



Anuario de Historia de la Iglesia
ISSN: 1133-0104
ahig@unav.es
Universidad de Navarra
España

Maraval, Pierre
La religion de Constantin
Anuario de Historia de la Iglesia, vol. 22, 2013, pp. 17-36
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35527021002>

- ▶ Comment citer
- ▶ Numéro complet
- ▶ Plus d'informations de cet article
- ▶ Site Web du journal dans redalyc.org

La religion de Constantin

Constantine's religion

Pierre MARAVAL

Prof. émérite de Paris IV-Sorbonne
pierremaraval@sfr.fr

Abstract: When did Constantine convert to Christianity, and why? Historians are still debating these questions. After briefly reviewing the different points of view on this subject, this article attempts to define Constantine's attitude to *religio*, on the basis of his writings, in particular his forty letters and speeches. After Constantine abandoned his previous thinking on Christianity, he came to think of *religio* as meaning Christianity alone, understood as the religion which centres on a single God who is both omnipotent and provident, on his Son, whose teachings lead human beings to salvation, and on the one true Church, whose unity he both desired and defended.

Keywords: Constantine, Edict of Milan, conversion, Lactantius, Christianity

Resumen: ¿Cuándo se convirtió Constantino al cristianismo y por qué motivos? Los historiadores siguen discutiendo sobre este tema. Después de referir brevemente las diversas opiniones, el artículo intenta definir la postura de Constantino acerca de la *religio*, basándose en sus escritos, en concreto las cuarenta cartas y los discursos. Tras abandonar sus principales ideas sobre el cristianismo, *religio* llegó a significar para Constantino únicamente el cristianismo, es decir la religión de un Dios único, omnipoente y providente, de su Hijo que por su enseñanza aporta la salvación a los hombres, de una sola Iglesia, cuya unidad él desea y favorece.

Palabras clave: Constantino, Edicto de Milán, Lactancio, Cristianismo

Dès les origines, l'adhésion de Constantin au christianisme¹, à ce que l'édit de Milan appelle la *religio christianorum*, a suscité discussion : si Lactance et Eusèbe, de son vivant et après sa disparition, en font une présentation positive et apologétique, qui ne met aucunement en doute sa sincérité et sa profondeur, l'empereur Julien, vingt-cinq ans après la mort de son oncle, se moque de ses motivations, en ne voyant dans cette adhésion qu'une manière facile d'être absous de ses crimes². Zosime, un peu plus tard, reprendra à sa manière la même explication³. Ces deux visions antagonistes se retrouvent, avec des inflexions diverses, chez les historiens modernes, qui se sont très largement étendus sur ce problème, devenu un lieu obligé de la question constantinienne⁴.

¹ Je choisis cette expression plutôt que le terme conversion, qui est un terme plus connoté.

² JULIEN, *Les Césars*, 38, 336ab. L'ouvrage date de 362.

³ ZOSIME, *Histoire Nouvelle*, II, 29, 3-4.

⁴ Quelques « états de la question »: A. PIGANIOL, *L'état actuel de la question constantinienne*, dans *Historia*, 1 (1950), pp. 92-96; E. DELARUELLE, *La conversion de Constantin. Etat de la question*, dans *Bull. de litt.*

Deux questions ont été et sont toujours débattues : quand l'empereur a-t-il choisi de se rallier à la religion des chrétiens ? quels ont été ses motifs ? – cette seconde question débouchant sur une appréciation de sa sincérité. Sur le problème de la date de l'adhésion – ou de la *conversion*, le terme le plus couramment employé –, rares sont ceux qui font de Constantin un chrétien dès sa jeunesse, instruit dans la maison de son père (tenu lui-même pour un chrétien), mais qui aurait caché son christianisme pour des raisons politiques, jusqu'à ce que sa victoire sur Maxence lui permette de le professer publiquement⁵. D'autres considèrent qu'il est devenu chrétien avant 312, au contact de l'évêque Agricetus de Trèves et de Lactance, qu'il aurait fait venir à Trèves dès 307⁶. Nombreux sont ceux qui situent son ralliement au christianisme en 312, après la victoire sur Maxence, même si cette première adhésion au Dieu dont il considéra qu'il lui avait donné la victoire dut être approfondie après cette date, jusqu'à la déclaration explicite et publique qu'il en fit dans la lettre aux provinciaux d'Orient de 324 (*Lettre XV*). D'autres retiennent seulement cette dernière date, après laquelle Constantin adopta une politique ouvertement favorable au christianisme⁷. En faveur d'une conversion progressive, on peut invoquer le témoignage d'Eusèbe lui-même, bien qu'en d'autres passages de la *Vie de Constantin*, il veuille nous faire croire que Constantin, dès sa naissance, était en contact avec le christianisme. Il rapporte en effet qu'après la vision qui lui aurait promis la victoire, il fit venir « les initiés aux mystères de sa doctrine et leur demandait *quel était ce Dieu* et quelle était la signification du signe qu'il avait vu ». Et Eusèbe de donner alors un bref exposé catéchétique de la foi chrétienne, fait par des chrétiens, voire des clercs : « Ceux-ci lui dirent que ce Dieu était le fils unique du seul et unique Dieu, que le signe qui lui était apparu était le symbole de l'immortalité et constituait le trophée de la victoire qu'il avait remportée sur la mort en venant autrefois sur terre ; ils lui

eccl. 54 (1953), pp. 37-54 et 84-100; J. VOGT-W. SESTON, *Die Constantinische Frage*, dans *X Congresso internazionale di Scienze storiche*, Roma, 1955, *Relazioni*, vol. 6, Firenze, 1956, pp. 733-779; K. ALAND, *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins*, dans *Studia patristica*, 1 (1957), pp. 549-600; M. SIMON-A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Épiphane à Constantin*, Paris, 1968, ³1991, pp. 308-334.

⁵ Thomas G. ELLIOTT, *Constantine's Conversion: Do We Really Need It?*, dans *Phoenix*, 41 (1987), pp. 420-438.

⁶ L'hypothèse selon laquelle Lactance était présent à Trèves dès 306/308 est due à E. DEPALMA DIGESER, *Lactantius and Constantine's Letter to Arles: Dating the Divine Institutes*, dans *Journal of Early Christian Studies*, 2 (1994), pp. 33-52; elle a été réfutée de manière convaincante par E. HECK, *Constantin und Laktanz in Trier*, dans *Historia*, 58 (2009), pp. 118-130, qui montre que Lactance était à Nicomédie au moins jusqu'en juin 313. L'hypothèse d'une conversion précoce de Constantin est défendue, après d'autres, par K.-M. GIRARDET, *Die Konstantinische Wende*, Darmstadt, 2006, pp. 41-155; *Konstantin und das Christentum: die Jahre der Entscheidung 310 bis 314*, dans A. DEMANDT-J. ENGEMANN (eds.), *Konstantin der Grosse, Geschichte, Archäologie, Rezeption, Internationales Kolloquium von 10-15 Oktober an der Universität Trier*, Trier, 2006, pp. 69-81.

⁷ H. GRÉGOIRE, *Eusèbe n'est pas l'auteur de la 'Vita Constantini' dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas converti en 312*, dans *Byzantion*, 13 (1938), pp. 561-583; W. SESTON, *L'opinion païenne et la conversion de Constantin*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 16 (1936), pp. 250-264.

enseignaient aussi les causes de sa venue (...). Il s'instruisait à ces paroles et était émerveillé par la théophanie qui s'était offerte à ses yeux ; rapprochant la vision céleste de l'interprétation qu'on lui en proposait, il affermissait sa foi (...). Il s'appliquait désormais à lire les Écritures divines ; ayant pris pour confidents les prêtres de Dieu, il estimait qu'il convenait d'honorer par tous les rites qui convenaient le Dieu qu'il avait vu »⁸. Eusèbe place l'instruction chrétienne de l'empereur après sa vision : les déclarations de Constantin postérieures à sa victoire montrent, de manière plus crédible, que c'est après celle-ci qu'il a opté pour le Dieu chrétien, dont il reconnaîtra progressivement les traits.

Le problème des motifs de son adhésion au christianisme et de sa sincérité est plus débattu encore. Si la motivation que lui prêtent Julien et Zosime est généralement rejetée, les uns soutiennent que son choix résulte d'un simple calcul politique, l'homme d'État ayant estimé que le christianisme était un facteur d'unité de l'empire, qui le sauverait des dangers que lui avait fait courir la politique persécutrice de ses prédécesseurs. J. Burckhardt⁹ considère ainsi qu'Eusèbe a menti en racontant la conversion de Constantin et que celui-ci, qui est un génie « essentiellement non-religieux », n'a fait alliance avec l'Église que par ambition, pour des motifs purement politiques. Bon nombre d'historiens toutefois, après N. Baynes¹⁰, récusent ce point de vue réducteur et considèrent que, si l'alliance avec l'Église a été utilisée par Constantin pour un profit politique, il ne s'en est pas moins attaché sincèrement au christianisme, se consacrant avec conviction à son triomphe et à la suppression progressive du paganisme, ou du moins de ce qui dans le paganisme lui apparaissait comme de la superstition. La plupart des monographies sur Constantin, avec des nuances parfois importantes, partagent ce point de vue¹¹. Sans se situer exactement dans cette problématique, un ouvrage récent récuse la vision classique selon laquelle « le christianisme est la caractéristique qui définit son long règne » et considère qu'avant d'être un empereur chrétien, Constantin est un « empereur (romain) typique »¹².

⁸ EUSÈBE, *Vita Constantini*, I, 32 (GCS, pp. 31-32).

⁹ J. BURCKHARDT, *Die Zeit Konstantins des Grossen*, Leipzig, ³1880. Pour lui, « Eusèbe est le premier historien de l'antiquité qui soit malhonnête d'un bout à l'autre » (p. 326).

¹⁰ N. H. BAYNES, *Constantine the Great and the Christian Church*, Proceedings of the British Academy vol. 15, London, 1929, 1972 (avec une préface de H. Chadwick).

¹¹ Quelques titres, parmi une multitude: A. ALFÖLDI, *The Conversion of Constantine and the Pagan Rome*, Oxford, 1948; J. VOGT, *Konstantin der Grosse und sein Jahrhundert*, Munich, 1949; H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen, 1954; H. KRAFT, *Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung*, Tübingen 1955; A.H.M. JONES, *Constantine and the Conversion of Europe*, ²1972; T.D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981; H.A. DRAKE, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore, 2000; T. BARNES, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Willey 2011; P. MARAVAL, *Constantin le Grand, empereur romain, empereur chrétien*, Paris, 2011.

¹² R. VAN DAM, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge, 2009, p. 10. Je partage sur la thèse de cet ouvrage les réserves de T. BARNES, *Was There a Constantinian Revolution?*, dans *Journal of Late Antiquity*, 2 (2009), pp. 174-184.

La présente étude n'entend pas revenir sur ce débat ni le traiter sous tous ses aspects, mais simplement l'éclairer en examinant comment, dans les textes issus de sa plume, et dans ces textes seulement, Constantin s'est exprimé sur son rapport avec le christianisme (je laisse de côté la mise en œuvre de sa politique religieuse pour m'en tenir à ses déclarations d'intention). Ces textes dus à l'empereur lui-même, même si certains ont pu être passés au moule de la chancellerie impériale et que ces documents publics soient destinés à servir une propagande, reflètent ses convictions intimes, ou du moins celles qu'il veut qu'on lui attribue.

Les textes dus à la plume de l'empereur qui nous sont parvenus sont nombreux : outre les lois transmises par le *Code Théodosien* ou le *Code Justinien* – dont le caractère formel ne permet pas, la plupart du temps, de les tenir pour un témoignage personnel –, nous connaissons une quarantaine de lettres transmises par Eusèbe de Césarée, soit dans son *Histoire ecclésiastique* (*Lettres* 1-5), soit dans sa *Vie de Constantin* (*Lettres* 13-16, 26-31, 36, 38-40), soit dans les œuvres d'Athanase (*Lettres* 18, 20-23, 33-35, 37), d'Optat de Milève (*Lettres* 6, 7, 9-12), d'Augustin (*Lettres* 8, 10bis), de Socrate (*Lettre* 24) et d'autres sources (*Lettres* 17, 32)¹³. A ces lettres il faut ajouter le discours qu'Eusèbe a ajouté à la *Vie de Constantin* comme un exemple de ceux que tenait régulièrement l'empereur pour instruire ses auditeurs dans la doctrine chrétienne et les exhorter à s'y rallier, le *Discours à l'assemblée des saints*¹⁴, ainsi qu'un second discours (de ton très constantinien, même son style a certainement été retouché) transmis par le Ps.-Gélase de Cyzique¹⁵. L'authenticité de ces textes, sauf peut-être celui du dernier cité, est aujourd'hui assez généralement reconnue, à l'inverse de ce qui a été le cas il y a quelques décennies¹⁶. Bien qu'ils nous aient été transmis par des sources différentes, ils rendent le même son.

¹³ Voir plusieurs de ces lettres, avec leur texte original, latin ou grec traduit par Eusèbe, dans J.-L. MAIER, *Le dossier du donatisme*, I: *Des origines à la mort de Constance (303-361)*, Berlin, 1987, pp. 138-242; elles sont commentées par H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis*, pp. 16-41; traduites en allemand et commentées par H. KRAFT, *Kaiser Konstantins...*, 1955, pp. 160-201, traduites en français et commentées par P. MARAVAL dans CONSTANTIN, *Lettres et Discours*, Paris, 2010, pp. 1-105, 178-201. La numérotation adoptée dans le présent article est celle de ce volume et de celui de Kraft. En plus, Paolo SILLI, *Testi costantiniani nelle fonti letterarie*, Milano, 1987.

¹⁴ L'*Oratio ad sanctorum coetum* (*Discours à l'assemblée des saints*) a été éditée par Ivar A. HEIKEL, *Eusebius Werke*, Erster Band (...) *Constantins Rede an die heilige Versammlung*, Leipzig, 1902 (GCS 7), pp. 154-192. Trad. fr. dans CONSTANTIN, *Lettres et discours*, pp. 107-155, 202-247. Il est désigné dans le présent article par *Discours*.

¹⁵ *Anonyme Kirchengeschichte* (*Gelasius Cyzicenus*, CPG 6034), de G. Chr. HANSEN, Berlin-New York, 2002 (GCS, N.F. 9), p. 34, 20-41, 19. L'éditeur récuse la paternité constantinienne du *Discours*, dont le style recherché, avec des clausules métriques, n'est pas constantinien (*Eine fingierte Ansprache Konstantins auf dem Konzil von Nikaia*, dans *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 2 (1998) pp. 173-198). Les idées sont pourtant constantiniennes, et rien n'exclut qu'un sophiste ait repris le texte pour l'améliorer. Trad. fr. dans CONSTANTIN, *Lettres et discours*, pp. 157-166 et 247-250 (il est cité comme *Discours 2 au concile de Nicée*).

¹⁶ Dans la *Real-Enzyklopädie* de PAULY-WISSOVA, art. *Constantinus*, col. 1013, on lisait encore : « Les sources originelles sont presque toutes falsifiées ou hautement douteuses ». On trouvera une histoire

Avant même ces lettres et discours, on pourrait créditer Constantin de l'édit de tolérance de Galère de 311, dont il était un des signataires, puisque Galère l'avait reconnu en tant qu'Auguste¹⁷, mais il est clair qu'il n'a été pour rien dans sa rédaction. Ce texte trouvera toutefois un écho dans un autre, signé cette fois de Constantin et Licinius, le fameux « édit » de Milan¹⁸. Les auteurs de ce texte ne se disent pas chrétiens – on sait du reste que Licinius ne le fut jamais –, mais, comme celles que prenait Galère dans son édit, les mesures qu'ils décident témoignent du lien étroit, dans l'antiquité, de la politique et de la religion : l'ordre et le salut public sont liés à la pratique religieuse, à l'accomplissement des cérémonies du culte. C'est pourquoi est donnée « aux chrétiens comme à tous la liberté et la possibilité de suivre la religion de leur choix, afin que tout ce qu'il y a de divin au céleste séjour puisse être bienveillant et propice, à nous-mêmes et à tous ceux qui se trouvent sous notre autorité »¹⁹. Constantin redira à maintes reprises sa certitude que la sécurité de l'empire est liée à la pratique de la *religion*. Il le fait, et de manière très claire, dans la lettre qu'il adresse, vers la même date, au proconsul d'Afrique Anullinus : « Il est manifeste, à partir d'un grand nombre de faits, que la négligence de la religion, dans laquelle est conservé le respect souverain de la très sainte et très haute 'puissance', est cause de grands dangers pour les affaires de l'État ; en revanche, lorsque la religion est reçue et gardée conformément aux lois, elle apporte, procurées par les bienfaits divins, une très grande prospérité au nom romain et une réussite notable à toutes les entreprises humaines »²⁰. Cette conviction constitue le fondement de sa politique religieuse : dès ce moment, il en fait l'application au christianisme.

de la contestation des documents cités par Eusèbe, Athanase, Optat et autres, et une défense de leur authenticité dans N. H. BAYNES, *op. cit.*, note 18, pp. 40-50 et note 46, pp. 75-78; sur le *Discours*, voir la note 19, pp. 50-56. Voir aussi A. H. M. JONES and T.C. SKEAT, *Notes on the Genuineness of the Constantiniian Documents in Eusebius's Life of Constantine*, dans *Journal of Ecclesiastical History*, 5/2 (1954), pp. 196-200; Ch. ODAHL, *Constantine's Epistle to the Bishops at the Council of Arles: A Defence of Imperial Authorship*, dans *Journal of Religious History*, 17 (2007), pp. 274-289. La *Vie de Constantin* elle-même a fait longtemps l'objet de suspicions dont témoigne le titre de l'article de Grégoire cité plus haut. Sur son authenticité, voir F. WINKELMANN, *Zur Geschichte des Authentizitäts-problems der Vita Constantini*, dans *Klio*, 40 (1962), pp. 187-243, ou l'introduction d'Averil CAMERON et Stuart G. HALL à Eusebius, *Life of Constantine*, Oxford, 1999, pp. 4-9.

¹⁷ EUSÈBE, *Hist. Eccl.*, VIII, 17, 4 (SC 55, p. 39).

¹⁸ Bien qu'O. SEECK, *Das sogenannte Edikt von Mailand*, dans *Zeitschrift zur Kirchengeschichte*, 12 (1891), pp. 381-386, ait montré qu'on ne pouvait affirmer qu'un édit avait été publié à Milan, il n'est pas illégitime d'appeler de ce nom – devenu traditionnel – la « lettre circulaire de Licinius » (version de Lactance, *De morte persecutorum*, XXXIV, 1-5) ou les « ordonnances impériales de Constantin et Licinius » (version d'Eusèbe, *HE*, X, 5, 4-5), qui reproduisent les mesures décidées de concert par les deux empereurs lors de leur rencontre du mois de mars. « L'édit de Milan peut être une fiction, mais le fait que recouvre le terme reste entier » (BAYNES, *Constantine*, p. 11).

¹⁹ Version de LACTANCE, *De morte persecutorum*, 48 (SC 39, p. 132); la version d'EUSÈBE, *Hist. Eccl.* X, 5, 4-5 (SC 55, p. 105) dit en substance les mêmes choses.

²⁰ CONSTANTIN, *Lettre III*, 1.

Suivre la religion, aux yeux d'un Romain, c'est en pratiquer le culte : aussi Constantin s'intéresse-t-il immédiatement au culte *chrétien*. Dans la même lettre à Anullinus, il lui fait part de la décision impériale d'accorder aux clercs chrétiens, « ceux qui ont pour fonction particulière le service de la divine religion », la même exemption des charges publiques que celle dont jouissaient les collèges sacerdotaux officiels. Cette exemption leur permettra de ne pas être distraits « du service qu'ils doivent à la divinité », ils pourront « rendre à la divinité une très grande adoration », et « il en découlera le plus grand bien pour les affaires de l'État »²¹. Une autre loi rappelant cette exemption appelle les clercs « ceux qui consacrent (*impendunt*) les ministères de la religion au culte divin »²².

La portée de l'édit de Milan, toutefois, tout comme la déclaration à Anullinus, vont au-delà de la simple autorisation d'un culte. Ce qui est affirmé en effet, c'est que la sécurité de l'empire est assurée par « la divinité suprême (*summa divinitas*) », « la très sainte et haute puissance » ; de même, un peu plus tard, l'empereur écrira à un des fonctionnaires païens impliqués dans le règlement du conflit donatiste qu'il le considère comme « un adorateur du très grand Dieu »²³. Constantin donne en effet à sa politique de consensus religieux un fondement commun unitaire, le monothéisme, qui seul, à ses yeux, mérite le titre de *religion*. Dans l'édit de Milan, ce monothéisme tolérait encore les différences d'approche (Ch. Pietri le définit comme « une sorte de monothéisme neutre »²⁴). Mais la concession faite au paganisme, déjà, était restrictive : en réservant le recours à « tout ce qu'il y a de divin au *céleste* séjour » (version de Lactance), « tout ce qu'il peut y avoir de divinité et de puissance *céleste* » (version d'Eusèbe), elle excluait les divinités d'en bas, autrement dit « le polythéisme local et populaire de la *superstitio* »²⁵. Cela devait conduire Constantin, durant son règne, à proscrire, ou du moins à tenter de réduire, plusieurs de ses manifestations.

La neutralité du monothéisme de l'édit de Milan, d'autre part, ne dura pas longtemps. Dès la lettre à Anullinus, ce que l'édit de Milan appelle « la religion des chrétiens » est devenu « la divine religion », « la très sainte religion »²⁶ ; à la même date, la lettre à l'évêque Cécilien de Carthage évoque « la très sainte religion catholique »²⁷. Les termes se bousculent parfois sous sa plume, comme si Constantin n'était pas encore très sûr de son vocabulaire, ainsi quand il parle du « culte de la sainte et céleste puissance et de la religion catholique », « l'observance de la très sainte loi catholique », « le culte requis de la religion catholique », « la très

²¹ CONSTANTIN, *Lettre III*, 2.

²² *Cod. Theod.*, XVI, 2, 2 (SC 497, pp. 122-123).

²³ CONSTANTIN, *Lettre VI*, 5.

²⁴ Ch. PIETRI, dans *Histoire du christianisme. 2. Naissance d'une chrétienté*, Paris, 1995, p. 201.

²⁵ R. TURCAN, *Constantin en son temps. Le baptême ou la pourpre ?* Paris, 2006, p. 174.

²⁶ CONSTANTIN, *Lettre III*, 1, 2.

²⁷ ID., *Lettre II*, 1.

éclatante lumière de la loi catholique »²⁸. Quand il écrit, en 314, aux évêques du concile d'Arles, l'empereur en adopte le vocabulaire, parlant de « notre Dieu, notre Sauveur », du « Dieu sauveur », du « Christ sauveur », du « Seigneur », en appelant au jugement du Christ et fustigeant les donatistes qui pensent et jugent « autrement qu'ils ont appris à le faire de l'enseignement du Christ »²⁹. Le ton de ses lettres, après cette date, est ouvertement chrétien. En 317, écrivant aux évêques catholiques d'Afrique, il évoque « la paix de la très sainte fraternité, dont le Dieu suprême a mis la grâce dans les cœurs de ses fidèles », « la miséricorde du Dieu tout-puissant », il parle de « notre foi », des souffrances des catholiques qui ont « la valeur de la grâce du martyre », de la « mort éternelle » qui menace les donatistes³⁰. Ces lettres ont peut-être été écrites avec les conseils de quelque évêque de son entourage, mais elles n'en témoignent pas moins de l'adhésion de leur auteur au christianisme.

De manière plus nette encore, les lettres adressées en 324, après la victoire de Constantin sur Licinius, l'une aux habitants de Palestine, l'autre aux provinciaux d'Orient, font état publiquement de la foi de l'empereur et de ce qui la fonde³¹. Deux autres lettres, à cette date, confirment son choix, la lettre aux évêques d'Orient qui levait les restrictions que Licinius avait apportées au développement de l'Église (Eusèbe reproduit l'exemplaire qui lui a été adressé) et la lettre qui invite Alexandre d'Alexandrie et son prêtre Arius à mettre fin à leur querelle. Contemporain de ces textes, ou de peu postérieur (la datation est discutée, je le tiens pour prononcé en avril 325), le *Discours à l'assemblée des saints*, dans lequel Constantin fait l'apologie du christianisme, rend le même son³².

Tous ces textes affirment clairement que l'empereur a opté pour le christianisme. Dans la lettre aux habitants de Palestine, destinée en priorité aux chrétiens, qui détaille les mesures de restitution des biens confisqués à l'Église ou aux chrétiens durant la persécution. Constantin se présente comme un des leurs, se vante de faire partie des serviteurs de Dieu, déclare qu'il croit l'être³³. Dans la lettre aux provinciaux d'Orient, qui vise les païens, il s'adresse à plusieurs reprises à Dieu : « Je t'invoque, Dieu très grand... ô maître de tout, Dieu saint (...). Je t'ai consacré mon

²⁸ ID., *Lettre V*, 1; *Lettre VI*, 1, 5; *Lettre VII*, 3.

²⁹ ID., *Lettre VII*, 1, 3, 4, 7, 10, 11.

³⁰ ID., *Lettre XI*, 1, 2, 4, 5.

³¹ Sur ces lettres (XIII et XV), voir Ch. PIETRI, « Constantin en 324. Propagande et théologie impériales d'après les documents de la *Vita Constantini* », dans *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire (milieu du III^e au IV^e siècle ap. J. C.)*, Actes du colloque de Strasbourg (décembre 1981), Strasbourg, 1983, pp. 63-90, réimprimé dans *Christiana Republica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, I, Rome, 1997, pp. 253-280; Jeremy M. SCHOTT, *Christian Empire, and the Making of Religion in Late Antiquity*, Philadelphie, 2008, pp. 110-135 (sur les lettres et le *Discours à l'assemblée des saints*).

³² Sur la datation de cet ouvrage, très discutée, voir l'introduction à ma traduction (*Constantin, Lettres et discours*, pp. XXI-XXIII).

³³ CONSTANTIN, *Lettre XIII*, 16 (et déjà 13).

âme, purement mêlée d'amour et de crainte, car j'aime véritablement ton nom et je révère ta puissance (...) Que te soient rendues de grandes grâces, maître de toutes choses, Dieu suprême »³⁴. L'action de grâces est plus développée encore dans le *Discours à l'assemblée des saints* : « Nous te rendons grâces selon notre pouvoir, ô Christ, Dieu et Sauveur, Providence suprême du grand Père, toi qui nous sauves du mal et nous enseignes la très bienheureuse doctrine »³⁵.

Constantin ne se contente pas de se dire chrétien, il dit pourquoi il l'est devenu : c'est parce que le Dieu chrétien lui a donné la victoire, montrant ainsi sa supériorité sur les dieux païens, ceux de la tétrarchie, ceux que Licinius, et avant lui Maxence, ont invoqués contre lui. Du Dieu qu'il vénère aujourd'hui, il a reconnu la toute-puissance, et du même coup la vérité, par la victoire qu'il lui a donnée sur ses ennemis. Il a « fait l'expérience, du fait de la réussite des affaires publiques, de combien grande est la grâce de la puissance divine »³⁶. Ses victoires prouvent sa piété : c'est la théologie de la victoire, fondée cette fois sur le Dieu chrétien³⁷. A l'inverse, la défaite de ses ennemis, ennemis des chrétiens et de l'Église, prouve l'inutilité de leur attachement aux dieux traditionnels. Constantin s'étend longuement sur ce point dans le *Discours*, en s'adressant, dans des passages de ton très rhétorique, aux persécuteurs du christianisme, Dèce, Valérien, Aurélien, Dioclétien, dont il moque le sort, résultat de leur fausse conception de Dieu³⁸.

Il n'est pas inutile de souligner au passage que, ni à cette date, ni par la suite, Constantin ne mentionne un songe ou une vision qui l'aurait convaincu de se raligner au Dieu chrétien. Le songe, ou plutôt un avertissement reçu dans son sommeil avant la bataille du Pont Milvius, est rapporté par Lactance³⁹, mais celui-ci ne dit nulle part qu'il en a entendu le récit de l'empereur. Quant à la vision, elle est comme par Eusèbe, qui déclare certes en tenir le récit de l'empereur, et même que celui-ci a « confirmé ses propos avec serments », mais il ajoute qu'il le lui a raconté « beaucoup plus tard, après que nous avons eu l'honneur de faire sa connaissance et d'entrer dans son intimité » (donc sans doute pas avant 335). Il faut aussi rappeler que la vision rapportée par Eusèbe n'est pas censée avoir eu lieu avant la bataille du Pont Milvius, mais à un moment et un lieu indéterminés, alors que Constantin était en campagne avec son armée⁴⁰. Songes et visions sont classiques dans l'historiographie ancienne, et il est vain de s'interroger sur leur réalité : ils sont une manière d'exprimer

³⁴ ID, *Lettre XIV*, 11, 12.

³⁵ ID., *Discours*, XI, 13.

³⁶ ID., *Lettre XIX*, 1.

³⁷ Voir François HEIM, *La théologie de la victoire de Constantin à Théodose*, Paris, 1992, pp. 37-51 (Théologie Historique, 89).

³⁸ CONSTANTIN, *Discours*, XXIV, XXV.

³⁹ LACTANCE, *De morte persecutorum*, 44, 1 (« il fut averti dans son sommeil » : SC 39, p. 126).

⁴⁰ EUSÈBE, *Vita Constantini*, I, 28, 1-2 (p. 29-30).

mer, a posteriori, le sens d'un événement. Ils nous disent que Constantin, que les chrétiens ses contemporains, ont été convaincus que c'était Dieu qui lui avait donné la victoire. Les textes de Constantin disent la même chose : ses réflexions l'ont amené à la constatation que les dieux de la tétrarchie sont sans pouvoir, ne protègent pas ceux qui se confient à eux; en revanche, la réalité de sa victoire lui a démontré la puissance du Dieu chrétien.

Si nous revenons maintenant aux lettres officielles de 324 et au *Discours*, on constate que leur ton et leur portée sont bien différents de ceux de l'édit de Milan. Ils montrent que la conception que se fait Constantin de la *religion* a évolué : ce terme, pour lui, désigne désormais le seul christianisme, la vraie religion. S'il continue d'accorder aux païens la liberté de culte, c'est par seul souci de la paix et du bien commun. Ils peuvent, s'ils le veulent « fréquenter les temples du mensonge », mais Constantin leur dit clairement qu'ils sont « dans l'erreur »⁴¹, que leur religion est superstition (*desidaimonia*⁴², le terme par lequel les païens stigmatisaient auparavant le christianisme). Avec ces textes, « le christianisme est passé de la périphérie de la superstition privée au centre de la religion publique »⁴³. Constantin a sans doute lu à cette époque les *Institutions Divines* du maître de rhétorique de son fils Crispus, Lactance, qui lui avait dédié la deuxième édition de son ouvrage ?⁴⁴ Il en partage du moins le point de vue. Celui-ci écrivait : « La religion est du domaine du vrai culte, la superstition du faux, *religio veri cultus est, supersticio falsi* » ; aussi les adorateurs des dieux se croient *religiosi*, alors qu'ils sont *superstitiosi*⁴⁵, car seul le christianisme est *religio*⁴⁶. En écho, Constantin l'appelle « la religion véritable et pure », « la religion pure et authentique qui procède de l'accord sur le divin »⁴⁷. Malgré cela, comme le fait Lactance, Constantin n'entend pas contraindre les païens à adopter le christianisme. Le rhéteur invite à la discussion argumentée avec les intellectuels païens et les prêtres de la religion païenne, car nul ne doit être délivré de sa folie, de sa sottise (*amentia, stultitia*) contre son gré⁴⁸ ; les chrétiens sont donc invités à la « *tolerantia malorum* », qui n'est pas ce que nous appelons la tolérance, mais est une

⁴¹ CONSTANTIN, *Lettre XV*, 13 et 14.

⁴² CONSTANTIN, *Lettre XXVII*, 2; *Discours*, I, 5; XVI, 1; XVIII, 2.

⁴³ M. KAHLOS, *Debate and Dialogue. Christian and pagan Cultures c. 360-430*, Aldershot, 2007, p. 111.

⁴⁴ LACTANCE, *Institutions divines*, I, I, 13-15 (SC 326, pp. 36-39). D. De DECKER, *Le «Discours à l'assemblée des saints» attribué à Constantin et l'œuvre de Lactance, dans Lactance et son temps. Recherches actuelles*, édités par J. Fontaine et M. Perrin, Paris, 1977, pp. 80-83 souligne d'autres rapprochements avec Lactance.

⁴⁵ LACTANCE, *Institutions divines*, IV, 28, 11 (SC 377, pp. 234-236).

⁴⁶ LACTANCE, *Institutions divines*, V, 4, 8 (SC 204, p. 150).

⁴⁷ CONSTANTIN, *Lettre XXVIII*, 5; *Lettre XL*, 7.

⁴⁸ ID., *Discours*, V, 19, 10-13; voir Klaus M. GIRARDET, *Libertas religionis. 'Religionsfreiheit' bei Tertullian und Laktanz. Zwei Skizzen*, dans *Römische Jurisprudenz – Dogmatik, Überlieferung, Rezeption. Festschrift für Detlef Liebs zum 75. Geburtstag*, Berlin, 2011, pp. 205-226 (218-220).

attitude de patience, qui supporte ces maux qu'elle ne peut corriger⁴⁹. Constantin écrit de même, s'adressant à des chrétiens : « Si quelqu'un fait obstacle à sa guérison, qu'il n'en soit pas blâmé par un autre, car la guérison des maladies est proposée à tous, est sous les yeux de tous... Ce que chacun a vu et compris, qu'il l'utilise, si possible, pour aider autrui, mais si c'est impossible, qu'il s'abstienne. C'est une chose d'accueillir librement le combat pour l'immortalité, c'en est une autre de l'imposer avec des sanctions »⁵⁰. Cette attitude de relative tolérance envers les personnes s'est maintenue durant tout le règne de Constantin, mais elle ne l'a pas empêché de tenter d'interdire tout ce qui, dans la religion traditionnelle, lui paraissait pratique superstitieuse. D'où l'interdiction de l'haruspicinie, des pratiques magiques, et finalement des sacrifices sanglants⁵¹, qu'il tolérait encore, quoique de manière particulièrement méprisante, dans son *Discours à l'assemblée des saints* : « Allez-vous en donc, impies – cela vous est permis parce que votre péché est incorrigible –, allez aux égorgements des victimes sacrées, aux festins, aux fêtes, aux beuveries, en prétendant accomplir un culte alors qu'en réalité vous vous adonnez à l'intempérance et aux plaisirs »⁵².

Cette disqualification des païens, qui ne sont pas *religiosi*, Lactance l'appliquait aussi aux hérétiques, car ils ont abandonné l'Église catholique, qui « seule conserve le vrai culte (*verum cultum*) »⁵³. Constantin traite de même les hérétiques et schismatiques de superstitieux, qui tiennent des propos mensongers⁵⁴, car « diviser la religion » est « une folie intolérable »⁵⁵. Il invitera pareillement les évêques d'Afrique du Nord à « cultiver la patience et tolérer avec calme et courage tout ce qu'ils (les

⁴⁹ LACTANCE, *Institutions divines*, V, 7, 5 s.; 22, 2 s.; VI, 18, 18 s., 29; VII, 5, 15.

⁵⁰ CONSTANTIN, *Lettre XV*, 19.

⁵¹ EUSÈBE, *Vita Constantini*, II, 45 (p. 66); *Cod. Theod.*, XVI, 10, 1 (loi de ses fils qui renouvelle l'interdiction de leur père). Sur l'interdiction par Constantin des sacrifices sanglants, question toujours disputée, voir Manfred KLAUS, *Die Alte Kulten in konstantinischer Zeit*, dans *Konstantin der Grosse*, Darmstadt, 1974, pp. 39-48; T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge, 1981, pp. 210-212 et *Constantine's Prohibition of Pagan Sacrifice*, dans *The American Journal of Philology*, 105 (1984), pp. 69-72; R.M. ERRINGTON, *Constantine and the Pagans*, dans *Greek Roman and Byzantine Studies*, 29 (1988), pp. 309-318; J. GAUDEMET, *La législation païenne de Constantin à Justinien*, dans *Cristianesimo nella Storia*, 11 (1990), pp. 449-468 (ici p. 454); Scott BRADBURY, *Constantine and the Problem of Anti-Pagan Legislation in the Fourth Century*, dans *Classical Philology*, 89 (1994), pp. 120-139; John CURRAN, *Constantine and the Ancient Cults of Rome: The Legal Evidence*, dans *Greece & Rome*, 43 (1996), pp. 68-80; S. CORCORAN, *The Empire of the Tetrarchs, Imperials Pronouncements and Government*, Oxford, 1999, pp. 313-314; R. DELMAIRE, *La législation sur les sacrifices au IV^e siècle : un essai d'interprétation*, dans *Revue d'Histoire du Droit Français et Étranger*, 82 (2004), pp. 319-333; P. MARAVAL, *Constantin le Grand*, pp. 266-273; Esteban MORENO RESANO, *Constantino y los cultos tradicionales*, Zaragoza, 2007.

⁵² CONSTANTIN, *Discours*, X, 7.

⁵³ LACTANCE, *Institutions Divines*, V, 30, 11 (p. 146-147). Lactance n'a cependant pas écrit contre les hérétiques la réfutation qu'il annonce en V, 30, 14.

⁵⁴ CONSTANTIN, *Lettre XXVIII*, 1, 2, 4, 5 (édit contre les hérétiques); *Lettre XXIII*, 1, 22; *Lettre XXXIV*, 4.

⁵⁵ ID., *Lettre XVI*, 4.

donatistes) essaient de faire ou qu'ils font insolemment »⁵⁶. Son attitude envers les hérétiques sera pourtant plus sévère que celle qu'il manifeste envers les païens, car l'unité dans l'Église a toujours été pour lui une préoccupation majeure, comme en témoigne sa lettre aux Églises après le concile de Nicée « J'ai estimé que ce but me convenait avant tout : qu'une foi unique, un amour sincère et une piété sans divergence envers le Dieu tout-puissant soient conservés dans les très bienheureuses multitudes de l'Église catholique »⁵⁷, une déclaration que confirme toute sa politique religieuse.

* * *

Constantin en est donc venu à tenir le christianisme pour la seule véritable religion, mais quelle connaissance en a-t-il réellement, comment le comprend-il ? Les textes qu'il a laissés permettent de s'en faire une idée. Constantin en effet a estimé qu'un des devoirs de sa charge était de « présenter à tous la vraie religion »⁵⁸, il s'est voulu *didaskalos*, enseignant, en particulier à « l'intention des peuples ignorants, ceux qui sont dépourvus de raison ou d'intelligence »⁵⁹. Conscient d'avoir reçu de Dieu des lumières particulières, d'avoir été « conduit à l'éclat de l'éternelle et immortelle lumière », il se devait d'en témoigner, de diffuser « la parole divine de vérité »⁶⁰. Son *Discours à l'assemblée des saints*, celui qu'il est censé adresser au concile de Nicée, plusieurs lettres postérieures à 324 permettent de connaître les grands traits de cet enseignement, reflet de ses convictions. Certes, lorsqu'il fait l'apologie du christianisme, il emprunte à des thèmes classiques de l'apologétique de son temps, mais l'ensemble constitue une synthèse personnelle, avec des idées qui lui tiennent particulièrement à cœur. Ce n'est pas une œuvre parfaite, d'autant plus que le style de l'empereur est souvent diffus et répétitif, mais le jugement de R. Mac Mullen me semble excessif lorsqu'il déclare : « Peu d'éléments essentiels de la foi chrétienne intéressaient beaucoup Constantin, ni la miséricorde de Dieu, ni le péché de l'homme, ni la damnation, ni le salut, ni l'amour du prochain, ni, inutile de le dire, l'humilité »⁶¹.

La vraie religion, pour lui, c'est d'abord, bien évidemment, la religion du Dieu unique, celui que ses premiers textes appelaient « la divinité suprême », « la divinité du grand Dieu », termes auxquels il préfère bientôt le « Dieu tout-puissant », le

⁵⁶ ID., *Lettre XI*, 3.

⁵⁷ ID., *Lettre XIX*, 1. Voir de même son discours au concile dans EUSÈBE, *Vita Constantini*, III, 12 (pp. 87 88).

⁵⁸ ID., *Lettre X*, 5.

⁵⁹ ID., *Discours*, IV, 1; IX, 5; XXI, 4; EUSÈBE, *Vita Constantini*, IV, 29,1-2 (p. 131); de même IV, 55, 1 (p. 143).

⁶⁰ ID., *Discours 2 au concile de Nicée*, 7, 17.

⁶¹ R. Mac MULLEN, *Constantin, le premier empereur chrétien*, Paris, 1971, pp. 239-240.

« Dieu très saint », le « Dieu très Haut »⁶², un Dieu dont il mentionne fréquemment la toute puissance, exprimée sous différentes formes (*omnipotens, potentissimus, to kreittón, dunamis, dunasteia, exousia, megaloprepeia*, etc.)⁶³ et la bienveillance (le terme « providence », *pronoia*, est un de ceux qui reviennent le plus fréquemment, mais on rencontre aussi, appliqués au Père comme au Fils, *philanthropia, oiktos, eumeneia, euergesia, storgè, agathotès, kèdemonia, benevolentia, misericordia, pietas, clementia*). Le monothéisme est fortement affirmé : « C'est un seul Dieu que nous adorons tous par son nom et dont nous croyons qu'il existe »⁶⁴. Il se livre dans le *Discours* à une longue critique du polythéisme et de l'idolâtrie, la *superstition* qu'il dénonce dans ses premières phrases⁶⁵, en utilisant pour cela les arguments classiques de l'apologétique de son temps, en s'appuyant aussi, comme le font certains apologistes, sur les philosophes, en particulier sur Platon (on retrouve sur ce point l'influence de Lactance, mais celle-ci n'est pas imitation)⁶⁶. C'est ainsi que, au moyen d'une quasi-citation de Platon, il définit Dieu comme « le bien auquel aspirent toutes choses, le Dieu qui est au-dessus de tout être, qui est éternel, n'a pas de genèse, et donc pas de commencement, car c'est lui le principe de tout ce qui a une origine »⁶⁷. Il sait aussi évoquer avec lyrisme le rôle créateur de ce Dieu : « Dieu saint, vrai, juste, suprême et seigneur de tous, qui nous a créés et fait accéder à cette lumière, qui a donné le souffle pour la vie dont nous jouissons, qui a voulu que nous soyons siens et a tout réalisé par sa volonté »⁶⁸. Ce Dieu est aussi le Père du Fils-Logos, dont il tient à souligner qu'il ne porte pas atteinte à l'unité divine : « Pour parler avec précision, il y a un seul Dieu qui prend soin de toutes choses et les a prévues et qui, par son Verbe, a mis en ordre toutes choses, mais “le Verbe lui-même étant Dieu” est aussi fils de Dieu »⁶⁹. Il s'essaie même, dans le *Discours* (prononcé il est vrai avant Nicée) à établir une hiérarchie de leurs rapports, en distinguant leurs deux essences (*ousiai*) et en comparant le Fils au deuxième dieu de Platon⁷⁰, mais il corrigera cela dans des lettres postérieures à Nicée, en évitant d'introduire entre eux une différence d'essence : il a retenu la leçon

⁶² ID., *Lettre* V, 6; VI, 5; XII, 6.

⁶³ C'est la caractéristique divine la plus souvent retenue; voir sur ce point F. HEIM, *La théologie de la victoire*, pp. 38-44.

⁶⁴ CONSTANTIN, *Lettre* XVIII, 1.

⁶⁵ ID., *Discours* I, 4.

⁶⁶ ID., *Discours* III-IV; *Discours* 2 au concile de Nicée, 31. Il loue Platon plus que ne le fait Lactance, plus critique.

⁶⁷ ID., *Discours* III, 1; PLATON, *République*, 509b. Cette citation de Platon deviendra fondamentale dans le néoplatonisme et elle est passée dans le vocabulaire chrétien (J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture classique aux II^e et III^e s.*, Tournai, 1961, p. 110).

⁶⁸ ID., *Lettre* XII, 2.

⁶⁹ ID., *Discours*, IX, 4.

⁷⁰ ID., *Discours*, IX, 3. Cette doctrine est moins celle de Platon que l'interprétation du passage du *Timée* 30ac par des représentants du moyen platonisme tels que Numénios (*fragm.* 7, 11 et 13, CUF, p. 53 s.), qui ont vu dans l'âme du monde, « le plus beau des êtres intelligibles », un second dieu.

du concile, sans toutefois faire un exposé de théologien⁷¹. Et si nulle part il ne s'est référé dans ses textes à l'exposé de foi de Nicée, on sait par le témoignage unanime des historiens ecclésiastiques du IV^e siècle (trop souvent occulté) qu'il n'a pas cessé d'en exiger l'acceptation de la part de tous, Arius y compris⁷².

Le Fils, qu'il appelle le plus souvent le Sauveur – le terme Christ étant également utilisé quand il s'adresse aux chrétiens –, dont les qualités sont les mêmes que celles du Père, est celui « qui est investi de tout pouvoir et qui surpassé toute bonté », « le Fils unique créateur de notre loi, qui protège la vie de tous »⁷³. Constantin insiste sur son rôle dans la création et l'organisation du monde⁷⁴, un thème qui lui tient particulièrement à cœur ; il dénonce ceux qui font de celle-ci l'œuvre du hasard et affirme que cette « organisation rationnelle » est l'œuvre de la Providence⁷⁵, ce qui permet aux hommes qui y réfléchissent d'accéder à la connaissance de Dieu. Il écrit ainsi dans sa lettre aux provinciaux d'Orient : « Tout ce qui est contenu dans les lois souveraines de la nature fournit à tous une connaissance suffisante de la Providence et de la sagesse qui régissent l'ordre divin du monde. Il n'y a pas de doute pour ceux dont la pensée est conduite à ce but par le droit chemin de la connaissance : la perception précise d'un raisonnement sain et de la vue elle-même conduit, par le seul élan de la véritable vertu, à la connaissance de Dieu »⁷⁶. D'autre part, pour expliquer le bon ordre du monde, Constantin recourt à la notion de raison immanente (*logos endiathetos*), que plusieurs apologistes – et même déjà Philon – avaient utilisée avant lui⁷⁷. S'il n'est pas, sur ce point particulièrement original, il l'est davantage en énumérant les merveilles de la nature qui sont la preuve de la Providence, au nombre desquelles, en bon méditerranéen, il compte la vigne et l'olivier⁷⁸.

L'œuvre de salut accomplie par le Fils est décrite comme une autre œuvre de sa Providence, ou de sa philanthropie « Le motif de cette descente (du Verbe sur terre) est sa sollicitude pour l'univers : il est nécessaire en effet que le créateur prenne soin

⁷¹ ID, *Lettre* XX, 1-3; XXIII, 12-15. P.S. DAVIES, *Constantine's Editor*, dans *Journal of Theological Studies*, 42 (1991), pp. 610-618 voit à tort dans le passage du Discours une trace d'arianisme. Du reste, quand Constantin approuve Platon d'avoir parlé de deux essences (*ousia*), ne peut-il penser aussi à deux hypostases? Le concile de Nicée lui-même confondra les deux termes dans un de ses anathématismes ! En revanche, Constantin parle en XI, 8 de « génération (du Fils) issue d'une cause éternelle », en XI, 9 d'une « nature éternelle » du Fils, autant d'expressions que n'aurait pas retenues Arius.

⁷² Contre l'affirmation trop souvent répandue chez les historiens modernes d'une dérive de Constantin vers l'arianisme, voir P. MARAVAL, *Constantin est-il devenu arien?*, dans les *Actes du Congrès de Barcelone*, Constantinus, el primer emperador cristiano ? Religión y política en el siglo IV. Barcelone, 2013 (en prensa).

⁷³ CONSTANTIN, *Discours*, XI, 7; *Lettre* XXXIII, 1.

⁷⁴ ID., *Discours*, V, 1-4.

⁷⁵ ID, *Discours*, VI-VII; *Discours 2 au concile de Nicée*, 33-34.

⁷⁶ CONSTANTIN, *Lettre* 15, 1.

⁷⁷ ID, *Discours*, VI, 7. Voir PHILON, *Vie de Moïse*, III, 27; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *A Autolycos*, II, 10 (SC 20, p. 123).

⁷⁸ ID, *Discours*, VII, 3.

de ses œuvres »⁷⁹. Constantin a toutefois de cette œuvre de salut une conception qui lui est propre : le motif de l'incarnation, pour lui, c'est le désir du Fils de faire retrouver aux hommes le chemin vertueux dont ils s'étaient écartés, celui qui conduit à la vie éternelle, et cela essentiellement par ses enseignements. « Nous te rendons grâces selon notre pouvoir, ô Christ, Dieu et Sauveur, Providence suprême du grand Père, toi qui nous sauves du mal et nous enseignes la très bienheureuse doctrine »⁸⁰. La lumière de ces enseignements procure la vraie connaissance de Dieu, celle du bien et du mal, et délivre les hommes de l'erreur qui les poussait au mal. On rencontre ici la conception grecque que partagent plusieurs Pères grecs : la situation de malheur des hommes, le mal, sont le fruit d'une erreur. Mais quelle est l'origine de cette erreur ? Constantin ne nomme pas, dans le *Discours*, le diable, mais dans ses lettres il en évoque à plusieurs reprises la malignité, voyant en lui la source du mal, celui dont les machinations ont trompé hérétiques et schismatiques⁸¹. Le *Discours* parle seulement de « jalouse de la nature ennemie », de « tromperie de l'ennemi »⁸², il évoque même « le serpent qui, le premier, trompa les premiers parents, en détournant leurs pensées de la sagesse innée vers la jouissance des plaisirs »⁸³. Il n'y a pourtant pas chez Constantin l'idée d'un péché d'origine, et, comme chez Lactance, l'idée de rédemption est absente. Aussi, lorsqu'il évoque la passion du Christ, c'est seulement pour relever la puissance divine qui s'y manifesta, lorsque le soleil fut voilé pendant trois heures⁸⁴. La croix n'est pas mentionnée, sinon incidemment, dans un oracle cité par Constantin, pas plus que les souffrances du Christ⁸⁵, et l'empereur affirme même que le Christ n'a subi « aucun dommage » dans sa passion⁸⁶. Il revient sur ce problème, de manière d'ailleurs assez confuse, dans une lettre aux habitants de Nicomédie, pour souligner que le divin n'a pas souffert⁸⁷. Répond-il ici aux objections de Porphyre, qu'il a peut-être connu à Nicomédie ou dont il a lu le *Contre les Chrétiens* – on sait qu'il ordonna d'en brûler les ouvrages⁸⁸ – ; celui-ci, comme d'autres païens,

⁷⁹ ID, *Discours*, XI, 9.

⁸⁰ ID, *Discours*, XI, 13.

⁸¹ CONSTANTIN, *Lettres* VII, 3, 4; XII, *passim*; XVIII, 1.

⁸² ID., *Discours*, XV, 1; *Discours 2 au concile de Nicée*, 35.

⁸³ ID., *Discours*, XX, 3.

⁸⁴ ID., *Discours*, XI, 16.

⁸⁵ ID., *Discours*, XIX, 4 (le mot *stauros* n'apparaît que dans l'acrostiche des sept dernières vers de l'oracle (« Sauveur, roi éternel qui a souffert pour nous »). En XX, 4, commentant Virgile, il dira aussi : « Quand le Sauveur eut souffert »).

⁸⁶ ID., *Discours*, XV, 5.

⁸⁷ ID., *Lettre* XX, 4. Voir sur ces passages où s'exprime la christologie de Constantin le commentaire d'A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne. Des origines au concile de Chalcédoine*, Paris, 2003, pp. 550-553. Comme de nombreux théologiens avant lui, dont Lactance, « toutes les souffrances sont attribuées à la partie corporelle du Christ. La divinité n'en est pas touchée, au contraire » (p. 550).

⁸⁸ Le séjour de Porphyre à la cour de Nicomédie est défendu par P.F. BEATRICE, *Antistes philosophiae: ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz*, dans *Ricerche pa-*

refusait d'accepter que le Christ ait souffert, s'il était impassible de par sa nature divine⁸⁹. Toutefois, lorsque l'empereur écrira à l'évêque Macaire de Jérusalem, après la redécouverte du tombeau du Christ, pour lui ordonner de faire bâtir au-dessus de celui-ci la basilique du Martyrium et celle de l'Anastasis, il parlera du « signe de reconnaissance de la très sainte Passion », du « gage de foi de la Passion salutaire » (la croix, elle aussi redécouverte avec le tombeau – dont toutefois le nom n'est pas prononcé)⁹⁰. Dans le *Discours*, Constantin ne s'attarde pas non plus sur la résurrection, sauf pour dire que la possibilité en fut révélée aux hommes par l'Esprit Saint et que ceux qui sont attachés au Christ doivent espérer, à partir de sa résurrection, un sort semblable⁹¹.

Constantin consacre pourtant de nombreuses pages à la vie du Christ et à ses actions (bien que sa connaissance des Évangiles soit assez sommaire), mais c'est surtout pour souligner la puissance qui s'y manifeste : ainsi dans sa naissance d'une vierge, dans son baptême, lors duquel le Jourdain « le reçoit avec révérence »⁹², dans les divers miracles qu'il accomplit⁹³. Cette puissance elle-même est mise au service de ce qui constitue l'activité essentielle du Christ incarné : répandre un enseignement dont l'observance procure le salut. « L'amour de Dieu pour les hommes avait en effet décidé de chasser l'iniquité, de promouvoir le bon ordre et la justice. C'est pourquoi, après avoir rassemblé les plus sages des hommes, il élabora une doctrine très belle et très utile pour la vie, pour que les bons et les bienheureux cherchent à imiter sa propre providence dans les affaires de ce monde. Qui pourrait dire quelque chose de meilleur que ceci : Dieu présidant à la justice et rendant semblables à lui ceux qui

tristiche in onore di don Basil Studer, dans *Augustinianum*, 33 (1993), pp. 31-47, et par E. DiPALMA DIGESER, *Lactantius, Porphyry and the Debate over religious toleration*, dans *Journal of Roman Studies*, 88 (1998), pp. 129-146. Voir cependant les réserves de R. GOULET, *Hypothèses récentes sur le traité de Porphyre Contre les Chrétiens*, dans M. NARCY-É. REBILLARD (eds.), *Hellénisme et christianisme*, Ville-neuve d'Ascq, 2004, pp. 100-104. La *Lettre XXII* reproduit l'édit qui condamne au feu les livres d'Arius, comme ceux de Porphyre.

⁸⁹ PORPHYRE, *Contre les Chrétiens*, fragment n° 84.

⁹⁰ CONSTANTIN, *Lettre XXVI*, 1, 4. Ce signe de reconnaissance (*gnôrisma*) de la Passion désigne la croix, non le tombeau. Le récit d'Eusèbe sur la découverte (*Vita Constantini*, III, XXV-XXVIII, pp. 94-96) ne mentionne que celle du tombeau, mais il est vraisemblable que celui-ci et la croix ont été découverts ensemble, ou durant les mêmes fouilles. Les récits postérieurs de la découverte de la croix sont légendaires. Sur cette question disputée, voir P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris, 2004, pp. IX-X, avec références bibliographiques.

⁹¹ CONSTANTIN, *Discours*, XX, 4; XIX, 4.

⁹² ID., *Discours*, XI, 9-10. La révérence envers Jésus qu'il attribue au Jourdain fait sans doute référence aux phénomènes miraculeux dont quelques textes rapportent qu'ils accompagnèrent son baptême : ainsi Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 88, 3 dit qu'« un feu s'alluma dans le Jourdain », donnée reprise par Tatien, Clément d'Alexandrie et plusieurs textes gnostiques; la *Chronique d'Alexandrie* (un texte du VII^e siècle, mais qui s'inspire de sources anciennes) assure que les eaux s'arrêtèrent, comme lors du passage du fleuve par les Hébreux (*Josué* 3, 16).

⁹³ ID., *Discours*, XI, 11-12, 15.

sont dignes de son éducation, de sorte que, sa bonté s'étant transmise à tous, il en résulte pour les hommes un heureux sort pour l'éternité ? C'est la glorieuse victoire, c'est la véritable puissance, c'est l'œuvre la plus grande qui convienne à son auteur : *avoir rendu sages tous les peuples* »⁹⁴. Comme Eusèbe, comme avant lui Origène, mais de manière presque exclusive, Constantin s'intéresse à la fonction d'enseignement du Verbe incarné. Le Christ est pour lui un *didaskalos*, un maître qui enseigne la sagesse, « la très bienheureuse doctrine », « les commandements du Père », « la sainteté » – autant d'enseignements divins⁹⁵. Il a pris la meilleure méthode pour les faire connaître aux hommes, en venant sur terre, « présent et visible », enseigner « comment bien se conduire »⁹⁶ : aux hommes maintenant d'en tirer parti. Même lorsqu'il décrit le triste état de l'humanité, qu'il déplore que la perversité des hommes fasse obstacle à la réception de cet enseignement, Constantin croit à leur liberté, à la possibilité qu'ils ont de choisir eux-mêmes ce que sera leur conduite, et il s'oppose fermement à l'idée de destin ou de hasard⁹⁷. Il s'en prend même avec une certaine véhémence à ceux qui pensent que Dieu aurait pu « rendre la volonté des hommes meilleure et plus docile », ou qui lui reprochent d'avoir créé des êtres différents, et il insiste sur leur liberté de choix : « Dieu a créé l'homme comme un vivant doté de raison, il lui a donné la connaissance du mal et du bien, pour qu'il puisse fuir l'un et poursuivre l'autre, et lui ayant donné les qualités adaptées à une telle sagesse, il l'a laissé libre et lui a abandonné le choix de la manière de configurer sa propre vie »⁹⁸.

Ainsi, c'est en apportant aux hommes des enseignements qui leur indiquent surtout comment et pourquoi bien se conduire que le Christ a réalisé son œuvre de salut. Aussi Constantin les exhorte pareillement à bien se conduire. S'il les invite certes à la foi, une « foi pure », une « foi exacte », « la foi de vérité »⁹⁹, une foi qui est une lumière¹⁰⁰, et leur en rappelle les grandes lignes, il insiste surtout sur l'observance des commandements. Son discours, en cela, est proche de ceux des prédictateurs des catéchèses pré-baptismales, soucieux d'abord d'inviter les catéchumènes à une conversion de leur conduite. La foi doit déboucher tout naturellement sur « l'observance exacte du culte très auguste du christianisme »¹⁰¹, un culte souvent mentionné, et comme une obligation, dans les lettres comme dans les discours : pour

⁹⁴ ID., *Discours*, XI, 5-6.

⁹⁵ ID., *Discours*, XI, 5, 11, 13; XII, 1; XV, 1; *Discours 2 au concile*, 14. Les lettres en appellent aussi très souvent à la doctrine.

⁹⁶ ID., *Discours*, XII, 1.

⁹⁷ ID., *Discours*, VI.

⁹⁸ ID., *Discours*, XII, 2

⁹⁹ ID., *Discours*, XI, 1; XII, 3; XXVI, 2; *Discours 2 au concile*, 1, 9.

¹⁰⁰ Le mot apparaît à plusieurs reprises dans ses lettres (plus de 15 occurrences) et ses discours : « En gardant la foi divine, je participe à la lumière de la vérité; conduit par la lumière de la vérité, je reconnais la foi divine » (ID., *Lettre XL*, 1).

¹⁰¹ ID., *Lettre XIII*, 1.

un Romain, comme on l'a dit, le culte est un élément essentiel de la religion. Ce culte doit s'accompagner d'une conduite conforme aux commandements divins « car Dieu est toujours favorable et fait bon accueil à la conduite parfaite des hommes »¹⁰². Il y a chez Constantin, très profondément ancrée, la conviction que la « vie pieuse » procure la faveur divine. Il en posait le principe dans une lettre à ses sujets chrétiens, peu après sa victoire : « Pour ceux qui observent fidèlement la très sainte loi et n'ont pas l'audace de négliger un seul des commandements, il y a eu abondance de biens, une très grande force accompagnée de belles espérances dans leurs entreprises, alors que pour ceux qui ont adopté pour leurs projets une intention impie, les résultats ont été en conséquence »¹⁰³. De même, toutes ses exhortations éthiques sont accompagnées de l'affirmation répétée qu'une bonne conduite trouvera sa récompense, une mauvaise son châtiment. Et la récompense n'est pas que temporelle : observer ces enseignements permet d'obtenir en récompense « le prix de l'immortalité » – un terme qui revient très souvent sous sa plume : l'âme de celui qui les aura suivis « vivra pour toute l'éternité », « dans des demeures éternelles et impérissables »¹⁰⁴. Constantin, ici encore platonisant, réserve à l'âme, non au corps, les récompenses éternelles. A l'inverse, « le châtiment mérité frappe les méchants »¹⁰⁵.

Le *Discours à l'assemblée des saints* s'étend longuement sur l'enseignement éthique du Christ, car « seule la vertu mérite qu'on s'en soucie », « car le salut de l'âme est attaché au gouvernail de la parfaite vertu et qu'il faut s'exercer surtout à la piété, la tempérance et la douceur »¹⁰⁶. Il retient ainsi de cet enseignement qu'il doit accoutumer ceux qui se sont enrichis de manière juste à partager généreusement leurs biens avec les pauvres¹⁰⁷. Il en retient la prohibition de toute espèce de domination, ajoutant que le Christ, venu pour les humbles, « cesserait d'accorder sa faveur à ceux qui méprisent les humbles ». Le plus étonnant sans doute est son éloge de la non-violence : faisant allusion à l'épisode évangélique lors duquel Pierre se saisit d'une épée et se fait réprimander par le Christ, il en tire la conclusion que « telle est la véritable sagesse : choisir de subir l'injustice plutôt que la commettre, et si la nécessité le requiert, être prêt à supporter le mal plutôt que le faire »¹⁰⁸. Dans plusieurs

¹⁰² ID., *Discours*, XXVI, 2.

¹⁰³ ID., *Lettre XIII*, 2.

¹⁰⁴ ID., *Discours XI*, 1; *XIV*, 2. Le prix, la promesse de, le combat pour l'immortalité : *Lettres* 15, 19; 19, 3; 20, 2, 5; 23, 16; *Discours XX*, 4; *XXI*, 4; *XXII*, 2; *XXVI*, 2; *Discours 2 au concile*, 5, 7, 39. C'est l'âme qui recevra cette récompense : *Discours IX*, 6-7.

¹⁰⁵ ID., *Discours*, XXIII, 3.

¹⁰⁶ ID., *Discours*, XV, 2-4 « On ne peut qu'être frappé par l'insistance de Constantin sur l'enseignement moral des Évangiles » (R. TURCAN, *Constantin en son temps*, p. 235).

¹⁰⁷ ID., *Discours*, XV, 2. Deux lois de Constantin manifestent une attention particulière pour les parents trop pauvres pour éduquer leurs enfants, prévoyant que la fortune privée de l'empereur fournira une aide : *Cod. Theod.*, XIII, 5, 1-8 (de 314 à 336); 6. 1 (octobre 326).

¹⁰⁸ ID., *Discours*, XV, 3-4.

lettres, Constantin en appelle aussi à la modération, la douceur, la miséricorde, la patience – des vertus dont Eusèbe le crédite dans sa biographie (mais on n'oubliera pas que c'est une hagiographie) : « très doux, très paisible et très philanthrope, si jamais prince le fut »¹⁰⁹. Le tableau de la conduite chrétienne présentée dans le chapitre XXIII du *Discours*, qu'il oppose à celle des païens, une vie marquée par la miséricorde, la sagesse, la patience, est tout à fait représentatif de sa manière de voir dans ce domaine, tout comme les recommandations de concorde qu'il adresse en 335 aux évêques réunis à Tyr et les réprimandes aux mêmes pour leurs disputes fuites¹¹⁰. On est loin ici du personnage intolérant auquel toute une historiographie l'a souvent réduit, même s'il apparaît tel dans quelques textes visant les chrétiens dissidents, les hérétiques, les schismatiques, détestés parce qu'ils brisent l'unité.

Car, et c'est un dernier point important, la vraie religion, pour Constantin, c'est celle de l'Église catholique, détentrice de la « loi divine », « la très sainte loi catholique »¹¹¹. Le culte véritable, c'est « le culte de la sainte et céleste puissance et de la religion catholique ». Sa négligence, ou pis encore les obstacles qu'on peut lui opposer, mettent en danger les affaires de l'État¹¹². Toute division dans l'exercice de ce culte lui paraît donc blâmable, car la paix civile découle de la paix religieuse. D'où l'appel constant – et ce dès les premières lettres – à la concorde, à l'unité, la volonté affirmée de rétablir « l'état convenable de la religion, de la foi et de l'unanimité fraternelle »¹¹³. Son devoir d'empereur, c'est de faire en sorte « qu'une foi unique, un amour sincère et une piété sans divergence envers le Dieu tout puissant soient conservés dans les très bienheureuses multitudes de l'Église catholique ». « Que dois-je faire de plus, du fait de ma fonction et ma charge de prince, une fois dissipées les erreurs et détruites toutes les témérités, sinon présenter à tous la vraie religion, une concorde loyale et le culte dû au Dieu tout-puissant ? »¹¹⁴. D'où ses charges contre l'hérésie, division qui compromet le véritable culte à rendre à Dieu et qu'il ne saurait donc tolérer : « J'estime qu'il ne nous est permis en aucune manière de négliger des conflits et des disputes de cette sorte ; par eux peut-être la divinité suprême pourrait être indisposée non seulement contre le genre humain, mais aussi envers moi-même »¹¹⁵.

* * *

¹⁰⁹ EUSÈBE, *Vita Constantini*, I, 46 (p. 39).

¹¹⁰ CONSTANTIN, *Lettre XXXVI*, 1-2; *Lettre XXXVII*, 1-2.

¹¹¹ ID., *Lettre VI*, 1. Le thème de la loi divine est par ailleurs partout présent : *Lettres VII*, 3; XI, 4; XIII, 3, 7, 10, 31; XXIII, 34; XXVII, 7; XXXIII, 4; *Discours VI*, 8; XI, 2; XIV, 2; XVI, 1; XXI, 4; *Discours 2 au concile*, 1, 20, 35.

¹¹² ID., *Lettre V*, 1; *Lettre III*, 1; XV, 7; XL, 1-2.

¹¹³ ID., *Lettre IV*, 3; *Lettre V*, 7.

¹¹⁴ ID., *Lettre XIX*, 1; *Lettre X*, 5.

¹¹⁵ ID., *Lettre VI*, 5.

Les textes de Constantin révèlent incontestablement la fermeté de ses convictions chrétiennes, tout en révélant aussi leur caractère imparfait, même s'il est sans doute un peu sévère de dire que sa culture en ce domaine « n'outrepasse guère le niveau... que l'on peut attendre, dans ce siècle, d'un néophyte peu avisé »¹¹⁶. Pour les exposer, l'empereur a privilégié une réflexion personnelle, dans laquelle la démonstration en appelle surtout à des arguments philosophiques et rationnels. Les références proprement chrétiennes à l'économie de salut sont présentes, mais assez peu, et parfois maladroitement, développées. S'il a emprunté à l'apologétique ancienne certains de ses arguments, il en ignore d'autres : c'est ainsi qu'il ne cherche jamais dans l'Ancien Testament et ses prophètes des annonces de la venue du Christ et de l'abolition de la superstition – ce qui est une preuve que son *Discours* n'a été écrit ni par Lactance, ni par Eusèbe, qui se réfèrent constamment à ces prophéties. Il est rare d'ailleurs que l'empereur recoure à la Bible, qu'il connaît assez mal, faisant ici et là quelques erreurs et confusions¹¹⁷. Il mentionne une fois Moïse et Daniel, mais uniquement pour louer leur sagesse¹¹⁸. Lorsqu'il veut recourir à des arguments prophétiques, il les recherche dans des « sources étrangères »¹¹⁹, d'abord dans un oracle de la Sibylle, pourtant émis « dans le sanctuaire de sa vaine superstition »¹²⁰, mais dont les premières lettres de chaque vers, l'acrostiche, se lisent « Jésus Christ, fils de Dieu, sauveur, croix »¹²¹. L'autre texte est plus surprenant encore, puisqu'il s'agit de la quatrième églogue des *Bucoliques* de Virgile, qui annonçait la naissance du fils d'Asinius Pollio, mais que Constantin interprète, au moyen d'une exégèse allégorique parfois très artificielle, de la naissance du Christ et de ses heureuses conséquences pour l'humanité. D'autres auteurs chrétiens des premiers siècles avaient utilisé ce texte, mais il est le premier à en donner un commentaire complet. Il tient d'autre part Virgile comme un chrétien, qui connaissait le mystère du Sauveur, mais ne pouvait en parler ouvertement en son temps¹²².

Avec maladresse et sincérité, Constantin a voulu exposer ce qu'était pour lui la vraie *religion*, le christianisme, opposée à la *superstition* des religions païennes : une religion du Dieu unique, tout-puissant et bienveillant ; une religion du Fils unique, venu sur terre pour tirer l'homme du mal et de l'erreur en lui enseignant

¹¹⁶ D. De DECKER, art. cit., p. 82.

¹¹⁷ Il fait ainsi erreur en V, 2 en disant que Dieu a d'emblée donné aux hommes, des vivants dotés de raison, la connaissance du bien et du mal, car selon la Genèse cette connaissance est la conséquence de leur désobéissance (Gn 3, 5 et 17). En XV, 2, il semble confondre la marche des Juifs dans le désert et le passage de la Mer Rouge avec un épisode où Jésus emmène ses disciples dans un lieu désert avant de les conduire à travers les vagues de la mer.

¹¹⁸ CONSTANTIN, *Discours* XVII.

¹¹⁹ ID., *Discours*, XVIII, 1.

¹²⁰ ID., *Discours*, XVIII.

¹²¹ ID., *Discours*, XVIII, 3-4.

¹²² ID., *Discours*, XIX, 8.

comment se bien conduire, en particulier en étant en paix avec les autres hommes ; une religion enfin à vivre dans l’Église catholique, dans laquelle se célèbre le culte qui plaît à Dieu, un culte spirituel « rejettant tout sang répugnant »¹²³, à l’inverse des sacrifices du paganisme, et dans lequel Dieu est vénéré « par la fraternité unanime de ses fidèles »¹²⁴. Cette religion assure le bonheur de chaque homme et celui de son empire : Constantin l’affirmait à Anullinus dès 314, il le redit quelques années plus tard au roi des rois de Perse Sapor : « Aussi, maintes grâces soient rendues à Dieu, car par sa parfaite Providence toute l’humanité qui révère la divine loi, maintenant que la paix lui a été rendue, se réjouit et exulte. Dès lors je suis convaincu que pour nous-mêmes aussi tout est pour le mieux et parfaitement sûr, puisque, grâce à la religion pure et authentique qui procède de l’accord sur le divin, il daigne rassembler tous les hommes en lui »¹²⁵.

¹²³ ID., *Lettre XL*, 3 et *Discours*, XII, 5.

¹²⁴ ID., *Lettre VI*, 5.

¹²⁵ ID., *Lettre III*, 2; *Lettre VI*, 5; *Lettre XL*, 5.