

Le gouvernement de l'empire et l'Église de Dioclétien à Arcadius

Sylvain Destephen
Université de Caen, France

Abstract Since there was no clear distinction between public institutions and civic celebrations in Antiquity, the Roman State's interventions in the field of religion were essentially political. Therefore, any action taken with regard to the worship of cults had a coercive dimension. At the beginning of the Tetrarchy, the imperial administration required help from municipal authorities to enforce religiously intolerant laws before the imperial power itself carried out any persecution. Institutionalizing the religious repression was characteristic of the global process of submitting cities to the Roman State, which accelerated under Diocletian's rule and continued throughout the fourth century and after. Emperors' decisions legalizing religious intolerance, first hostile to Christianity and then to paganism, reinforced centralism at the expense of the cities. The latter became mere cogs in the State machinery, and the conversion to Christianity did little to alter the balance of power, which was definitively unfavorable to cities despite the rise of the episcopate.

Keywords Christianity. Christianization. Church. Intolerance. Religions. Persecutions.

Sommaire 1.Introduction. – 2.La Tétrarchie : réprimer et assujettir. – 3.Les Constantinien : privilégier et unifier. – 4.Les Valentiniano-Théodosiens : contrôler et officialiser. – 5.Conclusion.



Peer review

Submitted 2022-12-15
Accepted 2023-03-30
Published 2025-12-05



Open access

© 2025 Destephen | 4.0



Citation Destephen, Sylvain (2025). "Le gouvernement de l'empire et l'Église de Dioclétien à Arcadius". *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, n.s., 1, 283-302.

1 Introduction

Dans la célèbre lettre adressée vers 111-112 à l'empereur Trajan au sujet des chrétiens de la province de Bithynie-Pont, le gouverneur Pline le Jeune révèle une connaissance relativement précise des pratiques collectives de cette petite communauté religieuse au point que la lettre a autrefois été considérée, à tort, comme fictive ou remaniée à l'époque de l'Empire chrétien.¹ Il est pourtant un détail qui révèle le caractère contemporain et authentique de cette lettre dont l'auteur s'inquiète de la dissension provoquée par les chrétiens refusant de sacrifier aux dieux et à l'empereur. Bien informé du caractère inoffensif des assemblées de chrétiens, le gouverneur est en revanche muet sur l'organisation interne de ces communautés. Il est fait mention de deux diaconesses, soumises à la question car de statut servile, pour souligner le caractère pernicieux de cette religion qui mêle hommes et femmes, libres et esclaves, riches et pauvres.² Toutefois, aucune hiérarchie ne semble structurer les chrétiens. L'absence de prêtres et surtout d'un évêque plaide en faveur de l'authenticité de la lettre dans la mesure où la figure des clercs, en particulier de l'évêque, ne se détache pas encore de leurs coreligionnaires.³

Au siècle suivant, l'évêque est bien distingué à la tête de sa communauté, et son autorité, de nature sacramentelle, doctrinale, disciplinaire et administrative, est en partie déléguée à des responsables consacrés, les clercs qui, placés sous l'autorité de l'évêque, sont séparés des autres membres de la congrégation, les laïcs. La structuration des chrétiens sous la férule d'un évêque et de clercs se double d'un essor de la collégialité par des correspondances entre évêques et des assemblées réunissant des évêques de cités ou de régions voisines. Plus manifeste ou davantage documentée, l'organisation des communautés chrétiennes est mieux connue des autorités romaines, inquiètes de leur séparatisme culturel qui exprime une condamnation des pratiques traditionnelles et confine à l'insubordination par rupture du consensus sacrificiel soutenant l'Empire. Les autorités romaines n'envisagent toutefois aucune

1 Plin. Ep. 10.96.

2 Plin. Ep. 10.96.8 : *Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quaerere. Nihil aliud inueni quam superstitionem prauam, immodicam.* « J'ai estimé plus que nécessaire, grâce à deux servantes, qui se disaient diaconesses, de connaître la vérité et de les interroger sous la torture. Je n'ai rien découvert sinon une superstition mauvaise et excessive. »

3 La question de l'apparition dès le II^e s. du « monépiscopat », parfois confondu avec l'épiscopat monarchique, *a fortiori* au début du III^e s., reste débattue, l'institution ne se diffusant qu'au siècle suivant. Voir à ce propos, en lien ou non avec la lettre, Mayer-Maly 1956 ; Schöllgen 1986 ; Siat 1995 ; Saxer 2000 ; Schöllgen 2019.

répression de portée générale et se contentent d'interventions ponctuelles. Ajoutons que la constitution antonine, promulguée en 212, renforce l'unanimité religieuse par la volonté de Caracalla que tous rendent grâce aux dieux en remerciement de la protection qu'ils lui ont accordée.⁴

Dans un contexte de réconciliation après une guerre civile, l'édit de Trajan Dèce, adopté fin décembre 249, exige de tous les habitants de l'Empire, hormis les juifs, de sacrifier aux dieux d'après plusieurs lettres de l'évêque Cyprien de Carthage dans la mesure où le texte de l'édit est perdu.⁵ Cette source chrétienne pose un problème d'interprétation de la décision prise par l'empereur, qui réaffirme l'unité religieuse sans viser les chrétiens de manière spécifique. Toutefois, on constate que figurent parmi les premières victimes les dirigeants de grandes communautés, comme celles de Rome et d'Antioche, indice d'une meilleure connaissance par le pouvoir de la hiérarchie chrétienne qu'au siècle précédent.⁶ La répression est suspendue par la mort de Trajan Dèce en juin 251.⁷ Au regard de l'édit de Trajan Dèce, ceux adoptés à l'été 257 et 258 par les empereurs Valérien et Gallien concernent seulement les chrétiens et visent les évêques et leurs clercs. La persécution n'est pas générale mais sélective : elle ambitionne non d'éradiquer le christianisme mais de le priver de son encadrement pour convaincre les simples fidèles de

4 Sur le *P. Giss.* 1.40, qui contient le texte lacunaire de la constitution antonine, voir l'étude de Besson (2020, 32-45). Les restitutions proposées par les éditeurs de ce texte discuté pour son contenu et sa portée, se trouvent réunies et commentées par Modrzejewski (1990, X: 485-90).

5 Cyprien *Ep.* 5-43. Ces lettres ont été écrites pendant la fuite de Cyprien hors de Carthage pour éviter la répression. Si la lettre 57 permet de dater l'édit de décembre 249, les informations les plus précieuses sont fournies par les lettres 10-14 et 20-21. Le témoignage de Cyprien se révèle également crucial pour reconstituer les étapes de la persécution de Valérien en 257-258. Voir Schwarte 1989, 133-6, à propos de la lettre 80.

6 Sordi 1980, en particulier sur le caractère propagandiste de l'édit (nous remercions Umberto Roberto pour l'envoi de cette publication) ; Rives 1999, à propos de la nouvelle unification religieuse instaurée par le décret ; Bleckmann 2006 ; Lorient 2012, 134-8. B. Bleckmann a défendu l'idée que l'édit aurait constitué moins une réaction en faveur des cultes traditionnels qu'une mesure de légitimation après la guerre civile consécutive à sa prise du pouvoir par Trajan Dèce. Cette interprétation ne contredit pas l'opinion commune : unité politique et unité sacrificielle sont constitutives de l'Empire depuis sa fondation. L'originalité réside dans l'obligation religieuse plus que dans l'uniformité rituelle. À la lecture des sources chrétiennes comme des certificats de sacrifice sur papyrus, il apparaît que certains individus offrent une libation ou de l'encens, d'autres prononcent des prières ou consomment de la viande sacrificielle.

7 On peut être réservé sur l'idée, défendue par Selinger (1994, 148, 169-171), que l'administration centrale ignorait la hiérarchie de l'Église et les conséquences d'un sacrifice général sur les évêques. De même, il est difficile de suivre l'auteur quand il considère que l'édit de Trajan Dèce et son application ne seraient que la conséquence bureaucratique du rite de la *supplicatio* accompli à l'avènement de chaque empereur (68-9, 77).

revenir vers les cultes ancestraux.⁸ La capture de Valérien en 260 par les Perses met un terme à la répression.

Durant ces violences, dont on ignore l'étendue dans la mesure où les martyrologes ne constituent pas des registres des victimes, deux hiérarchies s'affrontent. L'une, publique et licite, associe le pouvoir impérial aux gouverneurs et aux cités ; l'autre, privée et illicite, unit les évêques et les clercs à la tête des fidèles. Entre ces hiérarchies le cadre municipal forme le point de contact où s'organisent la vie chrétienne et sa répression avant la légalisation du christianisme. Cet événement établit de nouvelles relations avec les trois échelons de gouvernement que constituent l'administration centrale, les provinces et les cités. Ces relations, évoquées de manière partisane par les sources chrétiennes, doivent être replacées dans une perspective politique pour voir combien l'institutionnalisation de l'Église a été provoquée par le gouvernement de l'Empire afin de renforcer ses propres prérogatives.

2 La Tétrarchie : réprimer et assujettir

Après la capture de son père, Gallien décide à l'été 260 de faire cesser les actes hostiles au christianisme sans lui accorder de statut public. Connaissant l'organisation des communautés chrétiennes, l'empereur adresse un rescrit aux évêques pour les assurer de la récupération des lieux de culte, de la restitution des biens confisqués et de la célébration de leur religion.⁹ Le texte est connu par une citation de l'évêque Eusèbe de Césarée dont l'*Histoire ecclésiastique*, composée un demi-siècle après les événements, demeure la source essentielle pour reconstituer les relations entre l'Église et l'État durant ces décennies décisives pour le christianisme. Cette période est vue comme une paix transitoire dans la perspective de la dernière persécution déclenchée quarante ans plus tard et de la légalisation du christianisme. Cette vision téléologique de l'histoire, offerte par un évêque, doit mettre en garde contre une lecture confessionnelle des événements et invite à les resituer dans leur dimension politique. À la cour comme dans les provinces où les gouverneurs relaient les décisions du Prince, il n'est pas question d'accepter le christianisme. La pratique des cultes publics demeure impérative au sein de l'appareil d'État, que ce soit avec Gallien ou Dioclétien, comme le

⁸ Voir la synthèse de Schwarte (1989, 121, 155-6), ainsi que celle plus récente de Glas (2014, 303-5) sur l'arrière-plan politique de la persécution des chrétiens par Valérien visant à détruire leur organisation interne.

⁹ Euseb. *Hist. eccl.* 7.13.1.

rèvole sous ces empereurs l'exécution de soldats qui refusent d'être enrôlés dans l'armée.¹⁰

Assurer la stabilité de l'Empire prend, avec Dioclétien et son collègue Maximien, une dimension religieuse accrue par la revendication d'une ascendance divine associant l'un à Jupiter et l'autre à Hercule. La sacralisation du collège impérial s'accompagne de la volonté de réunir la population et sa classe dirigeante autour des dieux tutélaires. Dioclétien s'inquiète des progrès de la nouvelle religion dans l'armée et le personnel palatin dont la fidélité devient douteuse. Après avoir exclu les chrétiens de l'armée en 299 et poursuivi les manichéens en 302, l'empereur ordonne en février 303, d'après Eusèbe de Césarée, la destruction des lieux de culte et des livres sacrés des chrétiens, leur exclusion des charges publiques et la réduction en esclavage des serviteurs chrétiens ; d'après le rhéteur chrétien Lactance, l'édit prive les chrétiens de leur fonction, de leur dignité et de leurs droits.¹¹ Ces témoignages concordent de manière imparfaite, puisque l'évêque insiste sur les destructions matérielles tandis que le professeur d'éloquence à la cour évoque le sort des notables de confession chrétienne, même s'il prend soin de mentionner l'incendie de l'église de Nicomédie. Trois autres édits auraient accentué la répression, en emprisonnant les clercs, en les forçant à sacrifier sous peine de mort, enfin en décrétant un sacrifice général.

Parce que la répression au nom de l'unité religieuse est voulue par l'empereur, son application sollicite tous les échelons du gouvernement, depuis la cour qui subit une épuration et la chancellerie qui rédige les édits jusqu'aux gouverneurs chargés de les mettre en pratique et les cités sommées d'organiser la persécution. Si l'abdication de Dioclétien en 305 interrompt les poursuites dans la partie occidentale de l'Empire, Galère et Maximin Daïa continuent de persécuter les chrétiens en Orient jusqu'en 312. La répression marque une pause semestrielle consécutive à l'édit de tolérance en avril 311 de Galère qui, par le biais des gouverneurs, accorde son pardon et restitue leurs biens aux chrétiens, accusés de folie, mais leur ordonne de prier pour le salut du Prince et de l'Empire ainsi que pour leur salut.¹²

10 Voir par exemple le martyre en 261 du soldat Marinus à Césarée de Palestine sous Gallien ou celui en 295 du centurion Maximilianus à Théveste avec vingt compagnons sous Dioclétien. Marinus est connu par Eusèbe de Césarée, *Hist. eccl.* 7.15.2. La datation du martyre reste discutée, comme le rappelle Bratož (2012, 27-9). Dans le cas de Maximilianus, l'étude de référence demeure celle de Siniscalco (1974), à compléter par Brock 1994 ; Leoni, Mattei 2020, 98-106. La cohabitation religieuse entre militaires est néanmoins possible, comme l'a souligné Belayche (2016, 97-102).

11 Comparer Eusèb. *Hist. eccl.* 8.2.4 et Lactant. *De mort. pers.* 13.1. Une nouvelle synthèse a été consacrée à la persécution de Dioclétien par Seok Shin (2018, 112-23).

12 Sur cet édit de tolérance, publié en avril 311, les deux principaux témoignages sont fournis par Eusèb. *Hist. eccl.* 8.17.9-10 et Lactant. *De mort. pers.* 34.4-5. Dans

Maximin Daïa reprend la persécution et expulse les chrétiens de l'administration centrale et provinciale s'ils refusent de sacrifier, comme le révèle l'épithaphe d'un notable chrétien d'Anatolie devenu évêque et autrefois membre du bureau d'un gouverneur.¹³

Dans le cas de l'édit pris par Trajan Dèce en 249, le contrôle de l'accomplissement des actes rituels avait été confié aux autorités municipales, comme le révèle une quarantaine de certificats de sacrifice sur papyrus délivrés par ces autorités situées pour l'essentiel à Théadelphie dans le Fayoum.¹⁴ Il n'existe rien de tel pour la persécution de Dioclétien, Galère et Maximin Daïa. Les cités ont été néanmoins amenées à collaborer en transmettant des listes, probablement fiscales, des habitants établis sur leur territoire avec une efficacité et une bonne volonté qui durent beaucoup varier d'une communauté à l'autre, les autorités de *Cirta* en Numidie allant jusqu'à confisquer les livres chrétiens.¹⁵ La collaboration fluctuante des autorités municipales traduit l'existence d'une marge d'autonomie qui contredit, sinon réduit, l'autoritarisme de la mesure. Son application prend la forme d'une démonstration de force du pouvoir impérial aux dépens des cités par l'envoi de soldats et d'officiers qui, munis d'une liste nominative des habitants, convoquent hommes, femmes et enfants pour sacrifier aux temples. Hérauts publics et magistrats municipaux sont contraints de coopérer.¹⁶

D'Asie Mineure proviennent deux témoignages épigraphiques de l'application des mesures au niveau des cités. Retrouvées dans la province de Lycie-Pamphylie, l'une à *Arycanda* et l'autre à *Colbasa*, ces inscriptions conservent en partie la décision prise en avril 312 à Sardes par Maximin Daïa d'expulser tous les chrétiens. Plutôt que de révoquer l'édit de tolérance de Galère et paraître un tyran imposant ses volontés aux communautés civiques, Maximin Daïa a

l'édit, les gouverneurs sont qualifiés de *δικασταί* selon la version grecque, de *iudices* selon la version latine.

13 MAMA 3.170, 1.5-9 : ἐν δὲ τῷ μεταξύ χρόνῳ κελεύσεως φοιτησάσης ἐπὶ Μαξιμίῳ | τοὺς Χρ[ε]στιανοὺς θύειν καὶ μὴ ἀπα[λ]λάσσεσθαι τῆς | στρατεί[ας], πλείστας δὲ ὅσας βασιάνου[ς] ὑπομείνας | ἐπὶ Διογένο[υ]ς ἡγεμόνος, σπουδάσας τε ἀπαλλαγῆναι | τῆς στρατείας τὴν τῶν Χρεστιανῶν πίστιν φυλάσσω. « Entre-temps un ordre étant survenu sous Maximin, les chrétiens devaient sacrifier et ne pas être déchargés du service. Ayant subi toutes les épreuves et davantage encore sous le gouverneur Diogène, je me suis empressé d'abandonner le service en conservant la foi des chrétiens. » À propos de ce gouverneur, actif artisan de la politique des tétrarques dans la cité d'Antioche de Pisidie, voir Christol, Drew-Bear 1999 ; Christol 2013.

14 Ces documents ont été édités et commentés par Knipfing (1923), Schwartz (1947), Keresztes (1975), Potter (1990, 262-5), Rives (1999, 136-7).

15 Pour une comparaison de la mise en œuvre administrative de l'édit de Trajan Dèce en 249 et celui de Dioclétien en 304, voir de Ste. Croix 1954, 96-100, 112-13.

16 C'est la situation décrite dans sa cité par Euseb. *Mart. Palest.* 4.8. À propos de cette œuvre, voir Corke-Webster 2012.

suscité des ambassades municipales de tout l'Orient soumis à son pouvoir. Faisant mine de prêter attention aux requêtes formatées et univoques, travesties en démarches volontaires, l'empereur autorise les cités, par rescrit et non par édit, à expulser de leur territoire les chrétiens.¹⁷ L'ambassade d'*Arycanda* justifie ainsi son intervention auprès du souverain :

« et demander que les chrétiens, depuis longtemps pris de folie et jusqu'à présent attachés à cette même maladie, cessent enfin et n'outragent par aucune nouveauté néfaste le respect dû aux dieux. Cet objectif serait tout à fait atteint si, par votre divine et éternelle décision, on prenait absolument la résolution d'une part d'interdire et d'empêcher l'illégalité de l'horrible pratique de ces impies, d'autre part d'ordonner que tous s'adonnent au culte des dieux vos congénères, pour le bien de votre éternelle et incorruptible majesté, ce qui bénéficierait parfaitement à tous vos sujets bien évidemment. »¹⁸

Dans sa réponse générique aux ambassades municipales dont il avait suscité les pétitions, Maximin Daïa prend la décision, comme cela apparaît avec l'inscription de *Colbasa*, d'exclure une partie du corps civique :

« Mais que ceux qui ont persisté dans cette détestable croyance soient chassés et bannis loin de votre cité et de votre territoire, ainsi que vous le réclamez, afin que par-là, suivant le zèle louable de votre requête, votre cité, débarrassée de la souillure de toute impiété, témoigne, comme il a été établi, de la piété nécessaire aux célébrations des dieux immortels. »¹⁹

Même si le rescrit ne figure qu'en partie sur ces inscriptions, dans la partie finale à *Arycanda* et dans la partie centrale à *Colbasa*, il

¹⁷ Voir à ce propos Corcoran 2000, 149-151, qui renvoie à la bibliographie antérieure.

¹⁸ D'après l'édition *princeps* dans TAM II, 3, 785, 1.16-26 (reprise dans *I.Arykanda* 12) : καὶ δεηθῆναι τοὺς πάλοι | [μεινομένους Χριστιανοὺς καὶ εἰς δεῦρο τὴν αὐτὴν νόσον | [διαφυλάσσοντάς ποτε πεπαῦσθαι καὶ μηδεμιᾶ σκαιᾶ τινὶ καὶ [ινώσει τὴν τειμῇ]ν τὴν τοῖς θεοῖς ὀφειλομένην παραβαίνειν, | [ὅ γ' ἂν μάλιστα εἰς] ἔργον ἀφίκοιτο, εἰ ὑμετέρῳ θείῳ καὶ αἰωνίῳ | [ινέματι παντάπ]ασιν κατασταίῃ ἀπειρήσθαι μὲν καὶ κεκωλύσθαι | [τὴν παρανομία]ν τῆς τῶν ἀθέων ἀπεχθοῦς ἐπιτηδεύσεως, | [διατετάχθαι δὲ τῇ] τῶν ὁμογενῶν ὑμῶν θεῶν θρησκείᾳ σχολά[ζ]ειν πάντας ὑπὲρ τῆς αἰωνίου καὶ ἀφθάρτου βασιλείας ὑμῶν, ὅπερ | [πλείστον ὅσον συμ]φέρειν πᾶσιν τοῖς ὑμετέροις ἀνθρώποις πρόδηλόν | ἐστιν.

¹⁹ Mitchell 1988, 108, 1.4-8 : *Hi uero qui in exsacranda superstitione | durauerunt longe a ciuitate ac territorio uestro ita ut post(u)latis, segregati sint | adque summoti, quo iuxta petitionis uestrae praed(i)cabile studium ab omnis in[p]ie-][t]latis macula ciuitas uestra seiuncta, sicut instituit, deorum immortalium ca[er]i-][moni]s debita cum ueneratione respondeat.*

est conservé par Eusèbe de Césarée qui a retranscrit en grec le texte affiché à Tyr, également en réponse à une prétendue demande de la cité.²⁰ Derrière les notions de providence, de sollicitude, de bienveillance et de piété, conformes au dialogue entre cités et empereurs, la rhétorique de la chancellerie dissimule une intervention directe, une immixtion sans précédent, du pouvoir central dans les affaires des cités au nom des cultes traditionnels.

La volonté du souverain détermine l'application ou l'abandon de la répression, et le cycle des persécutions, commencé par Dioclétien en 303, se termine par la mort de Maximin Daïa en 313. Au cours de cette décennie troublée, le gouvernement de l'Empire, démultiplié par le système tétrarchique, a étendu ses interventions et réduit d'autant l'autonomie des cités.²¹ Durant la répression, les autorités ont montré leur connaissance du fonctionnement et de la répartition des communautés chrétiennes en ciblant les membres du clergé et les centres urbains parce que l'Église s'organise autour des évêques et des chefs-lieux de cité.

3 Les Constantinien : privilégier et unifier

La reconnaissance par l'État de la structure hiérarchique et urbaine de l'Église est antérieure à la légalisation en 313 du christianisme par les empereurs Constantin et Licinius. Dès le III^e s., les autorités ont privilégié les clercs et les communautés établis en ville, le plus souvent comme adversaires, plus rarement comme interlocuteurs. L'évolution du statut des apologistes traduit cette progressive mainmise de l'épiscopat sur les débats entre chrétiens et les relations avec le pouvoir : laïcs et simples clercs sont en partie éclipsés par les évêques qui tentent de dialoguer avec les empereurs. La reconnaissance de l'autorité des évêques sur leurs coreligionnaires est attestée avant l'époque constantinienne, par exemple au temps de l'empereur Aurélien (270-275) dans le cas de Paul de Samosate. Reconnu coupable d'hérésie, cet évêque d'Antioche est excommunié et déchu de sa fonction par une assemblée épiscopale qui envoie une lettre synodale aux évêques de Rome et d'Alexandrie. Incapable de faire appliquer ses décisions, le synode sollicite l'empereur. Présent en 272 à Antioche après sa victoire sur Palmyre, Aurélien décrète l'expulsion de Paul de Samosate et la restitution de la résidence

²⁰ Euseb. *Hist. eccl.* 9.7.3-14.

²¹ Sur le déroulement des persécutions et leurs conséquences pour les institutions municipales dans leurs relations avec le pouvoir central, voir Pont 2020, 337-62. Nous remercions l'auteur pour l'envoi de son livre.

épiscopale aux chrétiens en union avec les évêques d'Italie, en particulier celui de Rome.²²

Cette affaire préfigure la relation dissymétrique entre dirigeants de l'Église et de l'État avant et après la légalisation du christianisme. L'épiscopat réclame l'intervention des autorités pour exclure des chrétiens déviants, en particulier des clercs, afin de rétablir l'unité confessionnelle. Le schisme donatiste, qui déchire l'Église d'Afrique, encourage des évêques à solliciter l'empereur. Soucieux d'assurer la paix de l'Église sans s'immiscer dans ses controverses, Constantin transmet l'affaire à une commission d'arbitrage d'évêques italiens et africains. Transformée en concile, elle se réunit dans la villa suburbaine de son épouse Fausta, au Latran, et condamne en 313 les donatistes.²³ La même année, la chancellerie promulgue un édit qualifiant ces derniers de « faction hérétique » par opposition aux « clercs de l'Église catholique ».²⁴ Les donatistes font appel de la décision à Constantin, qui convoque en août 314 un concile à Arles réunissant des évêques de Gaule et d'Hispanie qui confirment la condamnation.²⁵

Soucieux d'encourager le christianisme, Constantin est pris dans les querelles entre chrétiens, d'abord en Occident dès 313 avec le donatisme, puis en Orient à partir de 324 avec l'arianisme. L'autorité impériale, sollicitée par des partis épiscopaux adverses, doit choisir son camp parce que les privilèges financiers et juridiques qu'elle accorde aux communautés et à leurs clercs sont conditionnés à leur doctrine reconnue ou non par le souverain comme orthodoxe.²⁶ Si les faveurs judiciaires sont sans précédent, les avantages fiscaux accordés aux édifices et aux clercs chrétiens ne diffèrent pas de ceux octroyés aux cultes traditionnels et aux prêtres qui les célèbrent, mais ces derniers sont intégrés de longue date à la religion publique alors que les clercs sont divisés en groupes rivaux. L'appui ou l'hostilité des autorités détermine l'essor ou la répression d'un courant chrétien. L'Église constantinienne est doublement une construction impériale, car elle dépend du soutien de l'État et reproduit le maillage administratif et sa stabilité.

22 Le principal témoignage est fourni par Euseb. *Hist. eccl.* 7.29 et 30.19. Sur le procès de Paul de Samosate, voir Brennecke 1984, 271-3 ; Slootjes 2011, 111-14. L'influence du modèle de gouverneur (ou de procureur) sur le comportement de l'accusé, jugé trop séculier et contraire à la dignité épiscopale, a été soulignée par Haensch (2003, 117-20). Nous remercions l'auteur pour l'envoi de cette publication.

23 Pour le détail des événements, voir Pietri 1976, 1: 160-7.

24 *CTh* 16.2.1. Voir également le commentaire proposé par Escribano Paño (2015, 380-1).

25 L'histoire du concile d'Arles bénéficie d'une récente publication dirigée par Heijmans (2020), que nous remercions pour l'envoi de ce livre.

26 Sur la bienfaisance et la législation de Constantin en faveur de l'Église et des clercs, voir Pietri 1995, 206-14 ; Puech 2011, 189-94 ; examen approfondi dans Lizzi Testa 2016, 150-60. Nous remercions l'auteur pour l'envoi de cet article.

Les conciles d'Arles en 314 et de Nicée en 325, à l'instar des grands conciles suivants, sont ainsi convoqués, organisés et contrôlés par l'autorité impériale qui confirme leurs décisions sans les inscrire dans le droit. Si Constantin intervient de manière ponctuelle à Nicée, ses successeurs ne participent pas aux débats. Le concile de Nicée est plus important que celui d'Arles par sa contribution théologique, le nombre de ses participants et sa prétention universelle. La définition dogmatique et la liste de souscriptions établies au concile sont néanmoins passées par la chancellerie impériale pour recevoir leur forme définitive. Le concile de Nicée présente l'originalité d'appliquer la géographie administrative pour organiser l'Église en décalquant le découpage provincial et civique pour fixer le réseau des archevêchés et des évêchés, l'étendue de leur juridiction, la représentativité et la périodicité des assemblées épiscopales.²⁷

Le canon 8 du concile de Nicée se révèle important, même s'il concerne dans son intitulé les cathares, c'est-à-dire les novatiens, des chrétiens schismatiques qui s'estiment purs par leur mode de vie irréprochable pendant et après la grande persécution. En réalité, ce canon dépasse ce groupe rigoriste et justifie la reproduction de la géographie civique par les communautés chrétiennes et l'intervention de la force publique en cas de division.²⁸

À propos de ceux qui s'appellent les cathares, le saint et grand concile décide, si jamais ils veulent entrer ensemble dans l'Église catholique et apostolique, qu'on leur impose les mains, et qu'ils restent ensuite dans le clergé. Cependant, avant tout ils promettent par écrit de se soumettre aux décisions de l'Église catholique et apostolique, et de les suivre, c'est-à-dire d'être en communion avec les individus mariés deux fois et ceux qui ont failli pendant la persécution, mais font pénitence de leurs fautes ; pour lesquels on a justement établi un temps d'épreuve et on en a fixé la modalité, afin qu'ils puissent être admis à toutes les pratiques de l'Église catholique et apostolique. Par conséquent, lorsque dans les bourgs et les cités il ne se trouve que des clercs de leur parti, ceux-ci garderont leur position. Toutefois, si un prêtre ou un évêque catholique se trouvait là pour recevoir l'un ou l'autre d'entre eux, il est clair que l'évêque de l'Église catholique conservera la dignité épiscopale, tandis que celui qui a été appelé et qualifié d'évêque par lesdits cathares n'aura droit qu'à l'honneur du sacerdoce, sauf

27 Il s'agit des canons 4, 5, 6 et 8 du concile de Nicée, édités et traduits par Joannou (1962, 26-9, 30-1). Sur le principe d'accommodement de la géographie ecclésiastique, voir Destephen 2013, 215-18.

28 Le fondement civique des évêchés avait fait l'objet de dispositions prises par des conciles réunis en 314 à Ancyre en Galatie (canon 13) et en 319 à Néocésarée dans le Pont polémoniaque (canon 14).

si l'évêque ne juge bon de le laisser jouir de l'honneur du titre. Si cela ne lui convient pas, qu'il songe à lui donner une place de chorévêque ou de prêtre, afin de paraître faire entièrement partie du clergé, afin qu'il n'y ait pas deux évêques dans une ville.²⁹

Ce canon n'a pas valeur de loi puisqu'il régit le fonctionnement de l'Église catholique et apostolique, deux épithètes manifestant une revendication d'unité et de légitimité exclusives. Suivant cette disposition établie par les Pères de Nicée, qui agissent au nom des chrétiens avec l'appui de l'empereur, l'évêque est reconnu comme la plus haute autorité de sa communauté et sa juridiction est identifiée au ressort de sa cité. Le caractère monarchique et urbain du pouvoir épiscopal induit un contrôle sur le chef-lieu et les coreligionnaires, dispensant sacrements, pénitence et réconciliation en fonction du comportement de chacun. Dans le cas des cathares, seul l'évêque peut autoriser l'intégration des laïcs et le maintien des clercs, même si un évêque cathare se retrouve au mieux paré d'un titre honorifique, sans pouvoir et en position subalterne. Optimiste ou elliptique, le canon encourage les évêques à faire preuve de bienveillance avec les cathares schismatiques, mais n'envisage pas le refus de cathares de se soumettre à une hiérarchie concurrente. De surcroît, la catégorie de schismatique, qui autorise la réconciliation, tend à être supplantée dans les canons par celle d'hérétique, qui impose l'abjuration pour ne pas encourir l'exclusion. Quel que soit le statut considéré, l'application d'un tel canon requiert l'action des autorités pour obliger le chrétien déviant à rejoindre l'Église officielle s'il est schismatique, quitter ses fonctions et sa cité s'il est hérétique.

Plus l'État se montre favorable à l'Église et veut assurer sa protection, plus il doit intervenir pour imposer une faction, comme le révèlent les troubles qui agitent l'Afrique du Nord et l'Orient au rythme des expulsions réclamées par des évêques contre d'autres

29 Canon 8 du concile de Nicée (éd. et trad. : Joannou 1962, 30-1) : *Περὶ τῶν ὀνομασάντων μὲν ἑαυτοὺς καθαρούς, ποτὲ προσερχομένων δὲ κοινῇ τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ, ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε χειροθετούμενους αὐτοὺς μένειν οὕτω ἐν τῇ κλήρῳ· πρὸ πάντων δὲ τοῦτο ὁμολογῆσαι αὐτοὺς ἐγγράφως προσήκει, ὅτι συνθήσονται καὶ ἀκολουθήσουσι τοῖς τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας δόγμασι, τούτεστι καὶ διγάμοις κοινωνεῖν καὶ τοῖς ἐν τῷ διωγμῷ παραπεπτωκόσιν, ἐφ' οἷς καὶ χρόνος τέτακται καὶ καιρὸς ὥρισται, ὥστε αὐτοὺς ἀκολουθεῖν ἐν πᾶσι τοῖς δόγμασι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας. Ἐνθα μὲν οὖν παντες εἴτε ἐν κώμας εἴτε ἐν πόλεσιν αὐτοὶ μόνοι εὕρισκοιντο χειροτονηθέντες, οἱ εὕρισκόμενοι ἐν τῷ κλήρῳ ἔσονται ἐν αὐτῷ τῷ σχήματι· ὅπου δὲ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ὄντος προσέρχονταί τινες, πρόδηλον, ὥς ὁ μὲν ἐπίσκοπος τῆς ἐκκλησίας ἔξει τὸ ἀξίωμα τοῦ ἐπισκόπου, ὁ δὲ ὀνομαζόμενος παρὰ τοῖς λεγομένοις καθαρῶς καὶ λεγόμενος ἐπίσκοπος τὴν τοῦ πρεσβυτέρου τιμὴν ἔξει, πλὴν εἰ μὴ ἄρα δοκοῖη τῷ ἐπισκόπῳ τῆς τιμῆς τοῦ ὀνόματος αὐτὸν μετέχειν· εἰ δὲ μὴ τοῦτο αὐτῷ ἀρέσκει, ἐπινοήσῃ τόπον ἢ χωρεπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ὑπὲρ τοῦ ἐν τῷ κλήρῳ ὅλως δοκεῖν εἶναι, ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν. La traduction a été passablement remaniée.*

évêques, ordonnées par le pouvoir central et exécutées par les autorités provinciales. De manière paradoxale, la proclamation de la liberté religieuse assortie de privilèges conduit l'empereur à exercer un rôle coercitif illustré par les donatistes qui traversent des périodes de tolérance et de persécution en fonction des positions doctrinales de Constantin et de ses successeurs.

Il convient de mentionner son fils Benjamin, Constance II, dont les interventions dans les affaires ecclésiastiques ont laissé penser à un « césaropapisme ».³⁰ L'empereur vise à conserver une Église pacifiée et privilégiée, si besoin par la force, pour maintenir l'unité de l'Église et celle de l'Empire. Le souverain suit une voie moyenne en matière doctrinale pour parvenir à un consensus entre factions épiscopales irréconciliables. Convocation impériale et surveillance renforcée des grandes assemblées ecclésiastiques, destitutions ciblées des évêques récalcitrants de sièges majeurs, condamnations à l'exil des adversaires résolus, répressions judiciaires et interventions policières sont des pratiques de Constantin appliquées par Constance II.³¹ Alors que les interventions du père dans les affaires ecclésiastiques sont auréolées de sainteté, celles du fils sont assombries par les polémiques parce que nous dépendons de sources chrétiennes favorables au concile de Nicée, convoqué par Constantin, et hostiles aux conciles arianisants réunis par Constance II. En réalité, depuis la légalisation et l'encouragement du christianisme, le gouvernement de l'Empire implique d'intervenir dans le gouvernement de l'Église, car les empereurs sont encouragés par les évêques à agir en ce sens.

4 Les Valentiniano-Théodosiens : contrôler et officialiser

La disparition en 363 de la dynastie constantinienne avec l'empereur Julien ruine la restauration des cultes traditionnels et confirme l'adhésion de l'Empire à la nouvelle religion. Désormais, tous les souverains sont chrétiens, et, après le règne semestriel de Jovien, les frères Valentinien I^{er} et Valens présentent l'originalité d'avoir été élevés dans la foi chrétienne et d'avoir reçu le baptême adulte.

30 Nous empruntons cette formulation à un examen de cet empereur par Pietri (1989, 134-46), repris dans Pietri 1997, 1: 302-14. L'auteur conclut que le césaropapisme réside moins dans l'action du souverain que dans les requêtes des évêques. L'intervention impériale en matière religieuse, jugée abusive par ses adversaires, constitue en effet une réponse du Prince aux demandes de partis épiscopaux concurrents selon Barceló (2004, 173, 197). En revanche, il est difficile d'affirmer que l'empereur est à la fois général et prêtre (189).

31 Sur les axes de la politique religieuse de Constance II, voir Barceló 2004, 168-9 ; Laconi 2004 (*non uidi*) ; Maraval 2013, 237-9, 278-80 ; Diefenbach 2015. Il existe deux études plus récentes sur les aspects davantage politiques et institutionnels du règne : Moser 2018 ; Baker-Brian 2022.

La place des affaires ecclésiastiques dans l'action des empereurs depuis la Tétrarchie, *a fortiori* depuis les Constantinien, permet d'évoquer une politique religieuse officielle. À l'instar de Constantin et Constance II, Jovien, Valentinien I^{er} et Valens prennent part aux querelles épiscopales en réponse à des sollicitations. Revenu en septembre 363 sur le territoire romain avec l'armée de Julien en retraite, Jovien est approché à Édesse par deux évêques, de surcroît apparentés, qui l'incitent à agir contre un adversaire, mais l'empereur choisit de ne favoriser aucun parti. Plaçant les intérêts de l'Empire au-dessus des conflits religieux, l'empereur décide même de ne restituer qu'en partie les biens ecclésiastiques confisqués par Julien.³²

Malgré son caractère éphémère, l'action de Jovien est représentative d'une évolution des relations du pouvoir impérial avec la hiérarchie chrétienne. Après l'époque constantinienne de promotion financière et juridique de l'Église reconnue comme légitime et de ses clercs, la législation n'accorde plus de privilèges fiscaux ou judiciaires significatifs, voire limite ceux qui menacent les finances de l'État et des cités ou empiètent sur les prérogatives des juges.³³ Valentinien I^{er} et Valens adoptent une attitude bienveillante envers le christianisme, mais font prévaloir la raison d'État et le maintien de l'ordre. Leurs relations avec l'Église sont toutefois assez dissemblables dans la moitié d'Empire qui leur est échue. En Occident, Valentinien I^{er} observe une attitude de neutralité et refuse de favoriser une faction épiscopale. Peu enclin à louer les empereurs chrétiens, Ammien Marcellin vante sa neutralité religieuse, l'historien païen faisant toutefois référence à sa position moins envers les confessions chrétiennes que les cultes traditionnels.³⁴ En revanche, l'historien chrétien Sozomène rapporte les propos de l'empereur refusant de

32 Philostorge, *Hist. eccl.* 8.6. Sur Jovien, voir Wirth 1984, 375-81 en particulier, sur sa politique religieuse.

33 E.g. *CTh* 16.2.20. Cette loi, adressée en 370 à Damase de Rome, interdit les dons de veuves ou mineurs à des clercs. Sur la législation des frères empereurs, voir Pergami 1993 ; Schmidt-Hofner 2008. À propos des mesures limitatives, voir Delmaire 2008.

34 Amm. Marc. 30.9.5 (éd. et trad. de G. Sabbah) : *Postremo hoc moderamine principatus inclaruit quod inter religionum diuersitates medius stetit, nec quemquam inquietauit, neque ut hoc coloretur imperauit aut illud ; nec interdictis minacibus subiectorum ceruicem ad id quod ipse uoluit inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes ut repperit.* « Enfin, il se distingua par une conduite modérée du principat qui lui fit tenir le milieu entre les diversités des religions : il n'inquiéta personne et il n'imposa pas de pratiquer tel ou tel culte. Il ne courbait pas, par des interdictions menaçantes, la nuque de ses sujets vers ce qu'il voulait lui-même ; mais il laissa ce domaine sans tache, comme il l'avait trouvé. » L'auteur reconnaît pour mérite à Valentinien I^{er} d'avoir maintenu le *statu quo ante*, c'est-à-dire une tolérance envers le paganisme qui, à l'époque de l'auteur, avait disparu. Du côté chrétien, le droit des clercs d'être jugés par d'autres clercs est clairement formulé par Valentinien I^{er} : *non est meum iudicare inter episcopos*, « il ne m'appartient pas de juger entre des évêques » (Ambr. *Ep.* 75.5).

s'impliquer dans les affaires entre évêques.³⁵ Cette neutralité n'inclut toutefois ni les manichéens ni les donatistes, qui continuent de subir la rigueur des lois promulguées depuis Constantin, voire Dioclétien.

Dans la moitié orientale, Valens renoue avec la tradition inaugurée par Constantin et accentuée par Constance II. Favorable à un arianisme modéré (homéisme), Valens est dépeint en persécuteur par la littérature chrétienne favorable au dogme du concile de Nicée. Il faut se méfier du discours d'auteurs hostiles à ce souverain qui n'a pas démerité par son souci d'assurer la défense de l'Empire, mais dont la mémoire a été condamnée par sa mort à la bataille d'Andrinople en 378.³⁶ Durant son règne, Valens privilégie la manière forte pour vaincre les oppositions quand elles menacent l'ordre public et l'autorité impériale. La contrainte est employée quand la négociation et la temporisation ne suffisent plus à faire taire les dissensions entre factions épiscopales, certaines se trouvant même impliquées dans des complots.³⁷ La volonté dont fait preuve Valens envers les dirigeants de l'Église ne diffère pas de celle qui motive ses réformes fiscales, administratives ou judiciaires. Pour des raisons politiques structurelles, le caractère autocratique du pouvoir impérial l'emporte sur la volonté de christianiser la société. L'atavisme autoritaire et militaire du principat implique une prise de décision centralisée et une réduction au silence des oppositions. Il est peu étonnant de voir dans les portraits des deux frères empereurs l'expression d'une souveraineté impériale.³⁸

La disparition de Valens force Gratien, fils de Valentinien I^{er}, à désigner comme successeur Théodose I^{er}, un aristocrate chrétien connu pour sa valeur militaire. L'origine ibérique du nouveau souverain de la partie orientale lui a été préjudiciable, une historiographie trouvant là l'explication de sa piété militante, comme si l'Hispanie romaine bruissait du froufrou des mantilles noires, des flagellations de pénitents et du crépitement des bûchers de l'Inquisition ! L'orientation chrétienne de Théodose I^{er} en Orient est notable, mais s'accorde à celle de Gratien en Occident. Par ailleurs, une enquête prosopographique

35 Sozom. *Hist. eccl.* 6.7.2 (éd. par J. Bidez et G.C. Hansen) : Προσελθόντος δὲ αὐτοῦ καὶ τὰ παρὰ τῶν ἐπισκόπων διδάξαντος ὑπολαβὼν Οὐαλεντινιανός « ἐμοὶ μὲν », ἔφη, « μετὰ λαοῦ τεταγμένῳ οὐ θέμις τοιαῦτα πολυπραγμονεῖν· οἱ δὲ ἱερεῖς, οἷς τούτου μέλει, καθ' ἑαυτοὺς ὅπῃ βούλονται συνίτωσαν. » « Quand il [l'évêque Hypatien d'Héraclée] fut arrivé auprès de l'empereur et qu'il l'eut instruit des demandes des évêques, prenant la parole Valentinien dit : "Je n'ai rang que de laïc et il ne m'est pas permis de m'embarrasser de tels problèmes ; que les évêques, dont c'est le soin, se réunissent entre eux en quelque lieu qu'ils veulent" » (trad. de A.-J. Festugière et B. Grillet).

36 Mise au point de Marasco (2002).

37 Un examen nuancé de la politique religieuse de Valens est proposé par Lenski (2002, 244-61).

38 Ces portraits ont été examinés par Kovacs (2014, 68-9).

a montré, malgré des critiques, que ces empereurs marquaient un changement dans le recrutement de la classe dirigeante désormais dominée par les chrétiens.³⁹ Aristocrates, fonctionnaires et notables païens se trouvent en minorité. L'enlèvement de l'autel de la Victoire du Sénat en 382 et l'abandon du grand pontificat l'année suivante témoignent de la volonté de Gratien de couper les institutions et sa fonction du tréfonds païen.⁴⁰ La christianisation de la société s'étend à l'État également dans la partie orientale. Inspiré par la volonté divine (*ex caelesti arbitrio*), Théodose I^{er} promulgue en 380 un édit qui officialise la foi de Nicée, désigne les évêques de Rome et d'Alexandrie comme références doctrinales, considère les chrétiens déviants comme hérétiques et dénie le nom d'Église à leurs communautés.⁴¹ L'année suivante, l'empereur inscrit la foi dans la loi en promouvant la définition dogmatique d'un concile réuni dans sa capitale et établit la liste des évêques habilités à déterminer l'orthodoxie des fidèles.⁴²

En moins d'un siècle, les empereurs légalisent, uniformisent et officialisent le christianisme, tandis que les cultes traditionnels sont privés de subvention à partir de Gratien et Théodose I^{er}. Devenu seul empereur, ce dernier proscriit en 391 et 392 les pratiques polythéistes dans le cadre public et privé, menace de lourdes amendes les fonctionnaires qui rechigneraient à appliquer ces mesures dans les espaces urbains et ruraux et sollicite l'active collaboration des gouverneurs. S'il restreint beaucoup les cultes ancestraux, l'État laisse chacun libre de ses choix religieux, mais ses représentants doivent appliquer la loi avec rigueur et exercer une pleine autorité sur leur circonscription tandis que les autorités municipales sont sommées de dénoncer les contrevenants. La mention et le montant des amendes manifestent la volonté de briser toute résistance, même passive, au sein de l'administration provinciale.⁴³ Poursuivant l'action de son père, Arcadius renforce ces pénalités et exclut les hérétiques du palais et des fonctions publiques, une mesure étendue aux juifs en 404 et aux païens en 415.⁴⁴ Le gouvernement de l'Empire conserve

39 Haehling 1978, à compléter par Salzman 2002. À propos du premier livre, voir les comptes rendus de Barnes (1978), Martindale (1979), Demougeot (1979) ; concernant le second livre, voir les recensions de Barnes (2002), Mathisen (2002).

40 Synthèse par Lizzi Testa (2015) avec une partie de l'abondante bibliographie antérieure.

41 Il s'agit du fameux édit *Cunctos populos* qui figure dans *CTh* 16.1.2. (Dovere 1999, 198-202).

42 *CTh* 16.1.3 (Dovere 1999, 197-202).

43 *CTh* 16.10, 10-12. Indice de la volonté de faire taire les résistances, même au sommet de la classe dirigeante, la première loi est adressée au préfet de la ville de Rome qui est pourtant un adepte des cultes traditionnels.

44 *CTh* 16.5.25 et 29 (lois en 395 sur l'exclusion des hérétiques) ; 16.10.13 (loi en 395 renforçant les amendes) ; 16.8.16 (loi d'Honorius excluant en 404 les juifs) ; 16.10.21

son caractère autoritaire et monarchique quelle que soit sa religion, mais la législation en faveur du christianisme – près de deux cents textes promulgués entre le règne de Gratien et celui des fils de Théodose I^{er} – forme un corpus juridique qui confirme le statut exclusif du christianisme, la position privilégiée de l'Église et l'abandon du paganisme à l'échelle de l'Empire, des cités et des individus.

5 Conclusion

Les interventions de l'État romain dans le domaine religieux sont politiques dans la mesure où il n'existe pas de séparation entre institutions publiques et célébrations civiques. Toute action en matière de culte possède une dimension coercitive. Que la mesure vise le christianisme ou le paganisme, l'appliquer constitue une démonstration de force du pouvoir, moins vis-à-vis d'un groupe religieux que de l'administration impériale et des autorités municipales. Ces dernières sont déjà requises sous Maximin Daïa de solliciter le Prince pour offrir le prétexte d'ordonner l'expulsion des chrétiens. Les empereurs chrétiens abandonnent la fiction de l'autonomie des cités et confient aux gouverneurs la mission d'interdire les cultes traditionnels en ville et à la campagne, dans l'espace public et privé. Alors que les édits de persécution de Dioclétien sont appliqués selon l'obéissance des tétrarques et des gouverneurs, la législation théodosienne établit des sanctions contre les gouverneurs réticents. Du règne de Dioclétien, voire de Trajan Dèce, à celui d'Arcadius, en dépit des changements que constituent l'officialisation du christianisme, la promotion de l'Église et l'abandon du paganisme, les décisions légalisant l'intolérance renforcent le centralisme par leur systématisme. Il convient néanmoins de distinguer l'adhésion à la religion chrétienne, le soutien à l'Église et le rejet de la religion civique, car ces actions ont suivi des chemins différents, du moins une chronologie distincte. Si la liberté religieuse est proclamée en 313 avec la contradiction liée à la défense d'un seul courant doctrinal, le soutien visant à institutionnaliser les structures ecclésiastiques se situe sous les Constantinien, tandis que leurs successeurs apportent des précisions, voire des limitations, aux mesures précédentes. L'intérêt de l'État prévaut sur celui de l'Église, comme le manifestent encore les fils de Théodose I^{er} qui limitent la possibilité d'intégrer le clergé pour les membres de l'élite astreints à des charges publiques.⁴⁵

(loi de Théodose II excluant en 415 les païens). Nous remercions Laurent Guichard pour ces précisions.

45 Par ex. *CTh* 12.1.163, loi d'Arcadius datée de 399. L'idée n'est pas neuve puisque, dès 320, Constantin interdit l'entrée dans le clergé aux curiales, fils de curiales et

Bibliographie

- Baker-Brian, N. (2022). *The Reign of Constantius II*. London ; New York.
- Barceló, P. (2004). *Constantius II. und seine Zeit. Die Anfänge des Staatskirchentums*. Stuttgart.
- Barnes, T.D. (1978). « R. von Haehling, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger* ». *Phoenix*, 32, 364-5.
- Barnes, T.D. (2002). « M.R. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy* ». *The Catholic Historical Review*, 88, 748-9.
- Belayche, N. (2016). « Les cohabitations religieuses dans la Galilée (*Palaestina*) du III^e siècle des chrétiens dans le camp romain de Legio, future Maximianopolis ? ». *PP*, 71, 91-114.
- Besson, A. (2020). *Constitutio Antoniniana. L'universalisation de la citoyenneté romaine au 3^e siècle*. Bâle. Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft 52.
- Bleckmann, B. (2006). « Zu den Motiven der Christenverfolgung des Decius ». Johne, K.-P. ; Gerhardt, T. ; Hartmann, U. (Hrsgg), *Deleto paene imperio Romano. Transformationsprozesse des Römischen Reiches im 3. Jahrhundert und ihre Rezeption in der Neuzeit*. Stuttgart, 57-71.
- Brennecke, H.C. (1984). « Zum Prozeß gegen Paul von Samosata : Die Frage nach der Verurteilung des Homoousios ». *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 75, 270-90.
- Bratož, R. (2012). « Forma e contenuto della tolleranza religiosa dall'editto di Gallieno all'editto di Galerio ». Bonamente, G. ; Lenski, N. ; Lizzi Testa, R. (a cura di), *Costantino prima e dopo Costantino*. Bari, 25-46. Munera 35.
- Brock, P. (1994). « Why Did St Maximilian Refuse to Serve in the Roman Army ? ». *JEH*, 45, 195-209.
- Christol, M. (2013). « L'œuvre de Valerius Diogenes à Antioche de Pisidie : compléments au dossier épigraphique sur les interventions urbanistiques ». *ZPE*, 186, 279-86.
- Christol, M. ; Drew-Bear, T. (1999). « Antioche de Pisidie capitale provinciale et l'œuvre de M. Valerius Diogenes ». *AntTard*, 7, 39-71.
- Corcoran, S. (2000). *The Empire of the Tetrarchs. Imperial Pronouncements and Government ad 284-324*. 2nd ed. Oxford.
- Corke-Webster, J. (2012). « Author and Authority : Literary Representations of Moral Authority in Eusebius of Caesarea's *The Martyrs of Palestine* ». Gemeinhardt, P. ; Leemans, J. (eds), *Christian Martyrdom in Late Antiquity (300-450 AD). History and Discourse, Tradition and Religious Identity*. Berlin ; Boston, 51-78.
- Delmaire, R. (2008). « Église et fiscalité : le *privilegium christianitatis* et ses limites ». Guinot, J.-N. ; Richard, F. (éds), *Empire chrétien et église aux iv^e et v^e siècles. Intégration ou « concordat » ? Le témoignage du Code Théodosien*. Paris, 285-93.
- Demougeot, É. (1979). « R. von Haehling, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger* ». *Revue d'histoire ecclésiastique*, 74, 389-95.
- Destephen, S. (2013). « Actes conciliaires, listes de souscriptions et notices épiscopales ou du bon usage des sources ecclésiastiques ». Bru, H. ; Labarre, G. (éds), *L'Anatolie des peuples, cités et cultures (ii^e millénaire av. J.-C.-v^e siècle ap. J.-C.)*, vol. 1. Besançon, 207-28.

individus aptes à assumer ces charges, mais n'avait manifestement pas été appliquée avec assez de rigueur au point de menacer la stabilité des cités et donc celle de l'État.

- Diefenbach, S. (2015). « A Vain Quest for Unity. Creeds and Political (Dis)Integration in the Reign of Constantius II ». Wienand, J. (eds), *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*. Oxford ; New York, 353-78.
- Dovere, E. (1999). *'Ius principale' e 'catholica lex'*. Secolo V. 2a ed. Napoli.
- Escribano Paño, M.V. (2015). « El edicto de Constantino contra los heréticos : la desviación religiosa como categoría legal ». Vilella Masana, J. (ed.), *Constantino, ¿el primer emperador cristiano? Religión y política en el siglo iv*. Barcelona, 377-92.
- Glas, T. (2014). *Valerian. Kaisertum und Reformansätze in der Krisenphase des Römischen Reiches*. Paderborn.
- von Haehling, R. (1978). *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324-450 bzw. 455 n. Chr.)*. Bonn.
- Haensch, R. (2003). « Römische Amtsinhaber als Vorbilder für die Bischöfe des 4. Jahrhunderts ? ». De Blois, L. ; Erdkamp, P. ; Hekster, O. (eds), *The Representation and Perception of Roman Imperial Power*. Amsterdam, 117-36.
- Heijmans, M. (2020). *Concile d'Arles. Première assemblée des évêques de l'Église naissante d'Occident 314-2014*. Arles.
- Joannou, P.-P. (1962). *Discipline générale antique (ii^e-ix^e s.)*. Vol. 1.1, *Les canons des conciles œcuméniques*. Grottaferrata.
- Keresztes, P. (1975). « The Decian *libelli* and Contemporary Literature ». *Latomus*, 34, 761-81.
- Knipfing, J.P. (1923). « The *libelli* of the Decian Persecution ». *HTHR*, 16, 345-90.
- Kovacs, M. (2014). *Kaiser, Senatoren und Gelehrte. Untersuchungen zum spätantiken männlichen Privatporträt*. Wiesbaden.
- Laconi, S. (2004). *Costanzo II. Ritratto di un imperatore eretico*. Roma.
- Lenski, N. (2002). *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century a.d.* Berkeley.
- Leoni, J. ; Mattei, P. (2020). *Actes et passions des martyrs militaires africains*. Paris. Sources chrétiennes 609.
- Lizzi Testa, R. (2015). « The Famous "Altar of Victory Controversy" in Rome : The Impact of Christianity at the End of the Fourth Century ». Wienand, J. (ed.), *Contested Monarchy. Integrating the Roman Empire in the Fourth Century AD*. Oxford ; New York, 405-19.
- Lizzi Testa, R. (2016). « Costantino tra fede, economia e politica : privilegi fiscali, costruzioni sacre ». Canella, T. (a cura di), *L'Impero costantiniano e i luoghi sacri*. Bologna, 147-90. Testi e ricerche di scienze religiose 54.
- Loriot, X. (2012). « Quelques observations sur les persécutions de Dèce et de Valérien, à propos de trois lettres de saint Cyprien ». *BSAF*, 134-45.
- Marasco, G. (2002). « L'imperatore Valente nella storiografia ecclesiastica ». *MediterrAnt*, 5, 503-28.
- Maraval, P. (2013). *Les fils de Constantin : Constantin II (337-340), Constance II (337-361), Constant (337-350)*. Paris.
- Martindale, J.R. (1979). « R. von Haehling, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger* ». *JRS*, 69, 194-6.
- Mathisen, R.W. (2002). « M.R. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy* ». *International Journal of the Classical Tradition*, 9, 257-8.
- Mayer-Maly, T. (1956). « Der rechtsgeschichtliche Gehalt der "Christenbriefe" von Plinius und Trajan ». *SDHI*, 22, 311-28.
- Mitchell, S. (1988). « Maximinus and the Christians in A.D. 312. A New Latin Inscription ». *JRS*, 78, 105-24.

- Modrzejewski, J. (1990). « Constitutio Antoniniana ». Girard, P.F. ; Senn, F. (éds), *Les lois des Romains*. Te éd. Napoli ; Camerino, 1977, 478-90 (repris dans Modrzejewski, J. (1990). *Droit impérial et traditions locales dans l'Égypte romaine*. Aldershot, X. Collected Studies Series 321).
- Moser, M. (2018). *Emperor and Senators in the Reign of Constantius II. Maintaining Imperial Rule Between Rome and Constantinople in the Fourth Century AD*. Cambridge.
- Pergami, F. (1993). *La legislazione di Valentiniano e Valente 364-375*. Milano.
- Pietri, C. (1976). *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, 2 vols. Rome. Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 224.
- Pietri, C. (1989). « La politique de Constance II : un premier "césaropapisme" ou l'imitatio Constantini ? ». *L'Église et l'Empire au IV^e siècle*. Vandœuvres ; Genève, 113-72. Entretiens sur l'Antiquité classique 34 (repris dans Pietri 1997, 1: 281-346).
- Pietri, C. (1995). « La conversion : propagande et réalités de la loi et de l'évergétisme ». Mayeur, J.-M. ; Pietri, C. ; Pietri, L. ; Vauchez, A. ; Venard, M. (éds), *Histoire du christianisme*. Vol. 2, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*. Paris, 189-227.
- Pietri, C. (1997). *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, 2 vols. Rome. Collection de l'École française de Rome 234.
- Pont, A.-V. (2020). *La fin de la cité grecque. Métamorphoses et disparition d'un modèle politique et institutionnel local en Asie Mineure, de Dèce à Constantin*. Genève. Hautes études du monde gréco-romain 57.
- Potter, D.S. (1990). *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire. A Historical Commentary on the Thirteenth Sibylline Oracle*. Oxford.
- Puech, V. (2011). *Constantin. Le premier empereur chrétien*. Paris.
- Rives, J.B. (1999). « The Decree of Decius and the Religion of Empire ». *JRS*, 89, 135-54.
- Salzman, M.R. (2002). *The Making of a Christian Aristocracy. Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Cambridge (MA).
- Saxer, V. (2000). « L'émergence du monépiscopat au II^e siècle ». Mayeur, J.-M. ; Pietri, C. ; Pietri, L. ; Vauchez, A. ; Venard, M. (éds), *Histoire du christianisme*. Vol. 1, *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*. Paris, 408-36.
- Schmidt-Hofner, S. (2008). « Die Regesten der Kaiser Valentinian und Valens in den Jahren 364 bis 375 n. Chr. ». *ZRG*, 125, 498-602.
- Schöllgen, G. (1986). « Monépiscopat und monarchischer Episkopat. Eine Bemerkung zur Terminologie ». *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, 77, 146-51.
- Schöllgen, G. (2019). « Vom Monépiscopat zum monarchischen Episkopat : der Bischof im 2. und 3. Jahrhundert ». Hornung, C. ; Merkt, A. ; Weckwerth, A. (Hrsgg), *Bischöfe zwischen Autarkie und Kollegialität. Variationen eines Spannungsverhältnisses*. Freiburg ; Basel ; Wien, 13-28. Quaestiones disputatae 301.
- Schwarte, K.-H. (1989). « Die Christengesetze Valerians ». Eck, W. (Hrsg.), *Religion und Gesellschaft in der Römischen Kaiserzeit. Kolloquium zu Ehren von Friedrich Vittinghoff*. Köln ; Wien, 103-63.
- Schwartz, J. (1947). « Une déclaration de sacrifice du temps de Dèce ». *RBi*, 64, 305-9.
- Selinger, R. (1994). *Die Religionspolitik des Kaisers Decius. Anatomie einer Christenverfolgung*. Frankfurt. Europäische Hochschulschriften 617.
- Seok Shin, M. (2018). *The Great Persecution. A Historical Re-Examination*. Turnhout. *Studia Antiqua Australiensia* 8.
- Siat, J. (1995). « La persécution des chrétiens au début du II^e s. d'après la lettre de Pline le Jeune et la réponse de Trajan en 112 ». *Les Études Classiques*, 63, 161-70.

- Siniscalco, P. (1974). *Massimiliano : un obiettore di coscienza del tardo impero. Studi sulla Passio S. Maximiliani*. Torino.
- Slootjes, D. (2011). « Bishops and Their Position of Power in the Late Third Century CE: The Cases of Gregory Thaumaturgus and Paul of Samosata ». *Journal of Late Antiquity*, 4, 100-15.
- Sordi, M. (1980). « La data dell'editto di Decio e il significato della persecuzione anticristiana ». *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 34, 451-61.
- de Ste. Croix, G.E.M. (1954). « Aspects of the 'Great' Persecution ». *HThR*, 47, 75-113 (repris dans *Christian Persecution, Martyrdom, & Orthodoxy* (2006). Oxford, 35-78).
- Wirth, G. (1984). « Jovian. Kaiser und Karikatur ». *Vivarium. Festschrift Theodore Klauser zum 90. Geburtstag*. Münster, 353-84.