



REVUE DES ETUDES ANCIENNES

TOME 119
2017 - N°2

LE CATÉCHUMÉNAT DE CONSTANTIN I^{er}*

Laurent GUICHARD**

Résumé. – Dans les publications récentes, les historiens considèrent majoritairement que Constantin est devenu catéchumène peu avant sa mort, à l’occasion d’une cérémonie célébrée à Héliénopolis (*Vita C. IV, 61*). Cette opinion attribuant à Constantin une admission tardive au catéchuménat remonte au XVII^e siècle et à Henri Valois. À l’inverse, la thèse d’une admission précoce de Constantin au catéchuménat, très rarement soutenue, n’a jamais fait l’objet d’une étude détaillée ni d’une argumentation systématique. Cet article s’efforcera donc de montrer que l’empereur, bien avant d’être baptisé sur son lit de mort, est devenu catéchumène dans les premiers temps de son règne.

Abstract. – The vast majority of recent historical publications considers that Constantine became a catechumen shortly before his death, during a ceremony at Helenopolis (*Vita C. IV, 61*). This view that the emperor was lately admitted to the catechumenate can be traced back to the 17th century and to the French philologist Henri Valois. But the early admission of Constantine to the catechumenate is a hypothesis seldom put forward, and has never been considered in a particular and systematic study. This article will strive to demonstrate that Constantine, long before being baptized on his deathbed, was admitted to the catechumenate in the early years of his reign, thus becoming ritually a Christian.

Mots-clés. – Constantin I^{er}, baptême, catéchuménat, conversion de Constantin, empereur chrétien, Église, *Vita Constantini*, Eusèbe de Césarée.

* Les recherches à l’origine de cet article ont fait l’objet d’une présentation orale lors d’une séance du séminaire d’histoire ancienne de l’Université Savoie Mont Blanc, dont je remercie ici les participants, collègues et étudiants, pour leurs remarques. Mes remerciements particuliers vont aussi à François Richard et à Robert Turcan, qui ont bien voulu prendre intérêt à mes recherches et relire une première mouture de ce travail, ainsi qu’aux évaluateurs anonymes de cet article, pour leurs remarques et leurs conseils.

** Université Savoie Mont Blanc ; lguichardchambery@gmail.com

À la différence de son baptême, qui a longtemps donné lieu à d'âpres discussions entre partisans du baptême à Rome et tenants de Nicomédie¹, le catéchuménat de Constantin I^{er} a moins retenu l'attention des historiens. Les auteurs qui abordent la question considèrent généralement que Constantin est devenu catéchumène à Héléropolis, en 337, avant d'être baptisé et de décéder quelques jours plus tard, près de Nicomédie². Cette thèse déjà ancienne a été récemment défendue par Yarnold³ et par Amerise⁴. L'idée que Constantin avait retardé jusqu'aux derniers jours de son existence non seulement son baptême, mais aussi son admission au catéchuménat, s'est ainsi largement imposée⁵. Mais malgré le consensus prévalant aujourd'hui dans l'historiographie, cette théorie nous semble devoir être révisée.

Pour ce faire, notre étude se concentrera exclusivement sur la question du catéchuménat constantinien, en laissant de côté les sujets qu'elle recoupe, mais que les limites imparties à cet article ne permettent pas de traiter (qu'il s'agisse de la conversion de Constantin, de son baptême, ou encore de ses visions ou de la position du prince vis-à-vis de l'Église).

Nous retracerons d'abord l'histoire de la thèse de l'admission tardive au catéchuménat, très antérieure aux travaux de Yarnold et d'Amerise, afin de montrer par quels mécanismes elle a pu s'imposer, puis exposerons les arguments la soutenant, avant de les soumettre à la critique (1). Nous défendrons ensuite l'hypothèse d'une admission précoce de Constantin au catéchuménat (2) et nous efforcerons d'en préciser la date et d'en retrouver les traces (3).

1. La version légendaire situant le baptême de Constantin à Rome trouve son origine dans les *Acta Sylvestri*. Elle supplante progressivement le récit de la *Vita Constantini* relatant le baptême à Nicomédie. Sur la querelle opposant ces deux versions du baptême de Constantin, voir FR. J. DÖLGER, « Die Taufe Konstantins und ihre Probleme » dans *Konstantin der Grosse und seine Zeit. Gesammelte Studien. Festgabe zum Konstantins-Jubiläum 1913 und zum goldenen Priesterjubiläum*, Friburg 1913, p. 377-381, et, en dernier lieu, notre étude : L. GUICHARD, « Les deux baptêmes de Constantin et l'admission de l'empereur au catéchuménat : enquête historiographique sur les pas d'Henri Valois et de Lenain de Tillemont » dans D. LAGORGETTE, L. RIPART dir., *Les bons comptes font les bons amis. Mélanges offerts à Christian Guilleré*, Chambéry 2017, p. 131-188.

2. *Vita C.* IV, 61-62. Sur les derniers jours et sur la mort de Constantin, voir G. FOWDEN, « The Last Days of Constantine : Oppositional Versions and Their Influence », *JRS* 84, 1994, p. 146-170 ; R. W. BURGESS, « Ἀχρῶν or Προαστείον ? The Location and Circumstances of Constantine's Death », *JRS* 50, 1999, p. 153-161.

3. E. J. YARNOLD, *SJ*, « The Baptism of Constantine », *Studia Patristica* 26, 1993, p. 95-101.

4. M. AMERISE, *Il battesimo di Costantino il Grande, Storia di una scomoda eredità*, Stuttgart 2005, p. 32-33, qui suit de près les travaux de E. J. Yarnold.

5. CH. M. ODAHL, *Constantine and the Christian Empire*, Londres-New York 2005, p. 274 ; H. BRANDT, *Konstantin der Grosse, der erste christliche Kaiser*, Munich 2006, p. 159-160 ; J. BARDILL, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*, Cambridge-New York 2012, p. 274 et 304-305 ; R. TURCAN, *Constantin en son temps : le baptême ou la pourpre ?*, Dijon 2006, p. 278 ; V. PUECH, *Constantin, le premier empereur chrétien*, Paris 2011, p. 89 ; P. MARAVAL, *Constantin le Grand*, Paris 2011, p. 214, n. 39 et n. 216 ; *Id.*, « Battesimo di Costantino », *Treccani Enciclopedia Costantiniana*, 2013 ; consulté en ligne : [http://www.treccani.it/enciclopedia/battesimo-di-costantino_\(Enciclopedia_Costantiniana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/battesimo-di-costantino_(Enciclopedia_Costantiniana)/). Rares sont les auteurs qui s'en écartent, en estimant que Constantin n'a pas été catéchumène, mais qu'il effectue à Héléropolis une préparation au baptême ou des rites pré-baptismaux : J. VOGT, « Constantin der Grosse », *Reallexikon für Antike und Christentum*, III, 1957, col. 359 ; M. AMERISE, *Il battesimo di Costantino il Grande, Storia di una scomoda eredità*, Stuttgart 2005, p. 33 ; B. LANÇON, T. MOREAU, *Constantin, un Auguste chrétien*, Paris 2012, p. 170.

Enfin, nous proposerons une nouvelle interprétation des rites d'Héliénopolis et de Nicomédie afin de démontrer qu'ils marquent l'admission de Constantin dans la préparation immédiate au baptême, avant la célébration de ce dernier (4).

1. – LA THÈSE DE L'ADMISSION TARDIVE DE CONSTANTIN AU CATÉCHUMÉNAT : PRÉSENTATION ET RÉFUTATION DES ARGUMENTS DE VALOIS ET DE YARNOLD

1.1 – INVENTION, DIFFUSION ET INFLUENCE DE LA THÉORIE DU CATÉCHUMÉNAT TARDIF⁶

Pour établir si Constantin est devenu catéchumène en 337 ou plus précocement, l'identification des rites célébrés au printemps 337 à Héliénopolis est déterminante. Voici le passage de la *Vita Constantini* concerné, avec au regard du texte grec de l'édition Winkelmann, la traduction française de M.-J. Rondeau⁷.

61, 1. Γίγνεται δ' αὐτῷ πρώτη τις ἀνωμαλία τοῦ σώματος, εἴτ' οὖν κάκωσις ἐπὶ [ταύτην] συμβαίνει, κάπειτα τῆς αὐτοῦ πόλεως ἐπὶ λουτρὰ θερμοῶν ὑδάτων πρόεισιν, ἔνθεν τε τῆς αὐτοῦ μητρὸς ἐπὶ τὴν ἐπώνυμον ἀφικνεῖται πόλιν. Κάνταῦθα τῷ τῶν μαρτύρων εὐκτηρίῳ ἐνδιατρίψας οἴκῳ ἱκετηρίους εὐχὰς τε καὶ λιτανείας ἀπέπεμπε τῷ θεῷ. 2. Ἐπειδὴ δ' εἰς ἔννοιαν ἤκει τῆς τοῦ βίου τελευτῆς, καθάρσεως εἶναι τοῦτον καιρὸν τῶν πάποτε αὐτῷ πεπλημμελημένων [διενοεῖτο], ὅσα οἷα θνητῷ διαμαρτεῖν ἐπήλθε ταῦτ' ἀπορρῦψασθαι τῆς ψυχῆς λόγων ἀπορρήτων δυνάμει σωτηρίῳ [τε] λουτρῷ πιστεύσας. 3. **Τοῦτό τοι διανοηθεῖς, γονυκλινῆς ἐπ' ἐδάφους ἰκέτης ἐγίγνετο τοῦ θεοῦ, ἐν αὐτῷ τῷ μαρτυρίῳ ἐξομολογούμενος, ἐνθα δὴ καὶ πρῶτον τῶν διὰ χειροθεσίας εὐχῶν ἤξιοῦτο.** Μεταβὰς δ' ἔνθεν ἐπὶ προάστειον τῆς Νικομηδέων ἀφικνεῖται πόλεως, κἀνταῦθα συγκαλέσας τοὺς ἐπισκόπους ὧδέ πη αὐτοῖς διελέξατο

IV, 61, 1. Il éprouve d'abord une indisposition physique, puis là-dessus survient la maladie : il se rend alors aux bains chauds de sa ville, et de là gagne la ville qui porte le nom de sa mère. Là, il s'attarda dans l'oratoire des martyrs, adressant à Dieu des prières et des supplications. 2. Lorsqu'il comprit qu'il touchait à la fin de sa vie, il pensa qu'il devait être temps de se purifier des péchés qu'il avait commis, car il avait foi que toutes les fautes qu'a pu commettre un mortel sont effacées de l'âme par la vertu des paroles indicibles et du bain salutaire. 3. **Dans cette pensée, s'agenouillant sur le sol, il supplia Dieu en confessant ses péchés dans le martyrium même et là, il fut d'abord jugé digne de l'imposition des mains, accompagnée des prières**⁸. Partant de là, il se rend dans une villa suburbaine de Nicomédie. Là, il convoqua les évêques et leur fit cette déclaration.

6. On trouvera un traitement approfondi de cette question dans L. GUICHARD, *op. cit.*

7. Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, intr. L. PIETRI, éd. F. WINKELMANN, trad. M.-J. RONDEAU, Paris 2013 (SC 559).

8. Ou plutôt : « il fut d'abord jugé digne des prières accompagnées de l'imposition des mains ».

Pour les tenants d'un catéchuménat tardif, cette cérémonie marque l'admission de Constantin au catéchuménat⁹. À Héliénopolis, Constantin aurait reçu *pour la première fois* l'imposition des mains, ou chirothésie, se voyant ainsi ouvrir l'accès aux prières liturgiques (1^{er} argument, avancé par Valois). La séquence rituelle, quant à elle, aurait été caractéristique de l'admission au catéchuménat (2^e argument, avancé par Yarnold).

Le premier à avoir soutenu la thèse d'une admission tardive de Constantin au catéchuménat est Henri Valois. En 1659, celui-ci publie une nouvelle édition de la *Vita Constantini*¹⁰, accompagnée d'une traduction latine. Dans son commentaire de *Vita. C. IV, 61*, Valois estimait que Constantin avait reçu l'imposition des mains « pour la première fois » (πρῶτον) à Héliénopolis. Dans ces conditions, il s'agissait nécessairement de la chirothésie figurant dans le rituel d'acceptation des catéchumènes et le rite du martyrium d'Héliénopolis correspondrait donc à l'admission de Constantin au catéchuménat, peu avant sa mort, en 337¹¹. Valois appuyait son raisonnement sur un dossier patristique destiné à prouver que l'imposition des mains marquait bien l'admission au catéchuménat. Toutefois, sa démonstration reposait en dernier ressort sur la base étroite d'un choix de traduction que l'auteur ne justifiait pas. Il s'imposa cependant, et ce succès s'enracine dans la querelle sur le baptême de Constantin, qui du XV^e au XIX^e siècle opposa les partisans du baptême à Nicomédie aux tenants du baptême à Rome.

Réticent, Tillemont avait acquiescé à regret à la proposition valoisienne et suggéré une autre interprétation du passage. Donnant en somme à πρῶτον le sens de « d'abord » ou « en premier lieu », il proposait de reconnaître dans la cérémonie d'Héliénopolis une étape du photizoménat¹². Cette solution était judicieuse mais les arguments soutenant l'admission précoce de Constantin au catéchuménat recouvraient en partie ceux des défenseurs du baptême romain, car il s'agissait dans les deux cas de montrer que le prince avait pris part aux rites de l'Église. Défendre l'admission précoce de Constantin au catéchuménat remettait en selle les partisans du baptême romain. À l'inverse, Valois, au moment de formuler sa proposition, avait souligné qu'elle permettait d'apporter une solution au débat sur le baptême de Constantin : s'il devenait catéchumène peu avant sa mort, l'empereur ne pouvait pas avoir été baptisé à Rome par le pape Sylvestre.

9. Sur le catéchuménat, voir A. HAMMAN, « Catéchumène, catéchuménat », *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, vol. 1, Paris 1990, p. 437-438, et surtout V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle*, Spolète 1988.

10. *Eusebii Pamphili Ecclesiasticae Historiae Libri decem, ejusdem De Vita Imp. Constantini, Libri IV, quibus subjicitur Oratio Constantini ad sanctos et Panegyricus Eusebii*, éd., trad. latine et notes par H. VALOIS, Paris 1659.

11. H. VALOIS, *op. cit.*, p. 251-252 : « Ait igitur Eusebius, Constantinum imperatorem tunc primum manuum impositionem cum solemnī precatōne in Ecclesia suscepisse, id est uno verbo, tunc primum factum esse Catechumenum ».

12. S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Église*, t. 4, Paris 1697, n. 64, p. 658-659.

Dans une Europe savante exaspérée par la prolongation de la querelle sur le baptême de Constantin, le succès de la théorie valoisienne fut fulgurant. Le souci de l'emporter face à la légende du baptême romain balaya les objections de Tillemont, et il ne fut bientôt plus possible de défendre le baptême à Nicomédie sans adopter aussi la théorie d'Henri Valois. Or, bien loin de s'éteindre rapidement, la querelle sur le baptême de Constantin se prolongea jusqu'au XIX^e siècle, où elle ressurgit dans le cadre du débat opposant Dom Guéranger au duc de Broglie, et fait partie des questions historiques agitées par les catholiques intransigeants entre le *Risorgimento* et le concile Vatican I¹³. Dans ces conditions, la proposition d'Henri Valois connut un succès durable. Adoptée par Gibbon au XVIII^e siècle, par Burckhart et le duc de Broglie¹⁴ au XIX^e siècle, elle n'est plus combattue alors que par les partisans du baptême romain.

Soutenue par la prolongation de la querelle sur le baptême constantinien, comme par le prestige et l'usage ininterrompu de l'édition Valois, la proposition de ce dernier a exercé une forte influence sur les traductions de *Vita C.* IV, 61, 3 puisque la quasi-totalité des traductions élaborées après cette date donnent à *πρῶτον* le sens de « pour la première fois »¹⁵. Au XIX^e siècle encore, les traductions Bagster et Richardson¹⁶ traduisent *πρῶτον* par « for the first time » ; elles considèrent toutes deux que Constantin devient catéchumène à Héliénopolis, et éclairent notre passage par un renvoi à Gibbon, lequel citait la note de Valois. Au XX^e siècle, la querelle sur le baptême de Constantin est éteinte et la question du catéchuménat devient moins importante. Mais dans le monde anglo-saxon, la traduction Richardson demeure en usage et continue à diffuser l'interprétation d'Henri Valois¹⁷. Dans ces conditions, il n'est pas surprenant que ni la traduction de *πρῶτον* ni l'interprétation du passage et le catéchuménat tardif de Constantin n'aient été remis en cause par Yarnold dans son article de 1993¹⁸, ou par

13. L. GUICHARD, « Constantin à Solesmes. Le débat Broglie-Guéranger et le renouveau de la querelle des deux baptêmes constantiniens au milieu du XIX^e siècle » dans A. NIENHUIS-BESCHER, E.-A. PÉPY, J.-Y. CHAMPELEY édés., *L'Honnête homme, l'or blanc et le Duc d'Albe. Mélanges offerts à Alain Becchia*, Chambéry 2016, p. 153-200.

14. E. GIBBON, *The History of the decline and fall of the Roman Empire*, vol. 2, Londres 1781², p. 205 ; A. DE BROGLIE, *L'Église et l'Empire romain au IV^e siècle*, Première partie, vol. 2, Paris 1856, p. 370-372.

15. Sur les traductions de ce passage depuis le XVI^e siècle, voir notre étude, L. GUICHARD, « Les deux baptêmes de Constantin... », *op. cit.*, Annexe.

16. Trad. S. Bagster : Eusèbe de Césarée, *The life of the blessed Emperor Constantine, in four books, from 306 to 337 A.D.*, Londres 1845, p. 224 ; Eusèbe de Césarée, *Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*, révision de la traduction S. Bagster par E. C. RICHARDSON, *Select Library of The Nicene and Post Nicene Fathers*, vol. 1, New York 1890, p. 556, qui conserve inchangées la traduction anglaise et la note de la traduction Bagster.

17. On la trouve ainsi chez FR. J. DÖLGER, *op. cit.*, p. 438 ; P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris 1914, p. 395 ; A. PIGANIOL, *L'Empereur Constantin*, Paris 1932, p. 214 ; A. ALFÖLDI, *The conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948, p. 115 ; A. H. M. JONES, *Constantine and the Conversion of Europe*, Londres 1948, p. 239 ; H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954, p. 414 ; T. D. BARNES, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.)-Londres 1981, p. 259 ; M. GRANT, *Constantine the Great, the Man and his Times*, New York 1994, p. 211.

18. E. J. YARNOLD, *op. cit.*, p. 95.

Cameron et Hall¹⁹ dans leur traduction parue en 1999. Nous allons maintenant soumettre cette théorie à la critique, en suivant ce même cheminement chronologique, de Valois à Yarnold et Amerise.

1.2 – RÉFUTATION DE L'ARGUMENT D'HENRI VALOIS : ÉTUDE SYNTAXIQUE ET SÉMANTIQUE DE LA TRADUCTION DE *πρῶτον* (VITA C. IV, 61, 3)

Pour montrer que la cérémonie d'Héliopolis marque l'admission de Constantin au catéchuménat, la démonstration de Valois reposait sur la traduction de *πρῶτον* (*Vita C. IV, 61, 3*). Depuis le XVII^e siècle, le choix de traduction à l'origine de sa théorie, retenu encore par la majorité des traductions de la *Vita Constantini*, n'a à notre connaissance jamais été justifié ni critiqué par une argumentation linguistique. Cependant, bien que ce mot puisse signifier « pour la première fois », il peut aussi vouloir dire « d'abord » ou « en premier lieu »²⁰. Si l'on retient cette seconde acception, *πρῶτον* marque seulement une étape dans le récit et dans le rituel, et l'argument de Valois ne tient plus. La solution adoptée pour traduire *πρῶτον* est donc déterminante. Or, une étude sémantique de la construction générale du passage relatant les dernières semaines de la vie de Constantin, de son départ de Constantinople jusqu'à son arrivée à Nicomédie, et de la syntaxe de la phrase à laquelle appartient *πρῶτον*, permet de trancher entre ces deux sens possibles²¹.

En effet, le récit d'Eusèbe marque nettement l'enchaînement des événements, soit par des repères chronologiques traduisant leur succession, soit par des notations topographiques soulignant les déplacements impériaux. En voici le relevé (accompagné des traductions proposées par Rondeau).

19. Eusèbe de Césarée, *Life of Constantine*, intr., trad. et com. A. CAMERON, ST. G. HALL, Oxford-New York 1999, p. 177 (« first »).

20. Les traductions de *πρῶτον* par « d'abord » ou par « pour la première fois » sont toutes deux possibles : A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, réimpression de la 26^e édition 1963, Paris, *sub verbo* « *πρῶτος* », 1693-94 ; G. LIDELL, R. SCOTT, *Greek-English Lexikon*, éd. révisée 1996, *sub verbo* « *πρότερος* », B, 1535.

21. Pour déterminer la signification de *πρῶτον* dans le texte d'Eusèbe, nous avons fait appel aux méthodes des linguistes sémanticiens (FR. RASTIER, *Sémantique interprétative*, Paris 1987). La démonstration recourant à des notions linguistiques peu familières aux historiens, nous les avons écartées du corps du texte, et présentons en note (21 et 22) ce raisonnement sémantique. Derrière la question de la traduction, se pose la question de la construction du sens. Comprendre le texte, ou a fortiori le traduire, revient à sélectionner parmi les sèmes possibles du mot, ceux dont on estime qu'ils sont actualisés (sémantiquement actifs) dans l'énoncé. Là où le locuteur procède de manière spontanée, le traducteur opère des choix plus réfléchis (sans qu'ils soient pour autant tous conscients et maîtrisés). Dans cette phrase, le risque est grand de traduire *πρῶτον* sous l'influence de la théorie de Valois, et non en fonction des indices textuels : si la traduction dépend d'une théorie qu'elle sert en fait à prouver, on entre alors dans un raisonnement circulaire.

| | | | |
|------------------|---|---|--|
| IV, 61, 1 | Maladie, passage aux bains puis départ de Constantinople pour Héliénopolis, où il se rend au martyrium de Lucien. | πρώτη εἴτ' οὖν ἐπὶ [ταύτην] κἄπειτα ἔνθεν κάνταῦθα | « d'abord » « puis » « là-dessus » « alors » « de là » « là » |
| IV, 61, 2 | Séjour dans l'oratoire | ἐπειδὴ | Lorsque |
| IV, 61, 3 | Rituel d'Héliénopolis | Τοῦτό τοι διανοηθείς ἔνθα δὴ πρώτον | dans cette pensée Là d'abord |
| | Départ d'Héliénopolis et reprise du rituel à Nicomédie | μεταβάς ἔνθεν κάνταῦθα | Partant de là et là |

Πρώτον appartient donc à cette série de jalons circonstanciels. Outre la construction générale du passage, ce lien est démontré par le fait qu'il soit placé sur le même plan syntaxique que ἔνθα δὴ (par la conjonction de coordination καὶ), et que μεταβάς ἔνθεν (par la conjonction de coordination δὲ). Du fait de ces liens syntaxiques, πρώτον ne peut pas porter spécifiquement sur l'imposition des mains accompagnée des prières. Inséré dans la chaîne générale des circonstanciels, il marque au contraire la position relative des événements relatés dans cette phrase au sein de la série. Πρώτον signifie donc « en premier » par rapport à ce qui suit, c'est-à-dire « en premier lieu », et non « en premier » de manière absolue, « pour la première fois »²². La traduction de πρώτον par « d'abord », adoptée par Rondeau, est la seule qui prenne en compte la syntaxe du texte grec, et doit donc être préférée à la solution préconisée par Valois et adoptée notamment par Yarnold et Cameron et Hall. Ce premier résultat est d'une grande importance car il remet en cause le fondement et l'origine de la théorie que nous entendons réviser.

1.3 – LA SÉQUENCE RITUELLE D'HÉLÉNOPOLIS ET LA PRÉTENDUE ADMISSION DE CONSTANTIN AU CATÉCHUMÉNAT : PRÉSENTATION ET RÉFUTATION DE L'ARGUMENTATION DE YARNOLD

Pour montrer que les rites d'Héliénopolis correspondent à l'admission de Constantin au catéchuménat, Yarnold a récemment proposé une démonstration fondée sur deux arguments principaux, que l'on peut résumer ainsi.

22. Le sens d'une lexie est actualisé en fonction du contexte et de son environnement textuel. Dans la phrase d'Eusèbe, le sème de l'adjectif πρώτος qui nous concerne est celui de /premier, qui vient avant/. Ce sème peut s'actualiser dans une acception relative (en référence à une série : « premier par rapport à ce qui suit ») ou absolue (« premier de tous »). Pour la forme adverbiale πρώτον, si le sème /premier/ s'actualise en référence à une série, de manière relative, πρώτον prend le sens de « d'abord », « en premier lieu ». En revanche, s'il s'actualise dans une acception absolue, il signifie alors « pour la première fois ».

(1) La cérémonie d'Hélénopolis aurait consisté en quatre éléments, agenouillement, confession, admission aux prières, imposition des mains. Elle aurait, postule-t-il, marqué l'admission à un nouveau statut, soit le catéchuménat, soit le photizoménat.

(2) À partir des informations fournies par la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, par Cyrille de Jérusalem, par Égérie dans son *Itinéraire* ou par Augustin, il propose un critère permettant d'après lui de distinguer préparation immédiate au baptême et admission au catéchuménat. Son raisonnement prend ainsi la forme d'un syllogisme :

- alors que l'imposition des mains apparaît dans les rituels d'admission au catéchuménat et au photizoménat, c'est seulement pour l'admission au catéchuménat qu'on la trouverait associée à des prières.

- Comme le récit d'Eusèbe associe les prières et l'imposition des mains, Yarnold en conclut que les rites d'Hélénopolis marquaient l'admission de Constantin au catéchuménat²³.

De la sorte, la traduction de *πρῶτον* n'intervient plus de manière aussi directe dans l'argumentation de Yarnold, qui dépend de son postulat (1) réduisant les possibilités d'interprétation des rites d'Hélénopolis à une stricte alternative (admission au catéchuménat ou au photizoménat) et de la validité du critère (2) qu'il a défini.

1.3.1 – Réfutation du postulat (1)

Tout d'abord, en considérant que les rites du martyrium correspondent à un rituel d'admission, Yarnold impose au débat un cadre arbitraire et trop étroit. Le savant anglais n'expose pas son raisonnement mais son postulat se fonde probablement sur la manière dont il comprend et traduit la phrase relatant la cérémonie du martyrium :

Vita C. IV, 61, 3 : 3. Τοῦτό τοι διανοηθεῖς, γονυκλινῆς ἐπ' ἐδάφους ἰκέτης ἐγένετο τοῦ θεοῦ, ἐν αὐτῷ τῷ μαρτυρίῳ ἐξομολογούμενος, ἔνθα δὴ καὶ πρῶτον τῶν διὰ χειροθεσίας εὐχῶν ἤξιούτο.

« With this purpose, kneeling on the pavement he became a suppliant of God, making confession there in the martyrium, where for the first time he was also admitted to the prayers through the imposition of hands. »

En *devenant* un suppliant de Dieu, Constantin changerait de statut pour *être admis aux prières* par la voie de l'imposition des mains : dans ces conditions, les deux verbes conjugués « ἐγένετο » et « ἤξιούτο » feraient référence à un changement de statut et à une admission, et les prières marqueraient l'aboutissement du rituel. Mais la traduction de Yarnold sollicite de manière excessive le texte grec : on lui préférera donc celle de Rondeau (voir *supra*, avec cependant la note 8).

23. E. J. YARNOLD, *op. cit.*, p. 98 : « Although we have seen the imposition in the rites of admission both to catechumenate and baptism, it is only in the former that it is linked with prayer. [...] It seems therefore that it is the catechumenate to which Constantine is admitted at Helenopolis ».

Ceci concerne tout d'abord les deux verbes conjugués de la phrase : si γίνομαι peut signifier « devenir », il n'en est pas moins couramment utilisé comme un substitut du verbe « être » (cf. les traductions de Valois et de Rondeau) et n'implique pas alors un changement de statut pour son sujet grammatical.

De même, ἀξιῶ, « évaluer », « juger digne de quelque chose » comporte bien l'idée d'un jugement mais les outils lexicologiques n'attestent pas l'acception « être admis » : en traduisant « was admitted », Yarnold surinterprète le texte grec.

Enfin, la traduction de la préposition διὰ par « through » est elle aussi discutable : en rapprochant ce passage de la formule εὐχάς τε διὰ χειρός (Eusèbe de Césarée, *HE*, I, 13, 18 ; « les prières avec l'imposition des mains »), Valois a éclairé la signification de διὰ²⁴, bien différente de celle que voudrait lui attribuer Yarnold. Διὰ n'a donc pas le sens de « through » et indique seulement que prières et chirothésie allaient de pair.

Par conséquent, le récit d'Eusèbe ne relate pas une admission réalisée par le biais de l'imposition des mains et dont les prières auraient été l'aboutissement. Il décrit un rite associant prières et chirothésie. Celui-ci marque une nouvelle étape plutôt qu'un terminus : la séquence d'Hélénopolis a donc pu comporter une admission, comme le suggère ἤξιτοῦτο, mais le texte grec ne permet pas d'affirmer que les rites évoqués se soient limités à ce rituel d'admission.

1.3.2 – Réfutation du critère défini par Yarnold (2)

Ensuite, contrairement aux affirmations de Yarnold, la chirothésie associée à des prières n'est pas réservée au rituel marquant l'admission au catéchuménat. Ces deux ritèmes sont également associés dans les exorcismes de la préparation immédiate au baptême²⁵. Comme l'association des prières et de la chirothésie apparaît dans l'un et l'autre rituel, elle ne peut servir de critère pour identifier la cérémonie décrite par Eusèbe. Appuyée sur une prémisse incorrecte, la démonstration de Yarnold est invalide et ne permet pas de prouver que Constantin est devenu catéchumène à Hélénopolis²⁶.

24. H. VALOIS, *op. cit.*, *Annotationes*, p. 226 et p. 20.

25. *Trad. apost.* 20, *De iis qui accipient baptismum* : « *Iubeatur illis omnibus ut orent et flectent genua. Et imponens manum suam super eos, exorcizet omnes spiritus alienos ut fugiant ex eis...* ». L'évêque exorcise les catéchumènes sur le point de recevoir le baptême en leur imposant les mains, ce qui implique nécessairement des prières car le verbe *exorcizo* fait référence à une action reposant sur la parole de l'évêque qui procède à l'exorcisme. Sur cette dimension orale de l'exorcisme, voir notamment Origène, *Contre Celse* I, 6 (SC 132), et Cyprien de Carthage, évoquant les exorcistes qui « avec leur parole humaine aidée de la puissance divine flagellent, brûlent, torturent le diable » (*Ép.* 69, XV, 2 : « *per exorcistas uoce humana et potestate diuina flagellatur et uratur et torqueatur diabolus* »). Voir aussi FR. J. DÖLGER, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie*, Paderborn 1909, p. 77-84 ; J. COPPENS, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Paris-Wetteren 1925, p. 52, et *infra*, note 81.

26. À cette objection, déjà dirimante par elle-même, nous pourrions en ajouter une autre, que nous exposerons cependant plus loin (cf. 4.1, note 79).

1.3.3 – Agenouillement et confession : les laissés pour compte du raisonnement de Yarnold

Enfin, deux autres éléments de la séquence rituelle d'Hélénopolis, l'agenouillement et la confession, non seulement ne caractérisent pas l'admission au catéchuménat, mais font même obstacle à une telle identification. L'agenouillement n'est pas attesté dans le rituel d'admission au catéchuménat. Augustin, dans son manuel de catéchèse, recommande longuement de ne pas laisser le débutant écouter debout l'enseignement, mais de le faire au contraire asseoir²⁷. Quant à la confession, elle n'apparaît jamais dans la formation des débutants ni dans le rituel la clôturant. Sa présence dans cette séquence gêne donc beaucoup Amerise et Yarnold qui ne parviennent pas à l'expliquer de manière satisfaisante. Les parallèles patristiques cités par ces deux auteurs à propos de l'agenouillement et de la confession concernent tous la préparation immédiate au baptême²⁸ : leur analyse de la séquence rituelle d'Hélénopolis ne permet donc pas de l'expliquer en totalité, ce qui constitue une faille majeure dans leur démonstration.

Ainsi, les arguments avancés par Valois, Yarnold et Amerise pour démontrer l'admission tardive de Constantin au catéchuménat reposent sur des fondements contestables ou erronés qui invalident les démonstrations de ces auteurs. Tout d'abord, la thèse de Valois était dès l'origine fondée sur un choix de traduction erroné. Ensuite, il n'y a pas de raison d'enserrer l'analyse dans le postulat de Yarnold, considérant que les rites d'Hélénopolis étaient seulement des rites d'admission, ni d'accepter son découpage de la séquence, fondé sur une traduction contestable. Quant à l'association des prières et de l'imposition des mains, elle pourrait tout aussi bien correspondre aux exorcismes de la préparation immédiate. Enfin, les rapprochements patristiques suggérés par Yarnold afin de rendre compte de l'agenouillement et de la confession de Constantin dans le martyrium vont à l'encontre de ses conclusions puisqu'ils concernent tous la préparation immédiate au baptême.

Élaborée dans le contexte de la querelle sur le baptême de Constantin, la théorie d'Henri Valois s'est imposée car elle répondait aux besoins de la polémique. Cet élan initial et la prolongation de la querelle lui ont permis de s'enraciner dans l'apparat critique des éditions de la *Vita* (jusqu'au XIX^e siècle), dans ses traductions et dans l'historiographie (jusqu'à aujourd'hui). Mais les objections que nous avons soulevées sont sérieuses, et pour certaines dirimantes. La thèse d'une admission tardive de Constantin au catéchuménat ne peut plus être soutenue en l'état, et doit donc être appuyée sur de nouveaux arguments ou, à défaut, révisée. Pour ce faire, nous allons désormais exposer notre propre analyse du parcours religieux

27. Aug. *De cat. rud.* 13, 19.

28. E. J. YARNOLD, *op. cit.*, p. 98 et 99, à propos de l'agenouillement et de la confession. Voir également E. J. YARNOLD, *SJ, The Awe-Inspiring Rites of Initiation*, Collegeville 1994², p. 15-17, où le savant anglais cite ces mêmes références à propos de la préparation immédiate. M. AMERISE, *op. cit.*, p. 32-33, s'appuie largement sur E. J. Yarnold et ne parvient pas davantage à rendre compte de l'agenouillement et de la confession figurant dans le récit d'Eusèbe.

constantinien afin de démontrer que Constantin, admis précocement au catéchuménat, est demeuré catéchumène durant la plus grande partie de son règne, avant d'être admis au photizoménot en 337, à Héliopolis, peu avant son baptême et sa mort près de Nicomédie.

2. – LA PREMIÈRE CATÉCHÈSE DE CONSTANTIN ET SON ADMISSION AU CATÉCHUMÉNAT

2.1 – LES ENTRETIENS AVEC LES INITIÉS (*VITA C. I*, 32)

L'évêque de Césarée n'a probablement assisté à aucune des cérémonies de l'initiation constantinienne. Pour les événements de 337, il a pu consulter des témoins oculaires. Pour ceux survenus en Occident, au début du règne, il lui était encore plus difficile d'accéder à des informations précises. Son récit est donc largement reconstruit, non seulement pour ce qui concerne les propos attribués à Constantin, mais aussi sans doute pour le détail des rites célébrés. En revanche, le statut baptismal²⁹ du prince durant son règne, qu'il ait ou non été catéchumène, lui était nécessairement connu. Dans ces conditions, le caractère reconstruit du récit eusébien ne constitue pas un obstacle, et autorise au contraire un large recours à l'intertextualité. Dans la *Vita Constantini*, l'évêque de Césarée prête à son héros une piété exemplaire et des discours restituant à merveille l'enseignement reçu et les enjeux des cérémonies en cours. Cette caractéristique permet de comparer les ritèmes présents dans le récit à ceux relevés par ailleurs, mais aussi de rapprocher les propos prêtés à l'empereur des enseignements épiscopaux et catéchétiques. Le récit d'Eusèbe comporte en effet des éléments de phraséologie chrétienne ou des points de doctrine spontanément compréhensibles par les contemporains. Pour le lecteur moderne, c'est le travail d'analyse et de comparaison intertextuelle qui permet de les identifier et d'éviter ainsi une analyse tronquée ou anachronique. Pour ce faire, le *De Catechizandis rudibus* d'Augustin offre des parallèles très intéressants, qu'on trouvera présentés ci-dessous de manière synoptique, au regard du récit eusébien.

29. Nous entendons par statut baptismal la situation d'un individu au regard de l'Église et de ses rites d'initiation. On peut distinguer ainsi les individus extérieurs à l'Église (et parmi eux, figurent aussi les sympathisants, ou encore le *rudis*, le débutant, qui suit l'enseignement de la première catéchèse) et ceux qui y ont été admis (les catéchumènes ; les *competentes* ou *photizomenoi*, entrés dans la phase de préparation active au baptême ; les fidèles, ayant reçu le baptême).

| Du signe divin à l'admission : les étapes de la première catéchèse | Le récit de la <i>Vita Constantini</i> | Augustin, <i>De cat. rud.</i> (trad. G. Madec, BA 11/1) |
|---|--|---|
| L'impulsion divine entraînant l'adhésion et les premières démarches | I, 32, 1. 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 ³⁰ ; | Extrait 1 : <i>De cat. rud.</i> 6, 10 Si par hasard il (le débutant) a répondu que c'est un avertissement ou un effroi venus de Dieu qui l'ont poussé à se faire chrétien, il nous offre une entrée en matière très heureuse : la grande sollicitude de Dieu à notre égard ³¹ . |
| Faire passer le débutant du signe divin aux Écritures | 2. 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 ³² . | Extrait 2 : <i>De cat. rud.</i> 6, 10 Il faut, bien sûr, faire passer son attention des miracles et des songes de ce genre à la voie plus solide des Écritures et à leurs oracles plus certains, afin qu'il apprenne avec quelle miséricorde cet avertissement même lui a été accordé avant qu'il s'attachât aux Écritures saintes. |

30. *Vita C. I.*, 32, 1 : Ἀλλὰ ταῦτα σμικρὸν 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] ἠρώτα τίς τε ὁ τῆς ὀφθείσης ὄψεως τοῦ σημείου λόγος.

31. *Quod si forte se divinitus admonitum vel territum esse responderit, ut fieret christianus, laetissimum nobis exordiendi aditum praebebat, quanta Deo sit cura pro nobis.*

32. *Vita C. I.*, 32, 2 : οἱ δὲ τὸν μὲν εἶναι θεὸν ἔφρασαν θεοῦ τοῦ ἑνὸς καὶ μόνου μονογενῆ παιδα, τὸ δὲ σημεῖον τὸ φανερὸν σύμβολον μὲν ἀθανασίας εἶναι, τρόπαιον δ' ὑπάρχειν τῆς κατὰ τοῦ θανάτου νίκης, ἣν ἐποιήσατο ποτε παρελθὼν ἐπὶ γῆς, ἐδίδασκόν τε τὰς τῆς παρόδου αἰτίας, τὸν ἀκριβῆ λόγον αὐτῷ τῆς κατ' ἀνθρώπους οἰκονομίας ὑποτιθέμενοι.

| | | |
|---|--|--|
| Amener le débutant à entrer dans l'Église | | Il faut aussi assurément lui montrer que le Seigneur lui-même ne l'avertirait ni ne le presserait de se faire chrétien et de s'incorporer à l'Église, ni ne l'instruirait ³³ ainsi par des signes ou des révélations, s'il n'avait voulu qu'il prît la voie déjà préparée dans les saintes Écritures, où il serait davantage en sûreté et à l'abri, où il ne chercherait plus de miracles visibles, mais s'accoutumerait à en espérer d'invisibles, et où il recevrait des avertissements, non plus durant son sommeil, mais à l'état de veille ³⁴ . |
| Affermissement de la foi du débutant | 3. Ces discours l'instruisaient mais il était aussi saisi d'étonnement devant la théophanie qui s'était offerte à lui et, comparant la vision céleste aux explications des initiés, il fut confirmé dans l'idée que la connaissance de ces choses lui était enseignée par Dieu lui-même. | Extrait 3 : <i>De cat. rud.</i> 7, 11 Il s'en suivra, en effet, un point sur lequel il faut insister tout particulièrement : lorsque celui qui nous écoute - ou mieux qui écoute Dieu à travers nous - aura commencé à faire des progrès en moralité et en savoir et à marcher à vive allure sur le chemin du Christ, qu'il ne se hasarde pas à en attribuer le mérite ni à nous ni à lui même ³⁵ . |
| Question de l'instructeur | | Extrait 4 : <i>De cat. rud.</i> 26, 50 Ces choses dites, il faut lui demander s'il croit ces choses et s'il désire suivre tout ce qu'on vient de lui dire. |

33. *Erudire*, traduit ici par « instruire », a le sens de « dégrossir », ou « informer », et non celui de « donner une instruction approfondie ».

34. *Sane ab huiusmodi miraculorum sive somniorum ad Scripturarum solidiorem viam et oracula certiora transferenda est eius intentio, ut et illa admonitio quam misericorditer ei praerogata sit, noverit, antequam Scripturis sanctis inhaereret. Et utique demonstrandum est ei, quod ipse Dominus non eum admoneret aut compelleret fieri christianum et incorporari Ecclesiae, seu talibus signis aut revelationibus erudiret, nisi iam praeparatum iter in Scripturis sanctis, ubi non quaereret visibilia miracula, sed invisibilia sperare consuesceret, neque dormiens, sed vigilans moneretur, eum securius et tutius carpere voluisset.*

35. *Hinc enim fiet quod maxime commendandum est, ut cum ille qui nos audit, immo per nos audit Deum, moribus et scientia proficere coeperit et viam Christi alacriter ingredi, nec nobis id audeat assignare nec sibi.*

| Décision du débutant | Et il décida | Quand il aura répondu affirmativement, |
|---|---|--|
| Rite d'admission | | il faut le marquer du signe (de la croix) conformément au rite |
| Le débutant devenu catéchumène: observance et appartenance à l'Église | de s'adonner désormais à la lecture des livres saints. Il installa auprès de lui les prêtres de Dieu, parce qu'il pensait qu'il fallait s'acquitter de toutes les cérémonies du culte en l'honneur du Dieu qu'il avait vu ³⁶ . | et le traiter selon la coutume de l'Église ³⁷ . |

Peu après la vision de 312 (*Vita C. I*, 28), Constantin reçoit un enseignement (ἐδίδασκον) de nature religieuse, délivré sous forme de discours et d'entretien (ἐμαθητεύετο τοῖς λόγοις) par des initiés à la doctrine chrétienne (τοὺς τῶν λόγων μύστας). Durant cette catéchèse, ces initiés, dont le statut, clercs ou laïcs, n'est pas autrement précisé, lui révèlent la nature du signe qu'il a observé, avant de lui présenter le Dieu qui s'est manifesté à lui ainsi que les grands traits de la doctrine chrétienne. À l'issue de ces enseignements, Constantin fait venir auprès de lui des prêtres chrétiens et se met à lire les Écritures. Notre hypothèse est que ce nouveau comportement résulte de son admission au catéchuménat.

Cependant, comme Eusèbe ne décrit pas le rituel par lequel s'effectue l'admission du prince au catéchuménat, l'historiographie considère majoritairement que le prince s'est contenté de cet enseignement, sans aller alors jusqu'au bout du processus³⁸. D'une certaine manière, la vision aurait instauré entre Dieu et Constantin une relation directe lui permettant de se passer de la médiation de l'institution ecclésiastique. L'affirmation d'Eusèbe, selon laquelle « la connaissance de ces choses lui était enseignée par Dieu lui-même », pourrait sembler confirmer cette interprétation. Mais les propos de l'évêque de Césarée sont beaucoup plus ordinaires et empruntent à des conceptions et à une phraséologie bien connues. Nous allons

36. *Vita C. I*, 32, 3 : ὁ δὲ καὶ τούτοις μὲν ἐμαθητεύετο τοῖς λόγοις, θαῦμα δ' εἶχε τῆς ὀφθαλμοῖς αὐτῷ παραδοθείσης θεοφανείας, συμβάλλον τε τὴν οὐράνιον ὄψιν τῇ τῶν λεγομένων ἐρμηνείᾳ τὴν διάνοιαν ἐστηρίζετο, θεοδίδακτον αὐτῷ τὴν τούτων γνῶσιν παρεῖναι πειθόμενος. καὶ αὐτὸς δ' ἤδη τοῖς ἐνθέοις ἀναγνώσμασι προσέχειν ἤξιον. καὶ δὴ τοὺς τοῦ θεοῦ ἱερέας παρέδρους αὐτῷ ποιησάμενος τὸν ὀφθόντα θεὸν πάσαις δεῖν ἕτεροθεραπείας τιμᾶν.

37. *His dictis interrogandus est, an haec credat, atque observare desideret. Quod cum responderit, sollempniter utique signandus est et Ecclesiae more tractandus.*

38. FR. J. DÖLGER, 1913, p.439-440, se fondait sur une conception désormais dépassée du catéchuménat et distinguait les auditeurs des catéchumènes. Pour lui, Constantin, à l'issue des entretiens avec les initiés devient un auditeur, et le demeure jusqu'en 337, sans être catéchumène.

donc montrer ici que la description de la catéchèse impériale fait référence à une situation d'enseignement et d'initiation dont chaque chrétien avait fait l'expérience, et à des schémas familiers de l'auteur comme de ses lecteurs.

2.2 – LA VISION : SIGNE DIVIN ET ENTRÉE EN MATIÈRE TRÈS HEUREUSE POUR UN ENSEIGNEMENT INSPIRÉ DESTINÉ À FAIRE ENTRER CONSTANTIN DANS L'ÉGLISE

Plusieurs éléments ont brouillé la compréhension du récit eusébien. Tout d'abord, l'affirmation d'Eusèbe selon laquelle « la connaissance de ces choses lui était enseignée par Dieu lui-même » ne fait pas référence à la situation exceptionnelle dont aurait joui Constantin, mais à une conception fondamentale et à un lieu commun du christianisme. Pour les chrétiens, les Écritures sont en effet la parole divine et l'enseignement prodigué au sein de l'Église est inspiré : Dieu parle par la bouche de celui qui enseigne³⁹. C'est cette inspiration qui distingue l'enseignement chrétien, prodigué au sein de l'Église (par des intervenants humains, bien évidemment), des discours tenus notamment par les philosophes, qualifiés de discours humains car ils sont privés de l'inspiration divine⁴⁰.

Ensuite, le rôle joué par la vision dans le récit eusébien ne doit pas être surestimé. Ce signe envoyé par Dieu est un événement extraordinaire qui provoque chez Constantin étonnement et stupéfaction. Mais malgré son importance pour le destin du prince, de l'empire et de l'Église, il ne constitue pas un enseignement et celui-ci est seulement délivré par les initiés à la doctrine chrétienne. Dans les relations que l'empereur entretient avec Dieu, la médiation de l'Église est donc indispensable. On pourrait dire, en empruntant les mots d'Augustin, que la vision constantinienne *offre une entrée en matière très heureuse* aux catéchistes, qui peuvent ensuite *faire passer l'attention [du prince] des miracles et des songes à la voie plus solide des Écritures*⁴¹.

2.3 – LA DESCRIPTION DE L'ADMISSION DE CONSTANTIN AU CATÉCHUMÉNAT PAR EUSÈBE : UNE INVERSION DES POINTS DE VUE

À l'issue des entretiens et de la formation, l'instructeur devait interroger le *rudis*, pour savoir s'il désirait suivre tout ce qu'on vient de lui dire⁴². Après cet échange de questions et de réponses, un rituel très simple, sans doute variable suivant les Églises, mais comportant

39. Eus. *HE* X, 4, 62 : « Et tous tes fils seront enseignés par Dieu » (les fils sont ceux de l'Église-mère, les chrétiens, catéchumènes et fidèles) ; *Trad. apost.* 41 : « *Si autem instructio fit et verbum dei fit, eligat unusquisque ut pergat ad locum illum, dum aestimat in corde suo quod deus est quem audit in eo qui instruit* » ; « *et audies quae non cogitas, et proficies in iis quae spiritus sanctus dabit tibi per eum qui instruit* » ; Aug. *De cat. rud.* 7, 11 (extrait 3).

40. Lactance, *La colère de Dieu* 1, 2-8 ; à rapprocher de Constantin, *Discours à l'Assemblée des Saints* IX, 1-2, qui oppose les erreurs des philosophes et les enseignements venus des hommes à ce qui est venu de Dieu, c'est-à-dire l'enseignement prodigué au sein de l'Église.

41. Aug. *De cat. rud.* 6, 10 (extraits 1 et 2).

42. Aug. *De cat. rud.* 26, 50 (extrait 1).

imposition des mains et signation, marquait l'admission du *rudis* au sein de l'Église. Ici, aucun de ces deux rites n'est mentionné dans le récit, pas plus que la question de l'officiant. Cependant, on ne peut s'appuyer sur ce silence pour conclure que le rituel d'admission n'a pas eu lieu.

En effet, la manière dont l'admission au catéchuménat est décrite dans les sources est variable. Les canons du concile d'Arles et Sulpice Sévère, par exemple, insistent sur l'imposition des mains. Mais la *Tradition apostolique* n'en fait pas état, mettant seulement l'accent sur l'examen des professions. Augustin y fait brièvement allusion dans le *De peccatorum meritis et remissione* 2, 26, 42, mais elle n'apparaît pas dans son manuel de catéchèse pourtant fort détaillé, qui mentionne uniquement la question posée au candidat et la signation. Devant une telle diversité, il y aurait quelque chose de curieux à supposer qu'Eusèbe devait obligatoirement mentionner un rite donné, en l'occurrence l'imposition des mains, pour décrire l'admission de Constantin au catéchuménat.

Et de fait, le silence de la *Vita Constantini* sur ce point s'explique fort bien. Les textes que nous venons de citer mettaient tous en scène le point de vue de l'officiant. Eusèbe fait un tout autre choix narratologique : la *Vita* se focalise sur Constantin, héros de son histoire, dont la conversion est au centre du récit. Dans ces conditions, ce ne sont plus les actions de l'officiant, mais les pensées et actions de l'empereur qui portent les marqueurs révélant l'avancée du rituel et qui signalent au lecteur que Constantin, une fois catéchisé, est devenu catéchumène.

Eusèbe décrit son état d'esprit avant le rituel : d'abord étonné et stupéfait par la vision, Constantin connaît une évolution intérieure sous l'effet de la catéchèse dispensée par les initiés. Le récit évoque alors l'affermissement de la foi du prince, « confirmé dans l'idée que la connaissance de ces choses lui était enseignée par Dieu lui-même ». La formule implique que l'empereur a admis l'origine divine de l'enseignement qui lui était transmis. À ce stade du récit, Eusèbe présente Constantin, pleinement persuadé (*πειθόμενος*) que la voix de Dieu s'exprime par la bouche de ses instructeurs, comme un débutant acquiesçant sans réserve à l'enseignement reçu et prêt à répondre à la question clôturant son instruction. Dans le récit d'Eusèbe, ni l'échange de questions et de réponses ni l'imposition des mains n'apparaissent car le récit se concentre sur Constantin. Les actions de ce dernier, prenant une décision⁴³ et choisissant d'adopter un nouveau comportement, révèlent en creux les actions des officiants (question, imposition des mains, signation...) qu'Eusèbe a choisi de ne pas énoncer dans le récit.

La comparaison avec le manuel d'Augustin met en évidence les conceptions sous-tendant le récit. Le signe divin a manifesté la puissance divine et amené le débutant à s'intéresser au message chrétien et à l'Église. Cette première adhésion le conduit à recevoir un enseignement. En de telles circonstances, l'objectif des catéchistes était d'amener le destinataire des songes ou visions à entrer dans l'Église. Dans le schéma exposé par Eusèbe et éclairé par le parallèle augustinien, pour que la puissance de Dieu soit pleinement reconnue (et non battue en brèche par un ajournement), il fallait que Constantin, à l'issue de l'enseignement, fût admis au catéchuménat et entrât dans l'Église.

43. *Vita C. I.*, 32, 3 : ἡξίου (imparfait de ἀξιόω « se déterminer à »).

À la fin de la première catéchèse, l'empereur décide de lire les livres saints et installe auprès de lui des prêtres de Dieu afin que lui-même s'acquitte de toutes les cérémonies du culte⁴⁴. Cette nouvelle attitude adoptée par le prince est celle que lui impose désormais l'état de catéchumène. L'empereur se met en somme à agir en chrétien et à « suivre tout ce qu'on vient de lui dire⁴⁵ ». Les éléments qu'Eusèbe a choisi de relater montrent ainsi que Constantin a répondu positivement à la question que devaient lui poser ses instructeurs à ce stade de la catéchèse, et qu'il a alors été admis au catéchuménat.

3. – LE CATÉCHUMÉNAT DE CONSTANTIN : ATTESTATIONS ET TENTATIVES DE DATATION

La position de Constantin au regard de l'Église a donné lieu à de nombreux développements, alimentés par les propos souvent ambigus d'Eusèbe de Césarée. Girardet a ainsi pu évoquer « Das christliche Priestertum Konstantins », ou le paradoxe d'un « ungetaufte Kaiser als christlicher Priester »⁴⁶. Mais les discours d'Eusèbe sont des discours très politiques, s'efforçant de définir la position du prince au regard de l'Église en recourant, selon l'heureuse expression de Dagron, à « une rhétorique du comme si »⁴⁷. Relevant du panégyrique et sans implication rituelle, ils ne peuvent être mis sur le même plan que les normes rituelles et canoniques de l'Église définissant les relations avec Dieu, le cadre du culte divin ou les voies d'accès au salut. Quant au supposé paradoxe, il est déjà moins grand si Constantin, admis au catéchuménat, était d'ores et déjà dans l'Église.

Nous défendons ici l'hypothèse que Constantin, par le rituel d'admission au catéchuménat, est entré dans l'Église bien avant 337. Une anecdote rapportée par Sozomène indique que Constantin, au moment du concile de Nicée, avait été admis au catéchuménat. Après avoir d'abord consenti à la formule de Nicée, Eusèbe de Nicomédie et Théognios de Nicée s'y opposaient. À l'empereur qui leur demandait la raison de ce revirement, les deux évêques auraient répondu

« qu'ils l'avaient approuvé non par conviction mais parce qu'ils craignaient qu'une querelle, comme il est naturel, ne s'élevât sur ce point, et que Constantin ne condamnât le dogme comme équivoque, ne se tournât vers le paganisme et ne persécutât l'Église, attendu qu'il avait commencé tout fraîchement de devenir chrétien et qu'il n'était pas encore baptisé⁴⁸. »

44. *Vita C.* I, 32, 3 : Καὶ δὴ τοὺς τοῦ θεοῦ ἱερέας παρέδρους αὐτῷ ποιησάμενος τὸν ὀρθότατον θεὸν πάσαις δεῖν ᾔφετο θεραπείαις τιμᾶν. Dans la mesure où Constantin est le sujet du verbe de la proposition principale, la construction grecque indique qu'il prend part à ce culte rendu à Dieu, évoqué dans la proposition infinitive.

45. Aug. *De cat. rud.* 26, 50 (extrait 1).

46. K.L. GIRARDET, *Kaisertum, Religionspolitik und das Recht von Staat und Kirche in der Spätantike*, Bonn 2009, p. 107 et sq.

47. G. DAGRON, *Empereur et prêtre, Étude sur le césaropapisme byzantin*, Paris 1996, ch. IV, en particulier p. 145 ; voir également L. PIETRI dans SC 559, p. 83-87.

48. Soz. *HE* III, 19, 4.

Ici, la mention du baptême situe le processus sur un plan rituel. Le fait de commencer à devenir chrétien désigne donc l'admission au catéchuménat. On pourra qualifier l'anecdote d'historiette ou trouver la source tardive ou trop allusive. De fait, le catéchuménat du prince n'est jamais mentionné dans nos sources d'une manière aussi claire que son baptême, sans quoi la théorie d'Henri Valois n'aurait pu perdurer aussi longtemps. Cependant, son appartenance à l'Église a laissé des traces que l'on peut mettre en évidence. Une relecture exhaustive des sources serait trop longue à présenter ici : nous nous contenterons donc d'évoquer trois points essentiels, à même d'établir son statut de catéchumène.

3.1 – LA PARTICIPATION DE CONSTANTIN AUX RÉUNIONS CULTUELLES DES ÉGLISES

Membres de la communauté ecclésiastique, les catéchumènes sont comptés au nombre des chrétiens. Ils pouvaient assister à la première partie de la synaxe, la messe des catéchumènes, et quittaient l'assemblée au moment de la célébration des mystères. La théorie de Valois imposait que l'empereur soit demeuré hors de l'Église : depuis Valois, toutes les activités pieuses de Constantin, lectures et prières, ont donc été systématiquement situées dans un cadre privé, au palais ou dans sa tente mobile⁴⁹. Mais dans une lettre adressée aux chrétiens d'Alexandrie, Constantin leur annonce sa venue prochaine à Alexandrie, et son intention de participer avec eux à la synaxe, au moins pour la partie réservée aux catéchumènes. Le fait que le voyage à Alexandrie n'ait finalement pas eu lieu, ou que nos sources ne montrent pas Constantin assistant régulièrement aux cérémonies ne remet pas en cause l'affirmation du prince⁵⁰. L'empereur indique en effet très clairement qu'il était en mesure de prendre part à ces assemblées⁵¹, ce qui est incompatible avec la thèse d'une admission tardive de Constantin au catéchuménat. Dans ces conditions, le témoignage du *kephalaion IV*, 57, selon lequel Constantin aurait participé à la vigile pascale avec les autres, c'est-à-dire avec le reste de la communauté chrétienne⁵², n'a pas lieu d'être repoussé, et constitue une seconde attestation de cette participation du prince aux assemblées⁵³.

49. H. VALOIS, *op. cit.*, *Adnotationes*, p. 252 : « *nusquam legitur Constantinum in Ecclesia cum reliquis Catechumenis preces fecisse, nec sacramentum Catechumenorum percepisse* ».

50. Sur la participation du prince aux assemblées, N. MC LYNN, « The Transformation of Imperial Churchgoing in the Fourth Century » dans S. SWAIN, M. EDWARDS dir., *Approaching Late Antiquity*, Oxford-New York 2004, p. 235-270, se montre trop réservé pour ce qui concerne Constantin.

51. *Vita C.* III, 20, 2 = *Socr.* I, 9, 46 = *Theod. HE I*, 10, 12 ; *Socr.* I, 9, 25 (finale de la lettre de Constantin aux Alexandrins, traduction SC 477) : « Ainsi, lorsque bientôt je viendrai chez vous, je rendrai avec vous les grâces qui lui sont dues au Dieu qui voit toutes choses, parce qu'en nous montrant la foi authentique, il nous a rendu l'amour que nous appelions de nos vœux. Dieu vous gardera, chers frères ».

52. Et non au palais, avec ses autres occupants, ni dans la tente-église, comme on a pu me le suggérer.

53. *Kephalaion de Vita C.* IV, 57 : Ὅπως Περσῶν πρεσβείας δεξάμενος, ἐν τῇ τοῦ πάσχα ἑορτῇ συνδιευκτέρευσε τοῖς ἄλλοις : « Comment, après avoir reçu l'ambassade des Perses, il passa toute la nuit à célébrer la fête de Pâques avec les autres », traduction SC 559. Dans le livre IV de la *Vita Constantini*, le chapitre 57 figurant dans l'édition de Genève (1612) est un faux rédigé par un érudit moderne (à partir notamment de Sozomène, lequel a sans doute puisé ses informations chez Eusèbe) pour combler une lacune des manuscrits. On ne peut donc s'appuyer sur lui. En revanche, bien que les *kephalaia* figurant en tête de chapitre ne soient pas de la main

3.2 – CONSTANTIN, EMPEREUR CHRÉTIEN : CHRISTIANITÉ ET CATÉCHUMÉNAT

Plus généralement, dans les sources anciennes, notamment chez Eusèbe de Césarée, Athanase ou Socrate⁵⁴, le prince est qualifié explicitement de « chrétien ». Au regard des normes ecclésiastiques, les chrétiens sont les membres de l'Église, c'est-à-dire les catéchumènes et les fidèles⁵⁵. Si l'on s'en tient à cette définition, le fait que l'évêque de Césarée ait présenté Constantin comme un chrétien implique que l'empereur avait été admis au catéchuménat. Beaucoup d'auteurs semblent cependant considérer que Constantin aurait pu être chrétien sans avoir été admis au catéchuménat, soit en vertu d'un statut extraordinaire, soit en raison de l'attachement au christianisme manifesté dans ses paroles et ses actes⁵⁶. Girardet, qui a le grand mérite de traiter explicitement cette question, affirme ainsi que le *Christsein* du prince a pu se fonder sur des paroles, des signes et des actions politiques favorables aux chrétiens, en l'absence d'une admission rituelle au sein de l'Église⁵⁷. Mais les exemples cités par l'historien allemand à l'appui de ses affirmations concernent tous des catéchumènes, et non des sympathisants demeurés en dehors de l'Église, confirmant ainsi que l'on devenait chrétien en étant admis au catéchuménat : sa position ne résiste donc pas à l'examen.

Lorsqu'il décrit la communauté ecclésiastique en la comparant à l'église-édifice, Eusèbe de Césarée distingue deux grandes catégories de chrétiens : les fidèles, qui peuvent entrer à l'intérieur du bâtiment et contempler les mystères⁵⁸ ; et les catéchumènes, qui demeurent en dehors du temple, mais sont compris dans son enceinte et appartiennent donc à l'Église spirituelle puisqu'ils ne sont pas à l'extérieur⁵⁹. De même, Augustin et le *Code Théodosien* connaissent seulement deux types de chrétiens : les catéchumènes et les baptisés⁶⁰. Au regard

d'Eusèbe, ils constituent des résumés fidèles élaborés peu après la mort de l'évêque de Césarée, dont on peut retenir le témoignage (de la même manière que l'on peut s'appuyer, par exemple, sur les *Periochae* des livres perdus de Tite-Live).

54. Vita C. IV, 74 (la référence aux persécutions montre que ce paragraphe concerne aussi la première partie du règne) ; Athanase, *Vie de Saint Antoine* 28 ; Socr. I, 3, 1.

55. K. KOSCHORKE, « Taufe und Kirchengzugehörigkeit in der Geschichte der Kirche - zwei Problemskizzen » dans CHR. LIENEMANN-PERRIN dir., *Taufe und Kirchengzugehörigkeit. Studien zur Bedeutung der Taufe für Verkündigung, Gestalt und Ordnung der Kirche*, Munich 1983, p. 129-131 ; É. REBILLARD, *Les chrétiens de l'antiquité tardive et leurs identités multiples*, Paris 2014, p. 28-29. Le catéchumène est un chrétien inaccompli. Le baptême est le dernier pas vers un christianisme achevé et ouvre la voie du salut.

56. Déjà, H. VALOIS, *op. cit.*, *Adnotationes*, p. 252, « *Constantinum palam Christianum principem appellasse, non quod christianae fidei sacramentis adhuc initiatus esset, sed quia Christianae religionis cultum aperte profitebatur* ».

57. KL. GIRARDET, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Berlin 2010, p. 106-107.

58. Eus. HE X, 4, 64.

59. Eus. HE X, 4, 63. Les individus incapables de supporter davantage qu'une foi sans erreur figurant au début de l'énumération ont parfois été confondus avec des sympathisants, mais sont en fait les catéchumènes les moins zélés.

60. CTh XVI, 7, 2 (SC 531) : *christianis ac fidelibus [...] christiani ac catechumeni* ; Aug. *Serm.* 46, 13, 31 ; voir K. KOSCHORKE, *ibid.* pour d'autres exemples.

des normes rituelles et canoniques des III^e et IV^e siècles, le terme de « chrétien » ne s'applique pas à un sympathisant, ou à un « chrétien de cœur ». Au IV^e siècle, on n'est pas chrétien parce que l'on affiche des convictions ou des sympathies chrétiennes. La connaissance du message divin ou la lecture des Écritures en dehors de l'Église, sans avoir été admis au catéchuménat, ne confère pas non plus la qualité de chrétien⁶¹. Une croyance nourrie à titre personnel ne suffit pas⁶² : qui veut croire doit entrer dans l'Église⁶³, hors de laquelle il n'est pas de salut⁶⁴, et pour cela être admis au catéchuménat. C'est par ce rituel qu'il devient un chrétien⁶⁵. Par conséquent, lorsque Socrate, Athanase ou Eusèbe qualifient Constantin d'empereur chrétien, ils lui reconnaissent du même coup la qualité de catéchumène.

3.3 – LE TÉMOIGNAGE DE LA CHANCELLERIE IMPÉRIALE

Par ailleurs, Constantin (ou en tout cas sa chancellerie) use fréquemment du titre de « frère » (*frater* ; ἀδελφός) pour s'adresser à des chrétiens, évêques ou laïcs, ce qui est la manière dont les chrétiens s'appelaient entre eux. En donnant à leurs correspondants le titre de « frère », les rédacteurs de ces lettres rangeaient les destinataires de ces missives au sein de l'Église, parmi les chrétiens, et reconnaissaient à l'empereur la même appartenance. La chancellerie impériale, particulièrement sourcilleuse quant aux titres et dignités, n'a pas utilisé ce qualificatif de « frère » à la légère⁶⁶. Son usage répété par Constantin constitue donc une preuve de son appartenance à l'Église et de son admission précoce au catéchuménat, et permet aussi de préciser le moment auquel intervint cette dernière.

Dans la *Vita Constantini*, Eusèbe place les entretiens avec les initiés entre la vision du signe céleste et la victoire sur Maxence, ce qui les situerait vers 312 (ou 311). Cependant, sa chronologie n'est pas d'une grande précision et l'ordre dans lequel sont relatées, vision, admission au catéchuménat et victoire sur Maxence a pu être dicté par un schéma religieux. Pour disposer de preuves plus solides, il faut attendre l'année 314. C'est alors que Constantin, en réponse à la synodale du concile d'Arles que les Pères lui avaient fait parvenir, s'adresse pour la première fois à des évêques en les qualifiant de « frères⁶⁷ ». À cette date, à la fin de

61. Aug. *De cat. rud.* 8, 12 : certains débutants souhaitant devenir chrétiens sont des gens cultivés qui ont déjà quelque connaissance des Écritures. Mais malgré ces lectures et le savoir dont ils disposent déjà, ils ne sont pas encore chrétiens, et ne le deviennent qu'à l'issue du rituel marquant l'admission au catéchuménat.

62. Aug. *Conf.* VIII, 2, 4.

63. Concile d'Arles, c. 6 : *De his qui in infirmate credere uolunt, placuit eis debere manum imponi* ; cf. aussi Concile d'Elvire, c. 39. Pour Eusèbe, le degré le plus bas du catéchuménat se caractérise par une foi sans erreur (Eus. *HE X*, 4, 63). Une foi sans erreur résulte de la Révélation et d'un enseignement orthodoxe qui existe seulement à l'intérieur de l'Église : il n'y a donc pas de foi valide à l'extérieur de l'Église.

64. Cyprien de Carthage, *Ép.* LXXIII, 21 et aussi Lactance, *Institutions divines* IV, 30, 11.

65. Sulpice Sévère, *Gallus. Dialogue sur les vertus de Saint Martin*, 2, 4, 8-9, SC 510.

66. C'est l'admission au catéchuménat qui donne droit à ce qualificatif. Augustin distingue ainsi très clairement ceux qui sont déjà nos frères de ceux qui sont sur le point de le devenir (Aug. *De cat. rud.* 13, 19).

67. J.-L. MAIER, *Le dossier du donatisme, vol. 1, Des origines à la mort de Constance II*, Berlin 1987, p. 168-171, doc. 21 (5 occurrences).

l'été ou à l'automne 314, l'empereur est donc déjà catéchumène. Il s'agit là d'un *terminus ante quem*, sans que l'on soit en mesure de préciser à quel moment prit place son admission. Constantin demeure dans ce statut, membre de la communauté ecclésiastique mais non encore baptisé, jusqu'en 337, date à laquelle, la mort approchant, il décide de recevoir le baptême.

4. – LES RITES D'HÉLÉNOPOLIS ET DE NICOMÉDIE : LE PHOTIZOMÉNAT CONSTANTINIEN

4.1 – LA CÉRÉMONIE D'HÉLÉNOPOLIS : LE DÉBUT DE LA PRÉPARATION IMMÉDIATE

En 337, tombé malade peu après Pâques, Constantin gagne Héliopolis, en Bithynie. Après avoir prié dans le martyrium de Lucien, l'empereur décide de recevoir le baptême (*Vita C. IV, 61, 2*). L'empereur semble seul, mais il n'est pas envisageable qu'il l'ait été. Les personnes qui l'entourent, serviteurs ou dignitaires impériaux mais aussi ecclésiastiques, s'estompent car le récit, là encore, se focalise sur Constantin.

Dans le martyrium, la décision de Constantin est aussitôt mise en oeuvre. C'est en effet « dans cette pensée » (τοῦτό τοι διανοηθείς), c'est-à-dire dans l'idée de recevoir le baptême, que l'empereur se soumet aux rites célébrés dans le martyrium (*Vita C. IV, 61, 3*). Relatés en l'espace d'une phrase, ces derniers doivent être envisagés comme un même ensemble comportant l'agenouillement, la confession, un examen ainsi que des prières accompagnées de l'imposition des mains. Cette séquence, nous allons le montrer, correspond à l'admission au photizoménat et au commencement de la préparation immédiate. Elle n'est pas agencée selon l'ordre attendu (la confession, par exemple, prenait place dans un second temps), ce qui a pu gêner les historiens, très attachés à la chronologie. Mais le texte condensé, les contraintes imposées par un texte dense et très littéraire et par la discipline de l'arcane rendaient difficile une présentation strictement chronologique ; et surtout, l'évêque de Césarée a préféré adopter une logique théologique et sacramentelle, en retenant de la cérémonie les étapes et les rites les plus importants, qui conditionnaient l'efficacité du bain salutaire.

L'agenouillement :

Durant toute cette phase, Constantin semble demeurer agenouillé (γονυκλινῆς ἐπ' ἐδάφους) et adopte une attitude suppliante (ικέτης ἐγίγνετο τοῦ θεοῦ). Dans la *Tradition apostolique*⁶⁸ comme chez Jean Chrysostome⁶⁹, ces gestes sont caractéristiques de la préparation immédiate au baptême.

68. *Trad. apost.* 20 : « on leur ordonnera à tous de [...] fléchir les genoux » (*Iubeatur illis ut [...] flectent genua*).

69. Celui-ci compare le futur baptisé à un captif et à un suppliant. Les pieds nus et les mains levées vers le ciel, dépouillés de leurs vêtements, en tenue de prisonniers, tous sont au même rang et les différences de richesse sont effacées (Jean Chrys., *Catéchèse Wenger* II, 12, SC 50 ; *Catéchèse* I, 7, SC 366).

La confession (ἔξομολογούμενος) :

Bien que sa présence ne soit pas systématique, l'exomologèse est attestée à plusieurs reprises dans la préparation immédiate au baptême, notamment par Tertullien et Cyrille de Jérusalem⁷⁰. Constantin confesse ses fautes car se repentir et s'engager à ne plus pécher était important pour que le baptême fût efficace et lavât les péchés⁷¹. En revanche, à notre connaissance, la confession n'est jamais mentionnée durant le rituel d'admission au catéchuménat : elle constitue donc un deuxième indice permettant de reconnaître dans ce rituel la préparation immédiate au baptême.

L'examen⁷² :

Constantin est jugé digne (ἡξιούτο) des prières accompagnées de l'imposition des mains. La mention d'un jugement sous-entend une forme d'examen, et implique *ipso facto* la présence d'un ou plusieurs officiants dont ni l'identité ni le statut ne sont précisés par Eusèbe⁷³. On sait que les futurs baptisés devaient s'inscrire sur des listes, et donner leur nom en vue d'être acceptés pour le baptême⁷⁴. Dans la *Tradition apostolique*, ceux qui vont recevoir le baptême sont choisis (*Trad. apost. 20 : eliguntur*, à rapprocher de ἡξιούτο, *qui accepturi sunt baptismum*). La maladie de Constantin (et peut-être son statut) bousculait la procédure habituelle des baptêmes célébrés à Pâques, mais à défaut d'un scrutin en bonne et due forme, l'idée d'un examen préalable demeure.

Les prières et l'imposition des mains :

Eusèbe évoque enfin les prières accompagnées de l'imposition des mains (τῶν διὰ χειροθεσίας εὐχῶν) dont Constantin a été jugé digne (ἡξιούτο, qui revêt ici une valeur performative). Valois et Yarnold y voyaient l'imposition des mains marquant l'admission au

70. Tert., *De baptismo* XX, 1-2 ; SC 35. Au IV^e siècle, Cyrille de Jérusalem insiste lui aussi sur l'importance de la confession : « C'est actuellement le temps de la confession. Confesse tes fautes de paroles et d'action, celles de la nuit comme celles du jour. Confesse-les dans le temps favorable et au jour du salut, reçois le trésor céleste » (Cyrille de Jérusalem, *PG* 33, col. 376 ; traduction J. BOUVET, *Catéchèse baptismale* I, V, p. 45-46).

71. Tert., *De paenitentia* 6, 16 ; Orig., *Homélie sur Saint Luc* XXI, 4 ; traduction SC 87 : « venez, catéchumènes, faites pénitence afin de recevoir le baptême pour la rémission des péchés. Il reçoit le baptême pour la rémission des péchés celui qui cesse de pécher. Mais quelqu'un vient-il au baptême endurci dans le péché, pour lui il n'y a pas de rémission des péchés ». Dans sa *Procatéchèse*, Cyrille de Jérusalem insistait sur les dangers qu'il y aurait eu à recevoir le baptême en demeurant dans de mauvaises dispositions, de manière insincère ou sans avoir fait pénitence : la grâce alors, comme dans le cas de Simon le Magicien, ne serait pas efficace (*Procat.*, *PG* 33, col. 336-341 et 348-349 ; traduction J. BOUVET : p. 25-27 et 30-31).

72. *Trad. apost.* 20 : « on examine leur vie » (*examinatur vita eorum*).

73. Dans le discours aux évêques (*Vita C.* IV, 62, 2), Constantin évoque le jugement de Dieu (par le verbe ἄξιῶ utilisé à l'actif) et manifeste de la sorte l'acceptation de sa mort prochaine et du dessein divin : « Que Ta volonté soit faite », dit-il en somme. Mais dans le martyrium, Constantin est jugé digne par les officiants, et non par Dieu. En utilisant la voix passive, sans expression du complément d'agent, Eusèbe fait de Constantin le sujet du verbe conjugué et place l'empereur au centre de son récit. Toutefois, la présence des officiants ne fait aucun doute puisqu'ils interviennent ensuite pour la chirothésie et les prières.

74. Aug. *Conf.* VIII, 2, 4.

catéchuménat. Toutefois, le texte de la *Vita* met l'accent sur les prières (et non sur la chirothésie)⁷⁵, ce qui correspond bien mieux à l'exorcisme qu'au rituel d'admission au catéchuménat⁷⁶. Dans ce dernier, l'imposition des mains s'accompagne de quelques mots de l'officiant. Mais cette prière est rarement mentionnée dans nos sources, et même alors, c'est la chirothésie qui joue le rôle le plus important⁷⁷. Le récit d'Eusèbe, qui met l'accent sur les prières (au pluriel), et non sur l'imposition des mains (τῶν εὐχῶν est complément de ἡξιοῦτο, alors que χειροθεσίας dépend de τῶν εὐχῶν auquel il est relié par διὰ), décrit donc une situation différente, dans laquelle les prières priment la chirothésie⁷⁸.

Comme l'avait suggéré Tillemont, ces prières associées à l'imposition des mains correspondent en réalité aux exorcismes, dans lesquels la parole jouait en effet un rôle essentiel⁷⁹. Comme la *Vita Constantini* s'adressait à un public composé de chrétiens et de païens, la discrétion s'imposait s'agissant de la phase finale du catéchuménat⁸⁰. En faisant allusion à ces deux opérations, prières et chirothésie, Eusèbe évoquait le rituel de l'exorcisme d'une manière voilée mais compréhensible des initiés⁸¹.

Le fait que les prières accompagnées de l'imposition des mains correspondent à un exorcisme est particulièrement important car ce rite caractérise beaucoup plus nettement la préparation immédiate au baptême que le rituel d'admission au catéchuménat. À notre connaissance, au IV^e siècle, à l'exception des rites préparant le rebaptême au sein de l'Église donatiste⁸², l'exorcisme n'est pas attesté dans la cérémonie clôturant la première catéchèse,

75. Pour étayer sa théorie, et placer l'imposition des mains au premier plan, la traduction latine de Valois (*manuum impositionem cum solemnī precatione primum meruit accipere*) s'écartait de la syntaxe du texte grec en faisant de *manuum impositionem* le complément de *accipere*.

76. Prières et chirothésie sont aussi associées durant les catéchèses dispensées aux catéchumènes (c'est-à-dire postérieurement au rituel d'admission). Mais lors de ces catéchèses, comme dans le rituel d'admission, il n'est jamais question d'agenouillement ni de confession. Et à Héliopolis, Constantin ne reçoit aucun enseignement.

77. Aug. *De peccatorum meritis et remissione* 2, 26, 42.

78. Ceci vient encore affaiblir le raisonnement de E. J. Yarnold, cf. note 27.

79. Voir 1.3.2, en particulier note 26. Pour Cyrille de Jérusalem, « [les exorcismes] sont des prières divines, tirées des divines écritures ». De même, Jean Chrysostome évoque à plusieurs reprises « ceux dont la voix vous exorcise », « les clameurs des exorcistes », mettant ainsi l'accent sur la parole, la dimension orale (Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, PG 33, col. 348 ; traduction J. BOUVET, *Procat.*, p. 30 ; Jean Chrys., *Catéchèse* I, 2 et II, 6-7, SC 366 ; *Catéchèse Wenger* II, 12, SC 50).

80. Les *photizomenoi* ne devaient pas révéler aux catéchumènes le contenu des séances de préparation (Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, PG 33, col. 352 et 364 ; traduction J. BOUVET : p. 33-34 et 38-39). L'interdit valait a fortiori pour ceux qui n'avaient pas même été admis au catéchuménat.

81. Pour les baptisés, l'exorcisme était un moment particulièrement marquant, facilement reconnaissable derrière les formules très générales déployées par Eusèbe. Sur le caractère marquant de ces exorcismes, voir notamment Aug. *Serm.* 216, 6-7 ; 227 (*PL* 38 ; voir V. SAXER, *op. cit.*, p. 387), ainsi que les descriptions insistantes chez Chrysostome (*Catéchèse Wenger* II, 12-14, SC 50 ; *Catéchèse* II, 6, SC 366).

82. Aug. *Contra Cresconium* II, 5, 7. Pour une attestation plus tardive, voir aussi Pierre Chrysologue, *Serm.* 52.

alors qu'il jouait un rôle particulièrement important⁸³ dans la préparation des futurs baptisés, où il avait pour fonction de faire place nette, d'expulser le démon afin de permettre la venue de l'Esprit Saint⁸⁴.

Bien qu'ils ne soient pas énoncés dans un ordre strictement chronologique, les rites mentionnés dans le récit d'Eusèbe sont caractéristiques de la préparation immédiate au baptême. La présence de la confession et de l'agenouillement (sans parler des exorcismes) ne permet pas de confondre cette préparation immédiate relatée dans un relatif désordre avec l'admission au catéchuménat. La cérémonie d'Héliénopolis correspond donc au début de la préparation active au baptême, durant laquelle Constantin, admis au photizoménat, se prépare à recevoir l'Esprit Saint, par la confession de ses péchés d'une part, et par l'exorcisme d'autre part. À cet égard, nous sommes en présence d'un texte remarquable de concision, suffisamment allusif pour ne pas dévoiler les connaissances réservées aux initiés, mais suffisamment clair pour être compris de ces derniers.

4.2 – LES RITES DE NICOMÉDIE : LA FIN DE LA PRÉPARATION IMMÉDIATE ET LE BAPTÊME

Après la chirothésie et les prières, Eusèbe décrit le départ de Constantin vers Nicomédie, distante de 50 ou 60 km. Dans son analyse, Yarnold considèrerait que ce déplacement séparait les étapes de l'initiation et distinguait ainsi l'admission au catéchuménat, à Héliénopolis, et le baptême, à Nicomédie. Mais le départ du prince vers Nicomédie fut probablement dicté par la maladie, et il n'y a pas lieu de lui conférer une signification rituelle. Dans le récit d'Eusèbe, la coordination δὲ (qui n'est généralement pas rendue dans les traductions) dénote une faible opposition qui pourrait indiquer que le rituel, au lieu de suivre son cours, a été suspendu, perturbé sans doute par la maladie impériale, avant de se poursuivre une fois parvenu à proximité de Nicomédie. Dans ce nouveau découpage, les rites d'Héliénopolis correspondent non seulement à l'admission au photizoménat, mais aussi au début de la préparation immédiate.

83. *L'Itinéraire d'Égypte*, la *Tradition apostolique* et Jean Chrysostome évoquent des exorcismes quotidiens durant la préparation immédiate au baptême (Égypte, *Itinéraire* 46, 1 ; *Trad. apost.* 20 ; Jean Chrys., *Catéchèse Wenger* II, 12, SC 50).

84. Chrysostome note ainsi à propos des exorcismes de la préparation immédiate (*Catéchèse Wenger* II, 12, SC 50) : « Ce rite n'est pas sans portée ni raison. Puisque vous allez recevoir comme hôte le Roi céleste, après notre sermon, ceux qui ont été désignés pour l'office dont il s'agit vous reçoivent et tels des gens qui donnent bon air à une maison où le roi doit descendre, ils [les exorcistes] purifient entièrement votre esprit par ces redoutables paroles, qui en expulsent tous les apprêts du malin et le rendent digne de l'avènement du Roi. Car il est impossible que le démon, si féroce et intraitable qu'il soit, ne doive, après ces paroles redoutables et l'invocation du commun Maître de tous les êtres, vous quitter en toute hâte » ; développement similaire dans Jean Chrys., *Catéchèse* II, 7-8, SC 366. Quant à Cyrille de Jérusalem, il s'adressait ainsi aux futurs baptisés : « Hâte tes pas vers les catéchèses. Accueille avec empressement les exorcismes ; sous les insufflations, sous les exorcismes s'opère ton salut ; [...] sans les exorcismes, l'âme ne peut être purifiée » (*PG* 33, col. 348 ; traduction J. BOUVET, p. 30).

4.3 – LE DISCOURS DE CONSTANTIN AUX ÉVÊQUES ET L'INSTRUCTION APPROFONDIE

Avant son initiation, le prince s'adresse aux évêques présents. Dans le discours qu'Eusèbe lui attribue, le prince exprime sa satisfaction à l'idée de recevoir l'initiation qu'il attendait depuis longtemps. De la sorte, il rejoindrait le peuple de Dieu, participerait aux offices et aux prières avec tout le monde. Il changerait aussi ses habitudes pour adopter des règles de vie dignes de Dieu. Ces propos prêtés à Constantin pourraient donner l'impression que l'empereur était demeuré jusque là complètement en dehors de l'Église⁸⁵. Mais lorsque Constantin affirme qu'il attendait l'initiation depuis longtemps (*Vita C. IV*, 62, 1), cette impatience doit aussi être envisagée d'un point de vue institutionnel et canonique, auquel cas le statut correspondant à l'attente du baptême est nécessairement le catéchuménat⁸⁶.

De même, lorsque l'empereur se réjouit de pouvoir enfin participer aux offices et aux prières avec tout le monde, ses paroles ne signifient pas qu'il était jusqu'alors demeuré hors de l'Église, et qu'il en ferait désormais partie après le baptême. Elles correspondent à la manière dont les effets de l'initiation baptismale étaient présentés aux futurs baptisés. Dans les textes catéchétiques ou normatifs, le statut et la vie religieuse des catéchumènes étaient nettement différenciés de ceux des baptisés⁸⁷. Le discours aux évêques qu'Eusèbe attribue à l'empereur fait donc référence à son passage du statut de catéchumène à celui de fidèle, qui lui donne accès à la connaissance approfondie des mystères et lui permet de prendre part à la synaxe eucharistique dont il était exclu comme catéchumène. Le chapitre 21 de la *Tradition apostolique* confirme cette interprétation, avec une formulation si proche du discours de Constantin, qu'il semblerait presque y avoir puisé ses mots : « [les néophytes, prescrit-il, une fois baptisés], prieront désormais ensemble avec tout le peuple ; car ils ne prient pas avec les fidèles avant d'avoir obtenu tout cela ».

85. On peut penser ici à la célèbre formule du prince : lors d'une discussion informelle avec des évêques, l'empereur s'était présenté à eux comme une sorte d'« évêque du dehors » (τῶν ἐκτὸς [...] ἐπίσκοπος ; *Vita C. IV*, 24). Ces mots ne signifient pas que Constantin se situait lui-même au dehors de l'Église, ni qu'il revendiquait pour lui une autorité épiscopale. La formule souligne l'analogie entre les fonctions sacerdotale et impériale. Cette comparaison a pour effet de rapprocher les deux fonctions, et d'honorer ainsi les évêques : dès lors que le prince se présente comme un *évêque du dehors*, les prélats apparaissent en retour comme autant d'*empereurs en leur Église*. Par cette formule, Constantin manifestait plaisamment son respect envers les évêques et reconnaissait implicitement sa position de catéchumène soumis à l'autorité épiscopale à laquelle il rendait hommage. « Évêque du dehors », l'empereur était aussi catéchumène *au dedans*.

86. Le catéchuménat est une période de formation et de probation précédant le baptême, et dure théoriquement trois ans (*Trad. apost.* 17). Au-delà de cette période, le catéchumène avait vocation à recevoir le baptême et était donc dans l'attente de ce dernier. Affirmer être dans l'attente du baptême sans être catéchumène serait paradoxal, et reviendrait à attendre l'arrivée sans avoir pris le départ.

87. Jean Chrys., *Hom. 25 In Ioh.* 3, PG 59, col. 151 (traduction V. SAXER, *op. cit.*, p. 243) ; Cyrille de Jérusalem, *Procat.*, PG 33, col. 344 ; traduction J. BOUVET, p. 28.

De même, l'adoption de règles de vie nouvelles⁸⁸ n'implique pas que Constantin fût demeuré jusqu'alors à l'extérieur de l'Église. La transformation morale qu'il décrit s'inscrit parfaitement dans les conceptions baptismales selon lesquelles le bain salutaire est pour le baptisé une mort suivie d'une renaissance⁸⁹ : le baptême « [ensevelit le vieil homme et ressuscite] l'homme nouveau, rénové à l'image de celui qui l'a créé ».

Constantin reçoit alors l'instruction approfondie réservée aux *photizomenoi*. Le laconisme d'Eusèbe concernant les enseignements délivrés à Achyrone (« [les évêques] lui ayant enseigné d'abord tout ce qu'il fallait ») tranche avec sa relation beaucoup plus détaillée des entretiens avec les initiés (*Vita C. I*, 32). Ce contraste reflète bien la différence entre première catéchèse et enseignements du photizoménot. Ces derniers portaient notamment sur les mystères et sur le symbole, dont le contenu devait rester secret. Beaucoup plus générale, la première catéchèse ne comportait rien d'aussi confidentiel.

Après s'être adressé aux évêques présents, Constantin est baptisé et meurt peu après, peut-être le 22 mai 337, jour de la Pentecôte (*Vita C. IV*, 62-64)⁹⁰.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, nous avons montré que la cérémonie célébrée en 337 à Héliopolis ne marquait pas l'admission de Constantin au catéchuménat. En conséquence, la thèse classique avancée par Valois en 1659 et défendue récemment encore par Yarnold et Amerise ne peut plus être soutenue.

L'analyse de la *Vita Constantini* montre que l'empereur est devenu catéchumène beaucoup plus tôt, peut-être dès 312 si l'on s'en tient au témoignage d'Eusèbe, et au plus tard à l'été 314. Plusieurs éléments apportent la preuve de cette admission du prince au sein de l'Église, et constituent autant d'objections dirimantes pour la thèse du catéchuménat tardif. Il s'agit tout d'abord de la qualité de chrétien que lui reconnaissent diverses sources antiques ; de l'usage par Constantin du titre de « frère » pour s'adresser aux évêques ou aux communautés ecclésiastiques ; et enfin de sa participation aux assemblées culturelles des communautés ecclésiastiques.

En 337, peu après Pâques, la maladie qui menace son existence le pousse à demander le baptême. À Héliopolis, Constantin est admis au photizoménot et commence la préparation immédiate au baptême, confessant ses péchés et recevant sans doute les premiers exorcismes. Cette dernière se poursuit près de Nicomédie, dans le domaine d'Achyrone. C'est alors que prend fin ce long catéchuménat de près d'un quart de siècle, lorsque le prince est baptisé *in articulo mortis*.

88. *Vita C. IV*, 62, 3.

89. Paul, *Colossiens* 3 ; Jean Chrys., *Catéchèse* II, 25, SC 50.

90. Sur le baptême du prince, dont nous ne traiterons pas ici, voir notamment FR. J. DÖLGER, 1913, p. 440-447 et M. AMERISE, *op. cit.*, p. 43 et *sq.*

La durée du catéchuménat constantinien excédait largement les deux ou trois ans habituellement mentionnés dans les textes normatifs. Conscient sans doute que l'exercice du pouvoir l'exposait à pécher et mettait son salut en péril, Constantin a probablement souhaité différer son baptême afin ne pas dilapider la réconciliation que procurait le bain salutaire⁹¹. Au IV^e siècle, une telle attitude n'était pas exceptionnelle⁹². Pour Constantin, le délai fut particulièrement long et aurait pu lui valoir quelques reproches. Si des critiques s'élevèrent, nous n'en avons pas gardé la trace⁹³. Au sortir des persécutions tétrarchiques, les chrétiens avaient tout lieu de se satisfaire d'un empereur catéchumène. En outre, les Pères avaient conscience de la difficulté à concilier les obligations pesant sur les fidèles avec l'exercice du pouvoir⁹⁴, et ne pouvaient donc guère reprocher au prince de ménager la sainteté du baptême en différant son initiation⁹⁵.

Indépendamment des précautions que durent prendre ses catéchistes s'agissant d'un personnage aussi considérable, la situation de Constantin échappait aux cadres habituels du catéchuménat. Isolé au milieu de la Cour, en constant déplacement, l'empereur n'appartenait véritablement à aucune communauté, n'était sous la houlette d'aucun évêque en particulier.

91. Ce délai ne résulte pas de la volonté qu'aurait eue Constantin de recevoir le baptême dans les eaux du Jourdain (*Vit. C. IV*, 62, 2) car depuis 324 et sa victoire sur Licinius, l'empereur avait tout loisir d'organiser la cérémonie. Constantin n'a pas non plus retardé son baptême par embarras théologique, pour ne pas avoir à choisir entre nicéens et subordinatianistes : P. MARAVAL a bien montré d'une part, que le prince était demeuré fidèle aux décisions prises à Nicée jusqu'à la fin de son règne, et d'autre part, que son initiateur, Eusèbe de Nicomédie, était officiellement rallié à Nicée au moment de baptiser le prince (P. MARAVAL, « Constantin est-il devenu arien ? Le témoignage des historiens du V^e siècle », *Theophilyon* 10, 2005, p.371-384 ; *Id.*, « Constantin est-il devenu arien ? » dans J. VILELLA MASANA dir., *Constantino ¿El primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo IV. Actes del congrés internacional celebrat a Barcelona i Tarragona, del 20 al 24 de març 2012*, Barcelone 2015, p.249-256). Enfin, ce délai n'a pas été dicté par le souci de conserver une neutralité religieuse, afin de ne pas heurter ses sujets majoritairement adeptes des cultes polythéistes, puisqu'en devenant catéchumène, Constantin rompait déjà avec eux.

92. A. HAMMAN, *op. cit.*, p. 437 ; P. MARAVAL, *op. cit.*, p. 215-216 ; P. L. GAVRILYUK, *Histoire du catéchuménat dans l'Église ancienne*, Paris 2007, p. 187 (pour divers exemples). Le catéchuménat de Constance II, commencé avant 337, s'acheva en 361 avec le baptême du prince sur son lit de mort, surpassant ainsi en durée celui de Constantin.

93. L'insistance avec laquelle Eusèbe décrit la piété impériale pallie d'éventuelles critiques en montrant que le prince, tout catéchumène qu'il demeurât, agissait en chrétien exemplaire. De leur côté, les païens ne pouvaient guère être choqués par ce long délai, et reprochèrent surtout à Constantin l'abandon des dieux de Rome, ou ses crimes domestiques (par ex. Julien, *Césars* 38 ; Zosime, *Hist. Nouv.* II, 29).

94. La *Tradition apostolique* interdisait d'admettre « celui qui a le pouvoir du glaive ou le magistrat d'une cité, qui porte la pourpre » au catéchuménat (*Trad. Apost.* 16, SC 11bis). Le canon 7 du concile d'Arles évoquant le cas des « gouverneurs qui sont fidèles », montre que cette règle n'avait plus cours, et ne s'opposait plus à l'admission du prince au catéchuménat, mais il place les gouverneurs en question sous la surveillance de l'évêque (voir Fr. RICHARD, « Le concile d'Arles avec et sans Constantin » dans L. GUICHARD, A. GUTSFELD et Fr. RICHARD eds., *Constantin et la Gaule. Autour de la vision de Grand*, Nancy 2016, p. 137-138).

95. Selon une conception combattue par les Pères mais fort répandue, le catéchuménat autorisait un comportement plus relâché (Tertullien, *De Paen.* VI, 14-15 ; Augustin, *Conf.* I, 11, 17-18) ; après le baptême, les fautes étaient considérées comme plus graves, car elles souillaient le baptême et n'étaient plus effacées par lui.

En contact avec le collège des évêques d'une manière inédite pour l'institution ecclésiastique, par le biais de la correspondance impériale, voyageant à travers tout l'*orbis* et passant d'une communauté à une autre, Constantin était en quelque sorte un catéchumène de la Grande Église.

Devenu chrétien, l'empereur occupe vis-à-vis des différents cultes ou religions de l'Empire une position nouvelle et dépourvue de l'ambiguïté qu'on a parfois voulu lui prêter. À cet égard, l'on ne doit pas s'étonner qu'un catéchumène ait pu porter le titre de *pontifex maximus*⁹⁶, ou exercer une tutelle sur les institutions des cultes polythéistes, qui demeuraient en place à travers tout l'Empire. Cette situation ne dut pas davantage gêner Constantin qu'elle ne gêna ensuite son fils Constance II, demeuré catéchumène jusque sur son lit de mort. Durant vingt-cinq ans, le prince concilia donc son statut impérial et ses obligations de catéchumène, en écartant de sa personne les rituels proscrits.

Dans le schéma que nous proposons, l'empereur est admis au sein de l'Église peut-être dès 312 et au plus tard en 314, et c'est cette admission qui constitue pour Eusèbe sa conversion. Par l'effet du rituel, Constantin est alors devenu un chrétien⁹⁷, c'est-à-dire le membre notoire d'un groupe religieux et de l'institution ecclésiastique. Cette appartenance à la communauté chrétienne ne préjuge pas entièrement de son évolution intérieure, mais constitue une pièce importante à verser au dossier constantinien. Le parcours de Constantin jusqu'au baptême perd de sa singularité et se révèle similaire à celui de son fils Constance II ; mais pour autant, la conversion du prince au christianisme n'abandonne rien de sa force révolutionnaire.

96. Le prince ne résidant plus à Rome, le titre ne correspondait plus à un office sacerdotal et n'impliquait pas pour Constantin l'accomplissement de rituels interdits (sur le *pontificatus maximus* tardo-antique, voir J. RÜPKE, *Fasti sacerdotum. A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499*, Oxford et al. 2008, p. 60-66).

97. Cette admission précoce au catéchuménat s'accorde fort bien avec le tableau de la religion du prince que dépeint P. MARAVAL, « La religion de Constantin », *Anuario de Historia de la Iglesia* 22, 2013, p. 22-24, y trouvant (me semble-t-il) sans peine sa place.

REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES
TOME 119, 2017 N°2

SOMMAIRE

ARTICLES :

| | |
|---|-----|
| Denis KNOEPFLER, <i>Trois nouvelles proxénies d'Érétrie. Contribution à la géographie historique de l'Eubée : les dèmes de Phègoè, Ptéchai et Boudion</i> | 395 |
| Ignacio SIMÓN CORNAGO, <i>Los alfareros de Tritium Magallum</i> | 485 |
| Ivana SAVALLI-LESTRADE, <i>Le monde d'Arcésilas de Pitanè</i> | 521 |
| François PORTE, <i>Frumentum commeatusque : l'alimentation des légions romaines en campagne au I^{er} siècle avant J.-C.</i> | 551 |
| Patrick LE ROUX, <i>Le Ius Latii d'Auguste aux Flaviens. Histoire d'une expansion provinciale</i> | 585 |
| Laurent GUICHARD, <i>Le catéchuménat de Constantin I^{er}</i> | 613 |

CHRONIQUE

| | |
|--|-----|
| Nicolas MATHIEU <i>et al.</i> , <i>Chronique Gallo-Romaine</i> | 637 |
|--|-----|

LECTURES CRITIQUES

| | |
|--|-----|
| Aurélié CARRARA, <i>Léopold Migeotte, un historien des finances publiques</i> | 639 |
| Enrique MELCHOR GIL, <i>Sobre la crisis del urbanismo cívico y monumental en el Occidente romano (siglos II a IV d.C.)</i> | 661 |
| Nicole HECQUET-NOTI, <i>Religion et politique dans le royaume burgonde au début du VI^e siècle</i> ... | 669 |

| | |
|---|-----|
| Comptes rendus | 685 |
| Liste des ouvrages reçus | 799 |
| Table alphabétique par noms d'auteurs | 805 |
| Table des auteurs d'ouvrages recensés | 811 |

