porte-enseignes<sup>899</sup>. La *gloria Romanae plebis* dont ils assurent la pérennité, résonne comme la légende GLORIA ROMANORUM des revers monétaires des Valentinien à la même période (fig. 59-60), le peuple chrétien étant assimilé à la plèbe de Rome.

---

<sup>897</sup> S. IGLESIAS GARCIA, « Sol/Helios en los panegíricos latinos constantinos », *Antesteria* 1, 2012, pp.391-400 : 398-399 : on le trouve notamment en *ILS* 1, 646 ; *ILS* 1, 683, 687, 688, 689, 690, 693, 695, 696, 701, 702, Lact., *DMP* 44, 7 ; *Paneg.* 4, 3, 2 ; Prud., *CSymm.* I, 467-470 ; S. IGLESIAS GARCIA, « El epíteto invictus durante los siglos III D.C. y IV D.C. en el ámbito imperial », *Antesteria* 2, 2013, pp. 121-141 : 134 -139 ; J. RÜPKE (éd.), *A Companion to Roman Religion*, Oxford, 2011, pp.416-417 ; A. E. GORDON - J. S. GORDON, *Album of Dated Latin Inscriptions*, 1, Numéros 1 à 2, University of California Press, 1965, p. 96.

<sup>898</sup> IHM, *Damasi epigrammata*, 1895, pp. 73-74 : *Curamque nostri suscipe / Qui per Crucis uictoriam / Caeli petamus patriam.*

<sup>899</sup> L’*Epigr.* 58, v. 3 (IHM, p. 59) montre les martyrs « recevant les prix de la vie par un sang pourpre » (*sanguine purpureo mercantes praemia uitae*) et le *carmen* pseudo-damasien 86b, v. 5, dit que, par le martyre, « les royaumes célestes ont ravi une âme pourpre » (*purpuream rapiunt animam caelestia regna*). Le sang et l’âme des martyrs ne sont donc pas rouges (*rubri*), mais pourpres (*purpurei*). Au-delà de la simple licence poétique et des nécessités de la métrique, il est permis d’y voir une perception impériale de la dignité de martyr. Le martyre procure une dignité proprement royale, puisque le sang et l’âme des martyrs sont de la couleur impériale par excellence.



Fig. 59. *RIC IX*, Rome, 15 a - Valentinien I<sup>er</sup> (364-367)<sup>900</sup>.



Fig. 60. *RIC IX*, Rome, 15 b - Valens (364-367)<sup>901</sup>.

De la même façon, l'adjectif *caelestium* qui se trouve mentionné par Damase caractérise le Palais sacré. Les *caelestiae litterae*, lettres célestes, étaient le nom de la calligraphie officielle des courriers et édits impériaux<sup>902</sup>; quant à la *caelestia domus*, elle peut apparaître comme une variante lexicale de la *domus diuina*, à la fois famille impériale et Palais sacré<sup>903</sup>. L'évêque Sixte (257-258) est enfin qualifié par Damase de *rector* et de *dux*, titres qui, dans les dignités romaines, désignent des gouverneurs possédant des commandements civils et militaires à l'échelle provinciale<sup>904</sup>. Dans le dernier vers, l'évêque Sixte encadre le triomphe des martyrs qu'il a menés jusqu'au Royaume du Christ, tel l'empereur dans un cortège triomphal<sup>905</sup>. Le transfert de la terminologie du pouvoir militaire et civil sur celui de l'Église ne laisse plus de place à l'empereur. En disposant ses poèmes-épigraphes en couronne autour de la ville, Damase a dessiné un nouveau *pomoerium* (fig. 60).

<sup>900</sup> Æ 3, Avers : DN VALENTINI-ANVS PF AVG, buste drapé et cuirassé à droite, diadème de perles ; Revers : GLORIA ROMANORVM, empereur avançant à droite, trainant un captif avec la main droite et portant un *labarum* dans la main gauche, RP en ex.

<sup>901</sup> Æ 3, Avers : DN VALEN-S PF AVG buste drapé et cuirassé à droite, diadème de perles ; Revers : GLORIA ROMANORVM, empereur avançant à droite, trainant un captif avec la main droite et portant un *labarum* dans la main gauche, SECVNDA en ex.

<sup>902</sup> Le terme est conservé à l'époque mérovingienne ; voir R. STÜBE, *Der Himmelsbrief. Ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte*, Tübingen, 1918 ; P. STUDER, « Himmels – und Schutzbriefe im Baselbiet », dans D. WUNDERLIN (éd.), *Fest-u. Brauch. Festschrift für Eduard Strübin zum 75. Geburtstag*, Basel, Schweizerisches Archiv für Volkskunde 85, pp. 271-278.

<sup>903</sup> D. FISHWICK, *The Imperial cult in the latin West*, vol.2, Leiden, 1991, pp. 423-435 ; CH. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, vol. 2, *Latin chrétien et médiéval*, Roma, 1961, pp. 75-70 : la « domus Dei » chez Augustin ; R. MOWAT, « La *Domus divina* et les *Divi* ; leur origine », *CRAI* 29, 1885, pp. 100-101.

<sup>904</sup> Dans le *carmen* pseudodamasien 86b, v. 1, c'est le Christ qui est qualifié de *dux* (*duce Christo*) ; Damase est aussi qualifié de *rector plebis* dans l'*Epigr.* 44, v. 2 (IHM, p. 47) : « Damase qui fut pendant longtemps le dirigeant de la plèbe » : *quem Damasus rector longo post tempore plebis*.

<sup>905</sup> M. SAGHY, « *Renovatio memoriae* : Pope Damasus and the Martyrs of Rome », dans R. BEHRWALD - C. WITSCHERL (éds), *Rom in der Spätantike Historische Erinnerung im städtischen*, Stuttgart, 2012, pp. 251-266 : le renouveau de la mémoire martyriale par Damase à Rome et son programme de commémoration publique dans le contexte de factionnalisme sert à promouvoir une politique de l'union ; Damase se tourne vers le passé pour conquérir les romains chrétiens ; le but est de stabiliser son pouvoir et d'établir l'unité dans les congrégations catholiques de Rome.

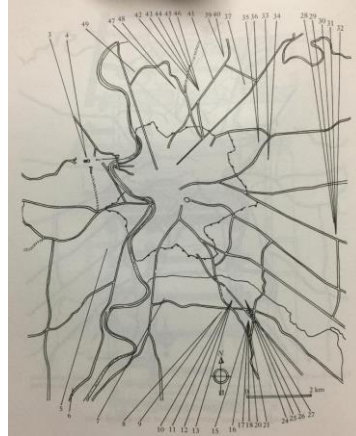


Fig. 61. Répartition des *Epigrammata* de Damase autour de Rome (J.R. Curran, 2000)<sup>906</sup>.

La terminologie politique de l'État romain est donc sollicitée par l'évêque de Rome pour dessiner de manière synthétique l'autorité de l'Église de Rome. Dans une perspective conquérante, conceptuelle et spatiale, Damase investit son Église du prestige impérial et ce faisant usurpe la terminologie institutionnelle et sa propagande, la croix et l'épithète d'*inuictus*<sup>907</sup>. Doit-on y voir un procédé révélant des tentatives d'émancipation de l'autorité civile ? Comme l'a noté Ch. Pietri (1997), contrairement aux apparences, l'empereur « Théodose n'endossait pas les querelles du vieil évêque et même, il le désavouait <sup>908</sup> », ce qui pourrait confirmer l'hypothèse d'une compétition occidentale face à un empereur manifestement occupé par l'Orient à l'époque de Damase. Qui plus est, ce dernier a fait l'objet d'une élection contestée contre Ursinus, bénéficiant de l'amnistie impériale, et c'est notamment par le soutien du préfet et sénateur Prétextat, pourtant résolument attaché à la religion traditionnelle, qu'il se maintient finalement sur le siège de Rome ; cela étant, à aucun moment Damase n'a protesté contre l'autorité des décisions impériales<sup>909</sup>. Il ne s'en émancipe

<sup>906</sup> J. R. CURRAN, *Pagan city and Christian Capital, Rome in the Fourth Century*, Oxford, 2000, fig.26 : selon les éditions de Ferrua, 1942 ; voir aussi P.-A. FEVRIER, « Un plaidoyer pour Damase. Les inscriptions des nécropoles romaines », dans *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol (Paris, 20-21 janvier 1989)*, Rome, 1992, pp. 497-506.

<sup>907</sup> Cette perspective conquérante n'est que théorique et voit son accomplissement dans les générations postérieures à Damase : S. DIEFENBACH, « *Urbs und ecclesia – Bezugspunkte Kollektiver Heiligerinnerung im Rom des Bischofs Damasus (366-384)* », dans BEHRWALD – WITSCHERL, *Rom in der Spätantike*, 2012, pp. 193-250.

<sup>908</sup> CH. PIETRI, « Damase et Théodose. Communion orthodoxe et géographie politique », *Epiktasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972, pp. 627-634 : 634 (= *Christiana respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, 1997, pp. 347-354).

<sup>909</sup> CHASTAGNOL, *Les Fastes de la Préfecture de Rome*, 1962, pp. 171-178 ; G. DE SPIRITO, « Ursino e Damaso. Una nota », dans D. VAN DAMME - A. KESSLER - TH. RICKLIN - G. WURST (éds), *Peregrina curiositas. Eine Reise durch den orbis antiquus*, Göttingen, 1994, pp. 263-274 ; CH. PIETRI, « Damase évêque de Rome »,

pas, mais consulte en premier lieu le préfet de la Ville, à qui revient, après le pontife chrétien, le rôle de maintenir l'unité locale<sup>910</sup>. Le regard qu'il porte sur la mission qui incombe à l'évêque de Rome explique à la fois qu'il consente au soutien d'un sénateur païen et qu'il exploite la terminologie civile pour asseoir son autorité. Mais il serait abusif de lui prêter une volition d'indépendance ou de compétition.

### b) Milan et Nole sous la protection de la croix

Outre leur contemporanéité, Ambroise de Milan et Paulin de Nole ont en commun leur origine aristocratique et leurs débuts dans la fonction publique, puisque le premier a été gouverneur de la province d'Émilie-Ligurie (373-374) et le second consulaire de Campanie (380-381)<sup>911</sup>. Tous deux ont rompu avec leur carrière civile pour embrasser la vie ecclésiastique et, l'un comme l'autre ont eu à maints égards des ascensions cléricales mouvementées. Enfin, Ambroise et Paulin sont concernés par les effets de la politique impériale, le premier pour ses démêlés avec les ariens milanais, le second pour les poursuites dont il a été victime pendant l'usurpation d'Eugène et les critiques qu'il a essuyées après son retrait en Campanie. Tandis qu'Ambroise a prononcé l'éloge funèbre de Théodose, Paulin a rédigé son panégyrique de son vivant<sup>912</sup>. Enfin, tous deux ont fait élever des édifices voués au culte chrétien, la *Basilica Apostolorum* à Milan et ladite *Basilica Noua* à Nole<sup>913</sup>. Nous les

*Saecularia Damasiana, Atti del Convegno internazionale per il XVI centenario della morte di papa Damaso I (10-12 décembre 1984)*, Studi di Ant. Crist. 39, Città del Vaticano, 1986, pp. 29-58.

<sup>910</sup> PIETRI, *Damase évêque de Rome*, dans *Christiana Respublica*, 1997, pp. 38-39.

<sup>911</sup> Pour Ambroise consulter : MCNEIL, *Ambrose of Milan*, 1994, pp.2-5 et 40-42 ; pour le profil de Paulin : J. DESMULLIEZ, « Paulin de Nole : du gouverneur de Campanie à l'évêque de Nole, rupture et continuités, *CCG* 17, 2006, pp. 267-275.

<sup>912</sup> Dans une lettre de la fin 394, adressée à son ami Sulpice Sévère, Paulin évoque le panégyrique de Théodose dont il a entrepris la rédaction à la demande de son ami Endelechius (IV<sup>e</sup> siècle), professeur de rhétorique à Rome : A. D. LEE, *Pagans and Christians in Late Antiquity: A Sourcebook*, 2000, pp. 130-131 ; il est à noter que DESMULLIEZ, *Paulin de Nole*, 2006 (2008) évoque la possibilité d'une parenté de Paulin avec la famille théodosienne ; Selon G. Guttilla (1990), Paulin a rédigé cet éloge entre la bataille de la Rivière Froide et la mort de l'empereur (i.e. entre la mi-septembre 394 et la mi-janvier 395). G. GUTTILLA, « Il Panegyricus Theodosii di Paolino di Nola », *Koinonia* 14, 1990, pp. 139-154. Cette datation est beaucoup plus convaincante que celle de H. SIVAN, « The last Gallic prose Panegyric : Paulinus of Nola on Theodosius I », *Studies in Latin literature and Roman History* 7, Bruxelles, 1994, pp. 577-594, qui avançait la date de 389. Ce texte a été envoyé à Jérôme, qui l'évoque dans son *Ep.* 58, 8 (début 395). Gennade (*Vir.ill.* 48) dit que Paulin a composé, avant son épiscopat, une *prosa panegyricum super victoria tyrannorum* dans laquelle, ajoute-t-il, « il vainquit plus par la foi et la prière que par les armes » (*maxime quod fide et oratione plus quam armis uicerit*) ; CH.H. COSTER, « Christianity and the invasions : Paulinus of Nola », dans CH.H. C., *Late Roman Studies*, Cambridge (MA), 1968, chap. VII, pp. 183-204 : 195 : Dans son *Ep.* 28, 6, Paulin confie que, dans ce texte, il a plus fait l'éloge d'un serviteur du Christ que d'un empereur.

<sup>913</sup> C.E. CHAFFIN, « Christ as Emperor : Interpretations of the Fourth Eclogue in the circle of St Ambrose », dans E. LIVINGSTONE (éd.), *Papers presented to the 6<sup>th</sup> International Conference on Patristic Studies*, Berlin, 1974-1975, TU 115-117 (3 vol.), t. 2, pp. 9-18 ; M.M. ROBERTI, « Architetture paleocristiane a Milano », Milano capitale : Milano, capitale dell'impero romano, 286-402 d.c, Milano, 1990, pp. 433-439.

connaissions bien du fait de la documentation laissée par leurs commanditaires eux-mêmes<sup>914</sup>. Il se trouve que dans les deux monuments, la croix occupe une place d'honneur, par l'imagerie impériale du triomphe et de la *maiestas* qui lui est donnée. Comment interpréter ce transfert ? Est-ce un moyen, comme il a été avancé, de provoquer la cour<sup>915</sup> ? Une autre conjecture peut être faite. Ambroise et Paulin pourraient reporter sur l'église locale les symboles connus de l'autorité impériale sans pour autant faire preuve de rébellion, mais pour conforter leur assise locale et régionale au sein de l'Église. Ils emploient le langage le plus à même de servir la promotion de leur Église et à leur procurer de la majesté.

La *Basilica Apostolorum* est construite hors-les-murs, de manière à s'articuler sur la voie qui quitte la ville en direction de Rome ; bordée de portiques, elle manifeste le prestige et de la puissance de l'évêque<sup>916</sup>. Ambroise affirme avoir abandonné l'emplacement réservé à sa sépulture sous l'autel pour y placer les reliques de Protas et Gervais (*Ep.* 77 [22], 13)<sup>917</sup>. La dédicace en témoigne, mais offre au surplus une indication sur la forme du temple :

« Ambroise fonda ce temple et le consacra au Seigneur  
Sous le nom des apôtres, par le don, avec des reliques.  
Le temple a la forme de la croix, le temple est la victoire du Christ,  
L'image sacrée du triomphe signe le lieu<sup>918</sup> ».

Dédicace d'Ambroise dans l'église des SS Apôtres après dépôt des  
reliques de S. Nazaire (*ILCV*, 1800).

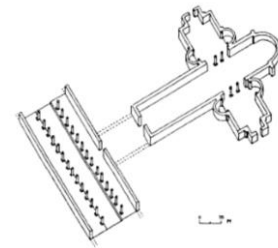


Fig. 62. Plan de la *Basilica Apostolorum* (R. Krautheimer, 1982)<sup>919</sup>.

<sup>914</sup> Ambr., *Ep.* 77 [22], éd. M. ZELZER, CSEL 82, 3, pp. 126-128 : lettre adressée à sa sœur après les événements de 386 ; *ILCV*, 1800 ; Paul.Nol., *Ep.* 32, 7, à Sulpice Sévère.

<sup>915</sup> Là où McLynn y voit une provocation à la cour milanaise (*Ambrose of Milan*, 1994, p. 209), J.-M. Spieser donne crédit à Ambroise qui affirme que c'est là place où doit reposer le prêtre (J.-M. SPIESER, « Les fondations d'Ambroise à Milan et la question des martyria », *Δελτίον ΧΑΕ* 20, 1998, • Σελ. pp. 29-34 : 30). Nous suivons donc l'hypothèse de J.-M. Spieser.

<sup>916</sup> J.-C. PICARD, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord, des origines au X<sup>e</sup> siècle*, Rome, 1988, pp. 338-339 : les basiliques construites aux abords des routes et des portes constituent une enceinte sacrée et double celle de pierre. Il faut exclure qu'Ambroise ait cherché à faire venir des reliques à la *Basilica Apostolorum*. Elle portait le nom de son fondateur dès son édification.

<sup>917</sup> C. SOTINEL, « Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive », *RHR* 4, 2005, pp. 411-434 : 414 : la translation des reliques a pour effet de transformer l'église en sanctuaire. Le rôle d'Ambroise est manifeste avec la translation des reliques de Gervais et Protas.

<sup>918</sup> *ILCV*, 1800 : *Condidit Ambrosius templum dominoque sacrauit / nomine apostolico, munere reliquiis / forma crucis templum est templum uictoria Christi / sacra triumphalis signat imago locum.* [trad. pers.].

<sup>919</sup> R. KRAUTHEIMER, *Three Christian Capitals : Topography and Politics*, Berkeley, 1982, p. 81.

L'imitation de la basilique constantinienne des Saints-Apôtres de Constantinople est évidente. De celle-ci, élevée sur un plan cruciforme dans le but de recevoir les reliques des apôtres, R. Krautheimer (1982) voit dans la basilique apostolique milanaise une « copie<sup>920</sup> ». La symbolique du triomphe est reportée sur la croix elle-même ; elle scelle d'un symbolisme sotériologique le plan des édifices culturels<sup>921</sup>. Doit-on y voir en quelque sorte l'usurpation d'un plan architectural basilical et d'un faste proprement impériaux ? N'est-ce pas plutôt le signe d'un ralliement au nicéisme oriental face à la cour milanaise anti-nicéenne ? Une inscription ultérieure confirme cette deuxième hypothèse (*ILCV*, 1801). Elle est due à Serena, nièce de Théodose et épouse de Stilicon, qui a embelli de marbres libyques le sanctuaire « que le pieux Ambroise avait signé de l'image du Christ » (*quem pius Ambrosius signavit imagine Christi*). S'il y avait eu ici quelque compétition entre le pouvoir ecclésial et le pouvoir impérial, le nom d'Ambroise ne figurerait probablement pas sur cette deuxième inscription, quoique l'argument *a silentio* demeure insuffisant pour tenir fermement cette position. Deux analyses récentes, celles J.-M. Spieser (1998) et de G. Lettieri (2013), peuvent cependant confirmer l'hypothèse selon laquelle le mimétisme impérial d'Ambroise serait conjoncturel, destiné à impressionner la population milanaise plutôt que de faire rébellion contre le pouvoir impérial<sup>922</sup>. Le premier commentateur a montré qu'Ambroise cherchait à transférer le symbolisme impérial sur le martyr, et à s'y s'immiscer dans le culte des morts alors que les hérétiques pouvaient encore se réunir hors les murs, notamment dans les cimetières. Le deuxième auteur a analysé le modèle dans lequel Ambroise pense la nature de Dieu, pour en conclure qu'il est d'origine romaine et impériale<sup>923</sup>. Tout bien considéré, le mimétisme impérial montre l'efficacité de l'imagerie dans la propagande, à telle enseigne que l'Église en a tiré profit localement, sans pour autant qu'il s'agisse d'actes de sédition.

Le cas de Paulin de Nole est tout à fait comparable à celui d'Ambroise. Dans l'*Ep.* 32, qui date de 403, il envoie à Sulpice Sévère une série de *carmina* afin de célébrer le culte de la croix et des martyrs, désormais installés en Aquitaine, dans la nouvelle basilique de Primuliacum. Il décrit les peintures et les ornements des basiliques de Nole et de Fundis, qu'il

---

<sup>920</sup> KRAUTHEIMER, *Three Christian Capitals*, 1982, pp. 80-81.

<sup>921</sup> Sur le plan cruciforme, voir pour exemple : Greg.Nyss., *Ep.* 25, 3, à Amphiloque d'Iconium pour la construction d'un martyrium à Nyse (GNO 8, 2, G. PASQUALI (éd.), Leiden, 2<sup>e</sup> ed., 1959) et sur les inscriptions : G. SANDERS, « L'idée du salut dans les inscriptions latines chrétiennes (350-700) », dans U. BIANCHI - M.J. VERMASEREN (éds), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano : Atti del Colloquio Internazionale, Roma, 24-28 settembre 1979*, Leiden, 1982, pp. 351-400 : Une vingtaine d'inscriptions entre le IV<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle, en témoigne, mais elle ne répond pas aux vœux des fidèles. Ce sont les symboliques qui les atteignent.

<sup>922</sup> SPIESER, *Les fondations d'Ambroise à Milan et la question des martyria*, 1998, pp.32-33 ; G. LETTIERI, « Omnipotentia e Subiectio : una teologia trinitaria imperiale. Aspetti della polemica anti-ariana nel *De fide* di Ambrogio », dans R. PASSARELLA (dir.), *Ambrogio e l'arianesimo*, Milano, 2013, pp. 47-78.

<sup>923</sup> LETTIERI, *Omnipotentia e Subiectio*, 2013, p. 76.

vient de faire aménager et suggère à son ami de reprendre pour ses propres édifices les peintures et les épigraphes versifiés qui expliquent les objets et les scènes peintes<sup>924</sup> :

« La Trinité étincèle dans un mystère total:  
Le Christ se tient debout par l'agneau, la voix du  
Père tonne dans le ciel  
Et, par la colombe, l'Esprit saint se répand.  
Une couronne ceint la croix par un globe  
lumineux,  
Ces couronnes sont la couronne de l'apôtre,  
Dont la forme se trouve dans le chœur des  
colombes.  
La pieuse unité de la Trinité s'unit au Christ,  
La Trinité même portant ses insignes :  
La voix paternelle et de l'Esprit relève Dieu,  
La croix et l'agneau confessent la sainte victime,  
La pourpre et la palme indiquent le règne et le  
triomphe.  
La pierre même de l'Église surmonte Pierre,  
De laquelle sourdent quatre fontaines sonores,  
Fleuves vivants du Christ évangéliste<sup>925</sup> ».

Paulin de Nole, *Carm.* 10.



Fig. 63. Reconstitution de la mosaïque absidale de la *Basilica Nova* (T. Lehmann, 2004).

Quant aux trois pouvoirs, divin, impérial, ecclésiastiques, les *carmina* de Paulin ne laissent pas d'être éloquents. En tant qu'évêque et poète, il se fait le prédicateur-orchestrateur de la vénération de la croix dans ses propres basiliques et dans celles de Primuliacum. Il se

<sup>924</sup> Voir S. MRATSCHEK, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte zwischen christlichen Intellektuellen*, Göttingen, 2002, pp. 133-134, 435-437 ; J. ENGEMANN, *Zu den Apsis-Tituli des Paulinus von Nola*, Münster, *JbAC* 17, 1974, pp. 34-36 ; HERBERT DE LA PORTBARRE-VIARD, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole*, 2006, qui étudie l'*Ep.* 32 ainsi que les *Carm.* 27-28. Pour l'*Ep.* 32, part. pp.101-125. Voir aussi R.C. GOLDSCHMIDT, *Paulinus's churches at Nola*, 1940 ; T. LEHMANN, *Paulinus Nolanus und die Basilica Nova*, 2004, pp. 148-235, un travail colossal qui allie habilement l'archéologie et l'architecture (« Bauforschung ») à la littérature ; G. HELLEMO, *Adventus Domini : Eschatological Thought in 4<sup>th</sup> Century Apses and Catecheses*, Leiden, 1989, pp. 90-120 ; JERPHANION, *La représentation de la croix et du crucifix aux origines de l'art chrétien*, 1930, pp.151 ; J. BROCHET, *La correspondance de Saint Paulin de Nole et de Sulpice Sévère*, Paris, 1906, pp. 58-61.

<sup>925</sup> Paul.Nol., *Carm.* 10 : *Pleno coruscat trinitas mysterio / Stat Christus agno, uox patris caelo tonat / Et per columbam spiritus sanctus fluit / Crucem corona lucido cingit globo / Cui coronae sunt corona apostoli / Quorum figura est in columbarum choro / Pia trinitatis unitas Christo coit / Habente et ipsa trinitate insignia / Deum releuat uox paterna et spiritus / Sanctam fatentur crux et agnus uictimam / Regnum et triumphum purpura et palma indicant / Petram superstat ipse petra ecclesiae / de que sonori quattuor fontes meant / Euangelistae uiua Christi flumina.* [trad. pers.].



fait aussi l'écho de celles de Milan (Paul.Nol., *Ep.* 32, 17, avec les reliques de Gervais et Protas inventées en 386) et de Rome (*Ep.* 32, 10), avec l'évocation de la fontaine *quadrifons* de S. Pierre). Dans son discours, la croix apparaît comme la manifestation suprême du pouvoir divin : celle de la victoire sur la mort et le monde par la résurrection consécutive au martyre. Elle est aussi théologie dans la mesure où Paulin voit en elle briller le mystère de la Trinité (*Ep.* 32, 10), le Père et le l'Esprit relevant Dieu de son état de victime charnelle par la résurrection<sup>926</sup>. En elle réside la force de la prédication apostolique. La croix est donc *uictrix* et reçoit couronne et triomphe, qui sont des attributs royaux de la victoire. Il est remarquable que ces poèmes épigraphes lui prêtent des insignes impériaux : le marbre pourpre (i.e. le porphyre) de l'autel-reliquaire (*Ep.* 32, 17 : *purpurea marmor*) ; la corne d'abondance (*Ep.* 32, 14 : *cornu florifer*) ; la couronne (*passim* : *corona*) ; l'orbe lumineux (*Ep.* 32, 10 : *lucidus orbis*) ; la lance (*Ep.* 32, 11 : *hastula breuis*). L'autorité divine absorbe ainsi l'autorité impériale, car Dieu est défini par Paulin comme « notre prince de la croix et de la couronne » (*Ep.* 32, 17 : *nobis princeps crucis atque coronae*). Cela rejoint l'intention exprimée dans deux autres passages : le premier, dans l'*Ep.* 28, 6, également adressée à Sulpice Sévère, dans laquelle il annonce son intention de présenter Théodose, dans son panégyrique, comme un *seruum Christi* :

« De sorte que je prêcherai en Théodose non tant l'empereur que le serviteur du Christ, puissant non par sa superbe mais par son humble façon de servir, prince non par la royauté mais par la foi<sup>927</sup> ».

Sa phrase fait explicitement de l'empereur un humble serviteur par la foi plus qu'un détenteur d'*imperium*. La nature du propos de Paulin éclot dans le verbe *praedicare*, qui la conclut : l'éloge de l'empereur qu'il est en train d'écrire sera en quelque sorte un sermon, quelques mois avant le *De obitu Theodosii* d'Ambroise. Le second passage se situe dans l'*Ep.* 24, 23 :

« Mais elle [l'Église] ne fait pas la guerre aux princes ennemis comme lui [le roi victorieux] par la multitude et la force de ses légions, mais par le sacrement de la croix, dont la forme, la lettre grecque T, exprime le nombre trois-cents, la force mystérieuse des trois-cents coudées de long de l'arche qui a surmonté le déluge et par laquelle aujourd'hui l'Église navigue sur le siècle : ainsi, ce n'est pas par nos œuvres et nos hommes que nous sommes mis en confiance, mais c'est par l'unique connaissance du crucifié que nous levons nos yeux vers lui, afin qu'il nous émerveille

---

<sup>926</sup> L'expression du dogme trinitaire nicéen se trouve conjuguée, chez Paulin, au bucolisme poétique de son temps, par lequel le style virgilien se trouve christianisé. Voir sur ce point F. CORSARO, « L'autore del *De mortibus boum*, Paolino di Nola e la politica religiosa di Teodosio », *Orpheus* 22, 1975, pp. 3-26.

<sup>927</sup> Paul.Nol., *Ep.* 28, 6 (à Sulpice Sévère) : *Ut in Theodosio non tam imperatorem quam Christi seruum, non dominandi superbia sed humilitate famulandi potentem, nec regno sed fide principe praedicarem.* [trad. pers.].

de ses miséricordes et sauve ceux qui espèrent en lui, car c'est lui qui, conduisant les guerres, puissant dans le combat, nous a donné la confiance de combattre et le moyen de vaincre, car, portant déjà en lui-même la nature triomphante de l'homme, il dit : Soyez constants, car je déclare que j'ai vaincu le monde<sup>928</sup> ».

Paulin reporte donc sur l'Église le discours sur la victoire et, comme l'a fait remarquer R.P.H. Green (1971), le lexique d'ordinaire associé à l'empereur est employé par Paulin pour désigner le Christ ou la croix<sup>929</sup>. L'antithèse entre le soldat et le roi est assez commune chez les auteurs de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle qui combinent le *rex* et le *princeps*<sup>930</sup>. Le triomphe impérial sur le monde est celui de la croix, qui est acquis par le T et non par les légions<sup>931</sup>; la puissance dans le combat (*potens in proelio*) découle de la seule connaissance du crucifié (*unica crucifixi scientia*). Deux années plus tard, dans le *Carmen* 26, Paulin condamne ceux qui mettent leur confiance dans la force des légions et des armes terrestres plutôt que dans la croix *inuicta*<sup>932</sup>. Ce discours, que F. Heim (1992) qualifie de « confiance fanatiquement naïve dans l'intervention des secours d'en haut<sup>933</sup> » est en fait un moyen pour l'évêque de tirer profit de l'histoire universelle dans la cité dont il est le patron ecclésiastique, au service de Félix le « patron céleste » (*Carm.* 13, 26-27 : *caelestis patronus*) par qui s'exerce la puissance de la croix. Paulin et ses textes représentent une synthèse presque complète des paradigmes du sujet<sup>934</sup>. Quand celui-ci élargit un patrimoine campanien à la

---

<sup>928</sup> Paul.Nol., *Ep.* 24, 23 (de Paulin et Thérasia à leur frère Sévère, printemps 400) : *Et sicut ille pro propinquo in regibus uictor, ita et fides pro anima, quae totidem sensibus uiget, uictrix, de exteriore homine triumphabit, in quo de totidem elementis composito quattuor regum forma concluditur. Sed sicut ille non multitudine nec uirtute legionum, sed iam tum in sacramento crucis, cuius figura per litteram graecam T numero trecentorum exprimitur, aduersarios principes debellauit, cuius mysterii uirtute trecentis in longum texta cubitis superauit arca diluuium, ut nunc ecclesia hoc saeculum supernauigat: ita et nos non nostris opibus aut uiribus freti sed unica crucifixi scientia eleuemus ad ipsum oculos nostros, ut mirificet super nos misericordias suas qui saluos facit sperantes in se, quia ipse est conterens bella dominus, potens in proelio, qui nobis et fiduciam dimicandi et uiam uincendi dedit, cum iam triumphantem in se ipso naturam hominis portans ait : constantes estote, quoniam edo uici mundum.*[trad. pers.].

<sup>929</sup> R.P.H. GREEN, *The Poetry of Paulinus of Nola. A Study of his Latinity*, Bruxelles, 1971, p.72 : par sa Résurrection, le Christ est *Victor* et la croix *tropaeum* et *uexillum* (19, 650 ; 31, 139, 157, 191, 332) ; pp. 70-71 : pour Paulin, la croix est en bois : *lignum* (27,289), *arbor ligni* (20,52) ; *lignum crucis* (*Ep.* 28, 73) ; *crux ardua* (24,883) ; *aeterna* (28,116 ; 19, 660) ; *purpurea* (27, 89) ; *sanguinea* (*Ep.* 29, 213) ; *ueneranda* (25,192).

<sup>930</sup> Le premier auteur latin à les mettre en contraste est en fait Hilaire de Poitiers comme l'a montré N. Adkin (1981) : N. ADKIN, « The soldier and the King. A common antithesis in the Fathers », *RBPPh* 50, 1-2, 1981, pp. 56-58 : 57, n. 2.

<sup>931</sup> F. DORNSEIFF, *Dans Alphabet in Mystik une Magie*, Leipzig - Berlin, Teubner, 1925, p. 21, pour les analphabètes, les lettres peuvent désigner des images.

<sup>932</sup> Paul.Nol., *Carm.* 26, 103-110, CSEL 30, 2, p. 250 : *Nos crucis inuictae signum et confessio munit*. Entre 395 et 409, Paulin écrit 14 de ses 34 compositions poétiques en l'honneur de la fête de S. Félix ; D.E. TROUT, *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*, Berkeley - Los Angeles - London, 1999, p. XV ; COSTER, *Christianity and the invasions : Paulinus of Nola*, 1968, pp. 183-204, p. 197 : Paul.Nol., *Ep.* 8, 3, 11 ; 25, 2-3, dit qu'aucune circonstance ne justifie l'usage de la force pour un chrétien, pas même la défense de sa famille ou de l'État.

<sup>933</sup> HEIM, *La théologie de la victoire*, 1992, p.325.

<sup>934</sup> L'écriture épistolaire chez Paulin est un moyen d'affirmer son autorité au sein de son réseau, y compris lorsqu'il mentionne les courriers qui y sont décrits comme des exemples d'ascétisme : M.-Y. PERRIN, « Ad

Gaule, le pouvoir impérial à l'autorité divine, et donc le local à l'universel, il le fait par des reliques et surtout par la croix qui, elle-même, selon ses propres mots, est une infime particule en qui réside le plus grand des pouvoirs (*Ep.* 31, 1 ; 32, 11). Le tombeau de S. Félix, à Cimitile, a vu, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, se développer un important complexe religieux, comprenant un monastère épiscopal, une basilique *ad corpus* et un cimetière réaménagé<sup>935</sup>. Il est l'un des plus significatifs de la dynamique culturelle qui se développe autour des tombes des martyrs dans la période post-constantinienne<sup>936</sup>. Le discours que construit Paulin dans ce contexte illustre bien la stratégie employée par un évêque à l'échelle locale pour affirmer son autorité par le recours à l'imagerie et au lexique impériaux. Il ne faut cependant pas sous-estimer le rôle du peuple dans l'élection, du moins la promotion, des évêques aux sièges épiscopaux ; la cité demeure un espace de vie politique, espace dans lequel les *habitus* républicains se répercutent sur les personnalités ecclésiastiques<sup>937</sup>. Ces dernières, ainsi que le fait Paulin, s'investissent dans de véritables propagandes homilétiques. Lorsqu'il attribue la victoire sur Radagaise (406) à l'intercession de S. Pierre, S. Paul et S. Félix (*Ep.* 8, 3, 22 ; *Carm.* 26, 20-28), ou lorsqu'il s'approprie le *labarum*, l'enjeu est de flatter son rayonnement local et non de désavouer l'autorité impériale<sup>938</sup>. De fait, Paulin attribue à Constantin la

implendum caritatis ministerium. La place des courriers dans la correspondance de Paulin de Nole », *MEFRA* 104-2, 1992, pp. 1025-1068 ; MRATSCHKEK, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola*, 2002. On conserve de Paulin 51 lettres. L'auteure montre surtout que son réseau se présente comme un « literary network » et que, dans certains cas, des rencontres physiques n'avaient jamais lieu : tel est le cas de ses relations avec Sulpice Sévère. L'étude plus ancienne de P. Fabre est aujourd'hui réactualisée par celles réunies par P.G. Delage : P. FABRE, *Saint Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, 1949 ; voir aussi P.G. DELAGE (éd.), *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne, Actes de la IV<sup>e</sup> Petite Journée de Patristique*, Royan, 2013.

<sup>935</sup> Paulin indique que nombre de miracles se produisent sur le tombeau de Felix (*Carm.* 23, 100-105) et que le saint a le pouvoir de chasser les démons à toute époque de l'année (*quod licet in toto cruciatos daemones anno exagigaret*). Des « possédés » y sont libérés et des malades y trouvent la guérison (*Carm.* 23, 45-59). P. MARONE, « Alle origini del culto di S. Felice a Nola », *SMSR* 80, 1, 2014, pp. 282-299 : 294 : ainsi celui qui dérobe la croix d'or du sanctuaire et est traduit en justice car il n'a pu se séparer du corps du délit, sur lequel le saint exerçait son pouvoir (*Carm.* 19, 378-694) ; n. 67 : Paulin attribue aussi au symbole de la croix le mérite d'avoir dompté les flammes d'un incendie à Nole (*Carm.* 28, 120-148) ; voir aussi A.V. NAZZARO, *Intertestualità biblica e classica*, dans B. AMATA *et al.* (éds), *Cultura e Lingue Classiche*, vol. 3, Roma, 1993, pp. 504-508 : la croix comportait évidemment des implications théologiques (cf. T. PISCITELLI CARPINO, « La teologia della croce in Paolino di Nola », dans G. LUONGO (éd.), « *Anchora vitae* », *Atti del II Convegno Paoliniano nel XVI Centenario del Ritiro di Paolino a Nola (Nola - Cimitile 18-20 maggio 1995)*, 1998, pp. 263-294), mais aussi magiques (cf. E. SANZI, « Culti orientali nel carmen xix », dans *Motivi e forme della poesia cristiana antica tra scrittura e tradizione classica, Atti del 36<sup>o</sup> Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 2-3 maggio 2007*, Roma, 2008, pp.554- 564 : 563).

<sup>936</sup> MARONE, *Alle origini del culto di S. Felice a Nola*, 2014, p. 282 ; P. TESTINI, « Note per servire allo studio del complesso paleocristiano di S. Felice a Cimitile (Nola) », *MEFRA* 97, 1985, pp. 329-371 ; H. BRANDENBURG - L. ERMINI PANI (éds), *Cimitile e Paolino di Nola. La tomba di S. Felice e il centro di pellegrinaggio. Trent'anni di ricerche, Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana, École Française de Rome 9 marzo 2000*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano, 2003.

<sup>937</sup> Ch. PIETRI - L.PIETRI - Y. DUVAL, *Peuple chrétien ou Plebs : le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident. Actes de la table ronde autour de l'oeuvre d'André Chastagnol (Paris, 20-21 janvier 1989)*, Rome, 1992, pp. 373-395..

<sup>938</sup> COSTER, *Christianity and the invasions : Paulinus of Nola*, 1968, p. 198 : Finalement, les Goths assiègent et saccagent Nole en 408-410, en dépit de l'apparition de S. Félix dans une vision (Aug., *Ciu.Dei* 1, 10). Au

découverte des reliques d'André et de Timothée (*Carm.* 19, 319-324) et à Hélène celle de la Vraie Croix (*Ep.* 31). Du reste, le mimétisme impérial relève peut-être de comportements proprement aristocratiques, ou visibles parmi les fonctionnaires romains. Il est manifeste sur le diptyque consulaire de Probus, consul d'Occident en 406, qui fait représenter Honorius, son collègue au consulat, portant un étendard surmonté du chrisme (fig. 64-65)<sup>939</sup>.



Fig. 64. Détail du diptyque consulaire de Probus, l'étendard chrismé, ivoire, trésor de la cathédrale d'Aoste, Italie (406).

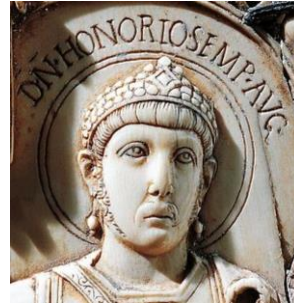


Fig. 65. Fig. Détail du diptyque consulaire de Probus, l'effigie d'Honorius, ivoire, trésor de la cathédrale d'Aoste, Italie (406).

Comme Ambroise, Paulin appartient à l'aristocratie occidentale et a occupé un poste au sein de l'État romain. En Occident le passage du *cursus honorum* de la structure étatique à l'administration ecclésiastique n'a pas été rare<sup>940</sup>. Comme Probus, il reconnaît le caractère honorifique de l'imagerie impériale tout en exaltant l'humilité du prince.

### c) Relativiser la figure impériale ? L'autorité de l'épiscopat turinois

L'œuvre de l'évêque Maxime de Turin est encore peu étudiée par le commentateur moderne malgré l'intérêt que peuvent susciter 89 de ses sermons parvenus jusqu'à nous<sup>941</sup>.

---

moment du blocus de Rome (408-410), Mélanie, Pinien et Rufin, fuyant vers le sud, s'arrêtent à Nole pour visiter Paulin. Ce dernier ne les accompagne pas en Sicile et est fait prisonnier.

<sup>939</sup> R. DELBRÜECK, *Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler*, Berlin, 1929, pp.84-87.

<sup>940</sup> LIZZI, *Il potere episcopale nell'Oriente Romano*, 1987, p. 9 ; F. GILLIARD, *The Social Origins of Bishops in the Fourth Century*, PhD, Berkeley, University of California, 1966. SOTINEL, *Le recrutement des évêques*, 1997, pense le contraire.

<sup>941</sup> A. MUTZENBECHER (éd.), CCL 23, 1962 ; une notice lui est consacrée par Gennade (*Vir.ill.* 41), qui détaille ses œuvres (apologétiques, et homilétiques) et indique qu'il est mort sous les règnes d'Honorius et de Théodose II. Il a été évêque de Turin après 381 et il l'était en 398, lors de la tenue d'un synode dans cette ville ; A. MERKT, *Maximus I von Turin. Die Verkündigung eines Bischofs der frühen Reichskirche im zeitgeschichtlichen, gesellschaftlichen und liturgischen Kontext*, London, 1997, pp.73-75; Son épiscopat, qui est celui d'un homme très âgé, est contemporain de celui d'Augustin à Hippône (354-430) et de celui de Chromace à Aquilée (v.340-409).

Dans son étude sur les sermons de Maxime, A. Merkt (1997) a montré que ceux-ci étaient reliés au calendrier liturgique de la *ciuitas* de Turin de la fin du IV<sup>e</sup> et du début du V<sup>e</sup> siècle. L'auteur y analyse aussi les fonctions de l'évêque telles qu'elles y transparaissent ainsi que le contenu de la foi que les sermons transmettent dans un contexte missionnaire<sup>942</sup>. Son étude substantielle complète et excède la brève enquête d'A. Fitzgerald (1987), qui a montré que les sermons de l'évêque de Turin faisaient montre d'une grande cohérence avec ceux de l'ensemble de l'épiscopat d'Italie du Nord à la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>943</sup>. La staurologie qu'y exprime Maxime de Turin est particulièrement riche d'un point de vue sémantique. Dans le *Sermon 45*, il évoque la croix sous les vocables de *uexillum*, *tropaeum* et *labarum*, mais en tant que symbole du baptême, de la victoire du chrétien qui méprise la pourpre et le sceptre pour l'ascèse. De ce point de vue, la figure impériale se trouve érigée en symbole d'opulence et d'excès.

Maxime de Turin prêche une anthropologie et une ecclésiologie de la figuration et de l'imitation de la croix. C'est par ce mât qui gouverne le monde que l'Église se tient debout (*Serm.* 38, 1-4). Sans la croix, l'Église serait un navire à la dérive : elle sauve le monde et libère le genre humain (*Serm.* 37, 3 ; *Serm.* 38, 1), guérit et apaise (*Serm.* 37, 5), tempère et adoucit la loi ancienne (*Serm.* 67, 4), indique les points cardinaux (*Serm.* 38, 1-4) et témoigne de la divinité du Christ (*Serm.* 75, 2). Dans le *Sermon 45*, Maxime associe la croix à l'humilité de l'ascète, qui méprise l'or capitolin, la pourpre, le sceptre et les banquets :

a) « Il (le Fils de Dieu) n'avait pas commis de péché qui lui soit remis par son baptême ; mais son humilité est notre sublimité, sa croix est notre victoire, son *patibulum* est notre triomphe. Nous réjouissant, nous élevons ce signe de nos bras, nous portons les enseignes des victoires, et nous portons un tel *labarum* sur nos fronts ! Quand le diable a vu ce signe dans nos positions, il a tremblé ; et ceux qui ne craignent pas le capitol orné d'or craignent la croix ; ceux qui méprisent les sceptres royaux, les pourpres et les banquets des Césars, redoutent les habits négligés et les jeûnes du chrétien. Car chez le prophète Ezéchiel, alors que l'ange qui avait été envoyé les avait tous tués et avait commencé l'assassinat parmi les saints, furent épargnés ceux qu'il avait signés de la lettre tau, qui est l'image de la croix<sup>944</sup> ».

<sup>942</sup> MERKT, *Maximus I von Turin*, 1997, p. 75 : « Christianisierungsprozeß » ; « missionarische Situation ».

<sup>943</sup> A. FITZGERALD, « The Relationship of Maximus of Turin to Rome and Milan. A Study of Penance and Pardon at the Turn of the Fifth Century », *Augustinianum* 27, 1987, pp. 465-486 ; M. PELLEGRINO, *Le peuple de Dieu et ses pasteurs dans la patristique latine*, dans V. Gigliotti - N. Le Lirzin (éds), Firenze, 2014, p. 5 : Maxime de Turin s'inspire d'Ambroise dont il reprend au moins 77 passages dans ses sermons.

<sup>944</sup> Max.Taur., *Serm.* 45, 2, CCL 23, p.182-183, 2 : *Dei filius non habebat necessarium ut nasceretur, ut baptizaretur, neque enim peccatum fecerat, quod ei remitteretur in baptismo; sed illius humilitas nostra sublimitas est, illius crux nostra uictoria est, illius patibulum est noster triumphus. Gaudentes leuemus hoc signum in umeris nostris, uictoriarum uexilla portemus, inmo talem labarum portemus in frontibus ! Cum hoc signum in postibus nostris diabolus esperexit, contremescit ; et qui aurata capitolia non timent crucem timent ; qui contemnunt scepra regalia et purpuras caesarum et dapes, christiani sordes et ieiunia pertimescunt.*

b) « Mais les trophées eux-mêmes et les victoires ornées des triomphes sont des croix que nous devons avoir non seulement sur nos fronts mais aussi dans nos âmes, pour qu'armés de la sorte, nous marchons sur l'aspic et le basilic, dans le Christ Jésus, à qui appartient la gloire dans les siècles des siècles<sup>945</sup> ».

L'étendard de la croix, porté sur le front du chrétien, se hisse en même temps que la pourpre et le diadème, au niveau d'un discours symbolique. Par le *labarum*, manifestement emprunté à la rhétorique impériale, Maxime pourfend l'opulence, l'or, la pourpre et les banquets, qu'il associe à l'image du pouvoir sur les choses matérielles (*sceptra regalia et purpuras caesarum et dapes*) ; il leur oppose l'humilité ascétique, celle des jeûnes et des habits négligés (*sordes et ieiunia*). Or, nous savons grâce aux travaux de A. Merkt, que pour Maxime, les moines qui vivent dans l'ascèse et qui méprisent la pourpre et le sceptre, sont des *militēs Dei* sous le commandement de l'évêque. L'auteur nous renseigne sur les trois fonctions épiscopales que révèlent les sermons de Maxime : *sanctificatio*, *refectio* et *ultio*, qui contribuent à la définition d'une « Église globale » (« Gesamtkirche ») ; par ailleurs, dans le *Sermon* 89, Maxime compare l'évêque à l'abeille car il préfère la chasteté du corps et présente la nourriture de la vie céleste, tout en exerçant le dard de la loi<sup>946</sup>. Pur dans la sanctification (i.e. la consécration eucharistique), doux dans la guérison, l'évêque est sévère dans la vengeance. De fait, Maxime transpose sur le sacerdoce épiscopal, et sur la hiérarchie ecclésiastique, le commandement impérial des armées et de la loi. Les apôtres sont les *principes sacerdotum*, c'est-à-dire les princes des évêques. Les *sacerdotes* païens étaient en quelque sorte des *magistrati* ; A. Merkt note à cet égard que les évêques entrent en concurrence avec eux au IV<sup>e</sup> siècle pour leur lien avec les empereurs à une période où, dans leurs cités, ils ont leur propre *officium* (leur bureau, leur administration) et sont, dans leurs fonctions, les chefs des fonctions divines. Le cas de Maxime illustre plutôt de quelle façon, dans l'activité homilétique, l'évêque adopte la position unificatrice d'un Ambroise ou d'un Damase<sup>947</sup>. Maxime est attaché à l'identité romaine chrétienne, mais aucun indice ne permet de lui attribuer des velléités d'indépendance. Certes, il recourt aux titres et fonctions de l'empereur pour les reporter sur l'Église ; certes, la contenance numineuse du prince s'en trouve relativisée par le symbolisme impérial du Christ (*Natalis*, *aduentus* et *Triumphus*

---

*Denique in Ezechiele propheta, cum omnes qui missus fuerat angelus occidisset et interfectio coepisset a sanctis, illi tantummodo sospites reseruantur quos thau littera, id est crucis pictura, signauerat.* [trad. pers.].

<sup>945</sup> Max. Taur., *Serm.* 45, 3, CCL 23, p.182-183, 3 : *Sed et trophea ipsa et uictoriae triumphorum ornatae cruces sunt, quas non solum frontibus sed etiam animabus quoque nostris habere debemus, ut cum sic fuerimus armati, calcemus super aspidem et basiliscum in Christo Iesu, cui est gloria in saecula saeculorum.* [trad. pers.].

<sup>946</sup> CCL 23, p. 364, 7-10,

<sup>947</sup> Opposé à Jovinien (*Serm.* 16, 100-102), condamné en 393 par Ambroise, inquieté par la destruction de l'église de Milan (*Serm.* 94) ; voir : D.G. HUNTER, « Rereading the Jovinianist Controversy: Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity, » dans D.B. MARTIN - P. COX MILLER (éds), *The Cultural Turn in Late Ancient Studies : Gender, Asceticism, and Historiography*, Durham (NC), 2005, pp. 119-135.

*imperatoris*), transmise aux martyrs (le martyr y est *profectus* et *Triumphus*), aux moines, et à l'évêque<sup>948</sup> ; mais c'est là un moyen de reporter sur l'espace local des attributs agissant puissamment à l'échelle l'universelle. Maxime est donc un exemple fort probant de la reconnaissance de l'autorité civile par l'autorité ecclésiale qui légitime pour elle un mimétisme impérial.

Dans l'idéologie constantinienne du pouvoir s'est forgée l'image d'une monarchie puissamment soutenue par la théologie solaire et chrétienne du triomphe. Les données matérielles, monétaires et archéologiques, ne rendent pas compte des enjeux de la propagande impériale spontanée, dans lesquelles la croix cosmique ou le *labarum* sont attribués à la figure impériale. Porfyrius et Firmicus Maternus ont saisi l'opportunité d'exprimer leur ralliement aux Constantinides par le truchement de la croix. La *fides Constantini* s'exprime dans l'inflation et l'hypertrophie des associations 'empereur-croix' dans la poésie de Porfyrius, qui scelle sans condition le devenir de l'Empire et de la dynastie en place à l'élection divine leur chef. Firmicus Maternus s'est montré quant à lui, plus chrétien que les empereurs eux-mêmes, afin de se blanchir des accusations portées à son encontre, mais surtout pour convaincre le pouvoir des risques encourus à poursuivre le plus zélé des adeptes du Christ : l'injustice, la tyrannie et la perte. Ces apparentes manifestations d'allégeance démontrent que la propagande impériale n'est pas le produit d'une démarche désintéressée. Elle sert en quelque sorte de moyen de communication avec le pouvoir, un exercice de politique, qui ne saurait être révélateur du degré d'adhésion effectif au christianisme et au pouvoir en place. Mais elle est cependant un indicateur des contraintes profondes des interrelations entre l'empereur et ses concitoyens. Si le prince représente l'ultime recours en justice, si son pouvoir bénéficie en retour des éloges qui lui sont concédés, il est en même temps assujéti à ses propres moyens de propagande et doit faire montre de sa parfaite conformité avec l'autorité dont il véhicule les représentations. En tout état de cause, Porfyrius et Firmicus Maternus ne reconnaissent pas les qualités d'un empereur qui serait chrétien ou christianisé, bien qu'ils l'affirment, mais celles d'un gouvernement puissant, commandant l'inclusion ou l'exclusion des hommes politiques. Les plus fidèles sont récompensés de leurs manifestations de loyauté. Du reste, pour le temps de Constance II, l'analyse de réseaux sociaux le démontre<sup>949</sup>.

Aux antipodes, les apparentes émancipations d'un épiscopat latin s'appropriant le champ lexical et iconographique du pouvoir impérial, ne doivent pas faire illusion sur la réalité de l'allégeance ecclésiale à l'empereur. Le mimétisme impérial n'est pas une

---

<sup>948</sup> La *Maiestas* du seigneur est évoquée dans *Serm.* 13a ; 39a ; 66 ; 75.

<sup>949</sup> T. MOREAU, « Les contraintes comportementales chez les fonctionnaires impériaux. Réflexions à partir des *Res Gestae* 14-16 d'Ammien Marcellin », dans BODIN - MOREAU, *Contraintes et réseaux dans l'Antiquité tardive*, 2013, pp.103-136.

manœuvre d'usurpation de l'autorité de l'empereur absent localement, mais une façon d'itérer sur un public composite des effets de rhétorique intelligibles et efficaces à l'échelle universelle. Au sein des cités latines d'Occident, Damase, Ambroise, Paulin de Nole ou Maxime de Turin, se sont octroyé cet espace de liberté. Les admonitions ne sont pas adressées à l'empereur, mais aux membres influents de l'*intelligentsia*, aux fidèles ou aux amis et, c'est là sans nul doute l'une des postures par lesquelles, comme l'a noté P. Brown (trad. 1996), « les potentats de l'Empire tardif faisaient montre de leur domination <sup>950</sup> ». En tout état de cause, l'empereur demeure un pôle de référence qui cimente le local et l'universel, en tant qu'il est le premier des citoyens, le premier des magistrats et, pour les chrétiens, le plus humble des fidèles.

Il apparaît nettement que les associations 'empereur-croix', dans la grande Histoire ont débouché sur un usage concret à différentes échelles, pour des laïques et des ecclésiastiques, évincés de la scène politique ou désireux d'occuper l'église de la cité. Dans tous les cas, les auteurs font valoir la légitimité de leur poste par un mimétisme impérial, qui se reproduit dans les capillarités de la société romaine du 'visible', celle du monde politique dans son acception globale. Seule une analyse multiscalaire permet de rendre compte des enjeux concrets des associations ou dissociations 'empereur-croix'. Ces comportements révèlent la performance de la propagande impériale et expliquent que les auteurs en aient dessiné les architectures, en même temps qu'ils les ont pôliées.

## Conclusion

Tout bien considéré, les associations entre l'empereur 'chrétien' et la croix glorieuse n'ont eu de pertinence dans la pensée politique que dans le cas de Constantin et de ses fils, dont les figures de vainqueurs correspondaient à ce que H. Inglebert a qualifié d' « eusébianisme historique, idéologique et politique <sup>951</sup> ». Au cours des années 320-330, le pouvoir central a exalté les facteurs légitimant l'autorité monarchique au moyen d'une rhétorique de la victoire dont le monothéisme chrétien pouvait être le pourvoyeur. Parallèlement, l'émergence du chrisme et de la croix dans la rhétorique du pouvoir a permis aux chrétiens de faire des relations empereur-ecclésiastiques un *criterium* de légitimité pour l'autorité impériale. L'élévation des fils de Constantin au rang de Césars, puis d'Augustes, a scellé à l'élection divine du prince celle de sa postérité. Si cette division du pouvoir est demeurée stable jusqu'en 350, malgré les fratricides de 337 et 340, l'ordre constantinien

---

<sup>950</sup> BROWN, *L'autorité et le sacré*, 1996, p. 36.

<sup>951</sup> INGLEBERT, *Les Romains chrétiens face à l'Histoire de Rome*, 1996, p. 170.



s'appuyant sur la légitimité du pouvoir héréditaire, s'est trouvé déstabilisé par l'escalade des usurpations et des défaites d'empereurs chrétiens. D'une certaine façon, le signe qui a servi à promouvoir l'*imperium* de Constantin a été un patrimoine à double entrée pour ses descendants qui se sont trouvés à la fois légitimés et menacés par des candidats à la victoire, usurpant le diadème et la pourpre, les enseignes victorieuses, les troupes, mais aussi la croix. Tant Magnence que Cyrille de Jérusalem ou Ambroise de Milan se sont approprié la croix comme argument d'autolégitimation. En d'autres termes, les associations 'empereur-croix' ont soutenu un discours destiné à obtenir de l'empereur une inflexion dans sa politique, des fidèles leur loyauté à l'évêque de leur cité, des ecclésiastiques une reconnaissance mutuelle.

L'autorité que confère l'écriture peut être favorable à un homme politique bénéficiant d'une certaine stabilité (Lactance, Eusèbe), sous la menace de poursuites ou d'exclusion sociale et politique (Porfyrius, Firmicus Maternus, Philostorge), à un évêque vulnérable ou contesté dans sa métropole (Cyrille de Jérusalem, Damase, Ambroise de Milan), c'est-à-dire à des personnalités publiques ou désirant gagner cette visibilité qui, dans tous les cas, sollicitent la croix comme motif de propagande, pour un tiers ou pour soi. Cela étant, comme l'a souligné G. Dagron (1996), pour les chrétiens qui pensent l'autorité impériale au V<sup>e</sup> siècle, la sacralité du pouvoir impérial est en même temps « évidente » et « camouflée »<sup>952</sup>. Ce paradoxe ressort nettement du discours des auteurs, mêlant les motifs de la croix glorieuse et de la croix désacralisée dans leurs associations respectives avec la figure impériale. D. Rohrbacher (2002) a noté que le pouvoir du prince était théoriquement suprême, mais qu'il existait une tension entre la sacralisation de l'empereur et la tradition républicaine, qui incitait le chef à être un citoyen parmi les citoyens, « simultaneously meek and humble »<sup>953</sup>. Cette contradiction relève cependant d'un concept républicain, pluriséculaire, fondamentalement latin, et de sa rencontre consensuelle avec celui de la monarchie hellénistique. Elle ne rend pas compte des aspects concrets du pouvoir impérial. S'il est théoriquement du devoir du prince de demeurer un homme parmi les hommes, sa souveraineté n'en n'est pas moins effective. Il semble bien que le législateur ou l'édile n'aient pas donné de réponse à la contrainte. Si le pouvoir central a reçu les admonitions de médiateurs, ce ne sont pas celles de candidatures spontanées, de menaces ou de chantages, d'où les difficultés à saisir les acteurs et les motivations du législateur au cours de la période considérée. Cela étant, la loi témoigne de l'indépendance du pouvoir central et de sa volonté d'affirmer une souveraineté qui lui est propre, sur l'Église aussi, parfois même lorsque les mentalités précèdent l'établissement d'un cadre normatif.

Enfin, il convient de réviser en partie la définition de l'« eusébianisme théologique » proposée par H. Inglebert (1996)<sup>954</sup>. Certes, on ne saurait nier qu'Eusèbe a servi la

<sup>952</sup> DAGRON, *Empereur et prêtre*, 1996, pp. 19-20.

<sup>953</sup> ROHRBACHER., *The Historians of Late Antiquity*, 2002, pp.163-167.

<sup>954</sup> INGLEBERT, *Les Romains Chrétiens face à l'Histoire de Rome*, 1996, pp .170-175.

propagande impériale, quoiqu' il reste impossible de déterminer dans quelle mesure, mais il n'est plus satisfaisant d'affirmer qu'il a œuvré dans le but de faire de l'empereur l'intermédiaire du divin. La présente étude a mis en lumière nombres d'indices qui prouvent que l'évêque de Césarée s'est saisi, tardivement qui plus est, des aspects préexistants d'une propagande constantinienne, qui exaltait ce privilège depuis les années 310. Eusèbe a vraisemblablement cherché à relativiser le phénomène de sacralisation du régime qui pouvait desservir la médiation d'une Église désunie et encore indéfinie institutionnellement. En outre, la posture qui consiste à opposer deux structures géo-centrées de pensées philosophiques, l'« eusébianisme » et l'« augustinisme » (H.X. Arquillière, 1930), déterminant le développement de l'Église, par son opposition en Occident, ou sa concorde en Orient, avec la puissance impériale est aujourd'hui révisée<sup>955</sup>. Le premier se trouverait exprimé dans un *encomium* impérial résolument engagé dans l'alliance entre l'empereur et la croix, tandis que le second les tairait complètement. Une position plus satisfaisante consisterait à cesser d'opposer Eusèbe à Ambroise ou Augustin, et à décontracter la chronologie et la géographie des auteurs considérés, le contexte d'émission et de réception des textes. Cela pour éviter les analyses réductrices et globalisantes, pour départir les enjeux concrets de la pensée libre, en admettant qu'un auteur puisse lui-même faire preuve de pragmatisme et se soustraire à ses propres idées, que les faits socio-politiques et leurs emboîtements à différentes échelles peuvent donner du sens ou, à l'inverse, contrarier une pensée universaliste.

---

<sup>955</sup> Notamment : B. DUFAL, « « Séparer l'Église et l'État : L'augustinisme politique selon Arquillière » », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 01 | 2008, mis en ligne le 30 octobre 2008, URL : <http://acrh.revues.org/313> ; DOI : 10.4000/acrh.313 ; sur « l'augustinisme politique » voir : H.X. ARQUILLIERE, « Observation sur l'essence de l'augustinisme politique », *Revue de Philosophie*, juillet-décembre 1930, pp. 539-556 ; pour H.-X. ARQUILLIERE, *L'augustinisme politique*, Paris, 1955, p. 56, au temps d'Augustin, « l'autorité impériale représentait toujours la plénitude de la puissance publique » ; p. 106, Ambroise est l'artisan d'une indépendance de l'autorité épiscopale dans sa sphère propre.

