

COLLÈGE DE FRANCE – CNRS
CENTRE DE RECHERCHE D’HISTOIRE
ET CIVILISATION DE BYZANCE

TRAVAUX ET MÉMOIRES
22/2

LE PRINCE CHRÉTIEN
DE CONSTANTIN AUX ROYAUMES BARBARES
(IV^e-VIII^e SIÈCLE)

édités par

Sylvain DESTEPHEN, Bruno DUMÉZIL et Hervé INGLEBERT

INTRODUCTION

Hervé INGLEBERT

Après avoir abordé en 2008 la question de la christianisation du monde antique¹, puis en 2013 celle du passage des dieux civiques aux saints patrons², les historiens de l'université Paris Nanterre ont proposé en 2016 d'analyser les relations entre le Prince et le christianisme dans le contexte de l'empire romain et de ses royaumes successeurs en Occident, le Prince désignant ici l'empereur ou le roi. Il s'agit ainsi de poursuivre l'étude des transformations du monde antique liées à la diffusion du christianisme comme nouveau modèle religieux, politique, rhétorique et sociétal durant l'Antiquité tardive et le début du Moyen Âge.

La figure du prince chrétien amène à réfléchir sur les rapports entre ce que nous concevons comme le pouvoir politique et la dimension religieuse, et on peut l'aborder de quatre manières différentes. La première est théorique et rassemble diverses approches, anthropologique, théologico-politique, historico-comparative; on verra qu'elle reste peu concluante, car la fonction de l'historien reste bien d'explorer l'inventaire des différences³. La deuxième est fonctionnelle et tente de comprendre les originalités du prince chrétien tardoantique par rapport aux rois chrétiens des autres époques, principalement médiévale. La troisième est lexicale et permet d'analyser les manières de nommer les princes chrétiens tardoantiques. La quatrième est typologique et s'attache à la spécificité du prince chrétien tardoantique.

1. H. INGLEBERT, S. DESTEPHEN et B. DUMÉZIL (éd.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris 2010.

2. J.-P. CAILLET, S. DESTEPHEN, B. DUMÉZIL et H. INGLEBERT (éd.), *Des dieux civiques aux saints locaux (IV^e-VII^e siècle)*, Paris 2015.

3. P. VEYNE, *L'inventaire des différences*, Paris 1976.

Le Prince chrétien de Constantin aux royautes barbares (IV^e-VIII^e siècle), éd. par S. DESTEPHEN, B. DUMÉZIL et H. INGLEBERT (Travaux et mémoires 22/2), Paris 2018.

LES APPROCHES THÉORIQUES DES SCIENCES HUMAINES SUR LE PRINCE CHRÉTIEN

L'approche anthropologique a privilégié au XX^e siècle la réflexion sur ce que l'on appelle la royauté sacrée (cosmique et magique) ou divine (quand elle intègre en plus un pouvoir politique et militaire) et a principalement étudié la relation entre pouvoir et sacré dans la figure d'un roi-prêtre, d'un roi-dieu ou d'un homme-dieu. La question a été débattue depuis un siècle d'un point de vue théorique à partir des apports de James Frazer, d'Arthur Maurice Hocart et de René Girard⁴. Elle a surtout été étudiée à partir de l'Afrique, à cause de l'existence des pharaons⁵ et des nombreuses études ethnologiques réalisées aux XIX^e-XX^e siècles⁶. Mais on trouve également des travaux sur ce sujet dans le champ des études mésoaméricaines⁷, de l'Inde ou du Pacifique⁸. L'application de ces données au prince chrétien tardoantique est problématique, pour des raisons religieuses et politiques. D'abord, la fonction de garant cosmique de la nature et de la société, l'aspect de victime sacrificielle (en Afrique) ou celui de prêtre maître des rituels (au Mexique) ne sont pas des dimensions présentes chez lui⁹. Ensuite, d'un point de vue politique, la définition de la royauté pose problème, car l'empereur romain n'était pas le roi de son peuple¹⁰. En revanche,

4. L. SCUBLA, Roi sacré, victime sacrificielle et victime émissaire, *Revue du Mauss* 22, 2003, p. 197-221, dans le dossier *Qu'est ce que le religieux ? Religion et politique*.

5. J. CERVELLO AUTUORI, Monarchie pharaonique et royautés divines africaines. La monarchie pharaonique fut-elle une « royauté divine africaine » ?, *Cahiers Caribéens d'Égyptologie* 2, 2001, p. 27-51.

6. Voir M. ABELES, Formation de l'État et « royauté sacrée ». L'État sans classes, *Anthropologie et Sociétés* 3, 1979, p. 29-40; J.-C. MULLER, *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria central*, Québec 1980; A. ADLER, *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Mountang du Tchad*, Paris 1982; L. DE HEUSCH, *Essais sur la royauté sacrée*, Bruxelles 1987; M. IZARD, *Gens du pouvoir, gens de la terre : les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (bassin de la Haute-Volta blanche)*, Paris 1985.

7. M. GRAULICH, La royauté sacrée chez les Aztèques de Mexico, *Revista Española de Antropología Americana* 28, 1998, p. 99-117; D. DEHOUE, *Essai sur la royauté sacrée en République mexicaine*, Paris 2013, suppose que le système de la royauté sacrée a persisté chez les Indiens du Mexique jusqu'à aujourd'hui.

8. A. M. HOCART, *Kingship*, Oxford 1927; ID., *Kings and Councillors. An essay in the comparative anatomy of human society*, Le Caire 1936.

9. L'utilisation d'un cadre herméneutique aussi général ne permet pas d'apprécier ce que chaque époque a de spécifique. Les modèles africains n'éclairent guère les réalités antiques, de même que des concepts occidentaux sont peu pertinents pour comprendre les situations extra-européennes ou tardoantiques. On évitera donc de lire J. HANI, *La royauté sacrée : du pharaon au roi très-chrétien*, Paris 1984.

10. P. VEYNE, *L'empire gréco-romain*, Paris 2005, p. 15-78.

ces aspects d'une royauté liés à la divinité, à la prêtrise ou au sacrifice sont présents dans l'image du Christ, seul roi sacré, dont le roi ou l'évêque ne sont que des figures imparfaites. En conséquence, le prince chrétien n'est donc pas un roi sacré anthropologique, mais il peut être un monarque incarnant un pouvoir d'origine divine¹¹.

D'un point de vue théologique et idéologique, la distinction entre le pouvoir de Dieu et celui du roi renvoie à la réflexion biblique sur les relations entre les rois, les prêtres et les prophètes¹². Celle-ci n'empêcha pas certains Hasmonéens d'être rois et grands prêtres, ce qui fut critiqué par de nombreux Judéens, dont les Esséniens. Cette distinction fut reprise autrement dans les évangiles¹³, puisqu'elle opposait désormais Dieu et César. Les Pères de l'Église s'en servirent¹⁴ aux IV^e-VII^e siècles afin de tenter de préciser les relations entre l'empereur et les évêques. Le problème resurgit ensuite dans d'autres contextes avec la querelle iconoclaste puis celle des Investitures entre le Sacerdoce et l'Empire, puis avec la Réforme.

La réflexion théologico-politique est une des questions essentielles de la pensée occidentale depuis cinq siècles, avec en toile de fond les discussions sur la tolérance nées au XVI^e siècle lors des guerres de religion liées à la Réforme. Spinoza posa le problème de manière théorique avec son *Traité théologico-politique* (1670) et la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen le trancha le 24 août 1789 en affirmant que « Nul ne peut être inquiété pour ses opinions, même religieuses ». Le débat resurgit au XIX^e siècle chez les historiens avec la question du césaropapisme, puis au XX^e siècle autour du thème de la sécularisation, avec les travaux de Carl Schmitt, Erik Peterson, Hans Blumenberg, Karl Löwith, Leo Strauss, Hannah Arendt¹⁵. Ces questionnements contemporains sur le politique et le religieux sont anachroniques pour comprendre l'Antiquité tardive, mais ont pesé sur l'historiographie de cette dernière, car ils s'appuient souvent sur des exemples tardoantiques¹⁶.

11. A. GUÉRY, La dualité de toutes les monarchies et la monarchie chrétienne, in A. BOUREAU et C.-S. INGERFLOM (dir.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris 1992, p. 39-51.

12. M. Z. BRETTLER, *God is King: Understanding a Israelite Metaphor*, Sheffield 1989; M. G. STEINHILBER, *Die Fürbitte für die Herrschenden im Alten Testament. Frühjudentum und Urchristentum: eine traditionsgeschichtliche Schule*, Neukirchener 2010. Le point essentiel de l'argumentation est que Samuel I place le prophète au-dessus du roi.

13. G. VAN BELLE et J. VERHEYDEN (éd.), *Christ and the Emperor: the Gospel evidence*, Leuven 2014.

14. M. DULAËY (éd.), *Rois et reines de la Bible au miroir des Pères*, Strasbourg 1999.

15. B. BOURDIN, *Le christianisme et la question du théologico-politique*, Paris 2015.

16. En particulier, la question, politique, du césaropapisme et celle, théologique, du subordinatisme furent liées par E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935. Sur la compréhension de la pensée de Peterson dans son contexte allemand, voir J.-L. BLAQUART et B. BOURDIN (dir.), *Théologie et politique, une relation ambivalente. Origine et actualisation d'un problème*, Paris 2009.

Un autre biais est celui de la comparaison du prince chrétien avec les figures bien documentées que sont le pharaon égyptien, le roi mésopotamien ou l'empereur romain du Haut Empire. Mais là aussi, comme dans les cas ethnographiques précédemment évoqués, le comparatisme, même historique, est peu pertinent. Dans ces systèmes polythéistes sans dogmes et sans écritures jugées révélées, les dirigeants devaient seulement accomplir des rituels et être reconnaissants envers les dieux. De plus, en Égypte et en Mésopotamie, la relation entre le dirigeant et les dieux qui le protégeaient ainsi que son royaume était pondérée par l'existence de clergés puissants et riches. Quant à Rome, l'empereur comme *pontifex maximus* était avant tout le maître de la diplomatie avec les dieux.

Si on quitte le domaine des cultes polythéistes pour celui des religions monothéistes, celles des livres saints et des croyances précises, on sera tenté de faire des comparaisons avec les rois bibliques ou le calife musulman des débuts de l'islam¹⁷. Cependant, la présence d'un clergé héréditaire chez les Judéens de l'Antiquité, celle d'un clergé généralement non héréditaire chez les chrétiens tant occidentaux qu'orientaux (à l'exception de l'Arménie) et l'absence de clergé musulman sont des éléments essentiels de différenciation. Toutefois, la comparaison semble plus fondée dans le cas de l'Éthiopie¹⁸.

Enfin, la comparaison entre le prince chrétien tardoantique et les exemples chrétiens ultérieurs pose autant de problèmes de méthode¹⁹. Certes, le pouvoir impérial ou royal était donné par Dieu, mais la réticence sacerdotale de la Bible devant la monarchie hébraïque subsista. Les rois de l'Ancien Testament, et non le Christ, étaient le vrai modèle du prince chrétien. Mais parce que les princes de l'Antiquité tardive ne se comprennent qu'en référence au pouvoir romain du Bas-Empire, les figures du *basileus* byzantin à partir du VIII^e siècle, avec son statut parfois ambigu entre empereur et prêtre²⁰, du Négus d'Éthiopie²¹, des rois thaumaturges français et anglais, des rois très-

17. M. N. MOULINE, *Le Califat. Histoire politique de l'islam*, Paris 2016.

18. A. CAQUOT, La royauté sacrée en Éthiopie, *Annales d'Éthiopie* 2, 1957, p. 205-218. Il faut cependant nuancer selon les époques et surtout selon les sources, la théologie royale de la cour n'étant pas forcément reprise par les moines; voir M.-L. DERAT, *Le domaine des rois éthiopiens 1270-1527. Espace, pouvoir et monarchisme*, Paris 2003, p. 319.

19. C'est par exemple le cas de l'ouvrage C. RABASSA et R. STEPPER (éd.), *Imperios sacros, monarchias divinas. Heilige Herrscher, göttliche Monarchien*, Barcelone 2002, qui étudie la question d'Auguste aux Habsbourg sans aucune problématisation.

20. G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris 1996. On peut cependant signaler le rôle quasi sacerdotal de l'empereur byzantin au X^e siècle, qui se veut intercesseur par la promotion du culte des saints; voir B. FLUSIN, L'empereur hagiographe. Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints, in P. GURAN (éd.), *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine*, Bucarest 2011, p. 29-54.

21. O. D. TOUBKIS, « Je deviendrai roi sur tout le pays d'Éthiopie ». *Royauté et écriture de l'histoire dans l'Éthiopie chrétienne (XVI^e-XVIII^e siècles)*, thèse dactylographiée de l'université Panthéon-Sorbonne, 2004.

chrétiens²² français ou des rois catholiques espagnols sont trop tardives. On peut encore moins comparer la situation dans l'Antiquité tardive avec les exemples ultérieurs de la figure du prince chrétien en Occident, telle qu'elle apparaît dans les manuels de bon gouvernement royal qui existent depuis l'époque carolingienne, dans les Miroirs des princes qui apparaissent au XII^e siècle²³ et perdurent jusqu'au XVIII^e siècle²⁴, ou dans l'iconographie médiévale de Charlemagne ou de saint Louis²⁵. Il en serait de même avec les modèles de la Renaissance, à partir du traité *Du prince chrétien* d'Érasme²⁶, ou des polémiques de l'époque moderne voulant définir le prince chrétien par opposition au Prince de Machiavel²⁷ ou justifiant le régicide d'un prince jugé trop peu chrétien, sans parler des thèses des légitimistes français du XIX^e siècle²⁸.

Si l'approche théorique des relations entre le politique et le religieux dans l'Antiquité tardive et dans le monde médiéval chrétien est de fait décevante, cela est dû au fait que les catégories étaient différentes et distinctes de l'opposition entre politique et religieux qui naît, en Occident, principalement de la Réforme et des guerres de religion. Pour mieux comprendre les situations antérieures, il faut rappeler deux distinctions essentielles. La première est celle entre les divers aspects de la gestion sociétale : politique, juridique, judiciaire, religieux et militaire. Ils étaient distingués mais non opposés dans les cités antiques et il en fut de même dans la cité impériale que fut l'empire romain d'Auguste à Constantin, où l'empereur accumulait sur sa personne les charges de magistrat suprême, de législateur, de juge, de général en chef et de chef des prêtres. Et si l'on ne veut pas réfléchir en termes de domaines modernes de compétence, mais en termes de relations avec les groupes sociaux, on peut prendre en compte les rapports avec les soldats, les sénateurs,

22. J. DE PANGE, *Le roi très-chrétien. Essai sur la nature du pouvoir royal en France*, Paris 1949.

23. E. M. JÓNSSON, Les « miroirs aux princes » sont-ils un genre littéraire ?, *Médiévales* 51, 2006, p. 153-166.

24. Voir par exemple Jean Helui, *Le Miroüer du prince chrétien posé sur les deux colonnes roïalles de piété et justice*, Paris 1566; et Diego de Saavedra Faxardo, *Idea principis christiano-politico centum symbolis expressa*, Cologne 1649, ensuite traduit en allemand (1655), en castillan (1664), en anglais et en français (1668).

25. C. TEISSEYRE, Le prince chrétien aux XV^e et XVI^e siècle, à travers les représentations de Charlemagne et de Saint Louis, *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 87, 1980, p. 409-414.

26. *Institutio principis cristiani* (1516).

27. Pedro de Rivadeneiro, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano, para gobernar y conservar sus Estados, contra lo quo Nicolás Macquiavelo y los Políticos desde tiempo enseñan*, Madrid 1595. Le livre de ce jésuite espagnol fut traduit en latin, en italien, en anglais et en français (1610). Voir J. M. IÑURRITIGUI RODRÍGUEZ, *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el « Príncipe cristiano » de Pedro de Ribadeneyra*, Madrid 1998.

28. É. REGNAULT, *Un prince chrétien. Henri de France, Comte de Chambord, né à Paris le 29 septembre 1820, mort à Frohsdorf le 24 août 1883*, Lille 1885.

les fonctionnaires, le peuple de la capitale, les élites des cités, les sujets, les ennemis intérieurs et extérieurs. Dans les états chrétiens ou musulmans, et ce dès l'empire romain du IV^e siècle, la prise en compte d'un nouvel élément étranger au gouvernement des humains, celui du salut, amena une deuxième distinction entre le spirituel, concernant la vie eschatologique future, et le temporel, concernant la vie terrestre présente. Dans le cas des empereurs chrétiens, ceci amena à diviser ses sujets et les ennemis en catégories religieuses : chrétiens orthodoxes, hérétiques, juifs, païens.

Ces distinctions entre les aspects sociétaux et les dimensions de la vie humaine sont de deux ordres différents et ne se recourent pas. Le temporel équivaut à la gestion sociétale, mais il peut être mis au service du spirituel, ce qui rend nécessaire l'intervention du spirituel dans les affaires temporelles. Inversement, la définition et l'usage du spirituel sont si importants pour tous qu'ils justifient l'action du pouvoir temporel dans ce domaine. Du coup, la séparation entre les deux n'est nullement évidente. Les rapprochements entre, d'une part, spirituel, religieux et clergé, et, d'autre part, entre temporel, politico-sociétal et État, ce qui justifie leur séparation mutuelle en deux blocs distincts voire antagonistes, sont avant tout occidentaux et modernes, liés à la Réforme d'abord, à la laïcisation ensuite (mais ils existent aussi en islam lorsque le califat ne joue plus qu'un rôle religieux). Ils ne s'appliquent pas à l'Antiquité tardive et au Moyen Âge où la question est celle de la relation entre les deux domaines, spirituel et temporel, les agents de pouvoir (ceux de l'Église d'une part, clercs et moines, et d'autre part, les agents des États), et les diverses fonctions sociétales énumérées plus haut. Les différences entre les deux domaines étaient réelles, liées à l'origine particulière et aux champs d'application divers du pouvoir des agents des États et de l'Église : les clercs ne voulaient pas se charger de la fiscalité ni de la guerre, ni les dirigeants politiques administrer les sacrements. En revanche, chaque pouvoir pouvait vouloir intervenir dans la plupart des situations sociétales au nom d'une perspective variable de l'équilibre entre les deux domaines. Or, durant l'Antiquité tardive, cet équilibre fut différent entre Occident et Orient romains, du fait de la critique du rôle de l'intervention de l'empereur dans certaines affaires de l'Église dès le IV^e siècle en Occident et surtout de la disparition du pouvoir impérial en Occident au V^e siècle. De plus, cet équilibre fut évolutif du IV^e au VII^e siècle : au fur et à mesure que progressait la christianisation de la société, les points de contact, voire de conflit, entre les deux domaines furent de plus en plus nombreux.

LE RÔLE DU PRINCE CHRÉTIEN TARDOANTIQUE

D'un point de vue fonctionnel, puisque l'opposition principale était celle entre le spirituel et le temporel (ou séculier), on comprend que l'État et l'Église aient voulu intervenir tous deux dans ces deux domaines dont la limite variait selon les circonstances, les rapports de force mais aussi en fonction de l'importance et du degré de la christianisation des populations. Si l'on s'intéresse plus particulièrement aux relations entre le prince

chrétien et le divin, on peut établir une typologie en distinguant les domaines du sacré (compris comme la relation directe avec le divin), de l'ecclésiastique (défini comme le rôle d'intercesseur avec le divin), du religieux (entendu comme l'administration terrestre du sacré), de la sainteté (qui renvoie à la perfection personnelle), et du thaumaturgique (qui signifie le pouvoir personnel de guérison).

La question de savoir si on peut utiliser le terme de royauté sacrée pour les princes chrétiens de l'Antiquité tardive a reçu trois types de réponses selon les définitions retenues. Ceux qui ont insisté sur la royauté sacrée germanique traditionnelle, jugée « païenne », ont été confrontés à deux problèmes. Le premier est que pour mesurer l'impact du christianisme sur un pouvoir monarchique, il faudrait pouvoir connaître l'état antérieur (« païen ») de ce dernier, ce qui n'est pas évident pour les rois germaniques, axoumites ou irlandais. Le second est la question de la transformation de ce pouvoir royal après le baptême de Clovis, la conversion plus précoce des autres rois barbares (goths, vandales, suèves, burgondes) ayant moins attiré l'attention ou étant moins documentée. Mais outre que le discours clérical, dominant dans les sources, efface les autres points de vue, on peut également penser que le caractère sacré du pouvoir du roi germanique fut transformé bien avant la conversion au christianisme par les migrations, puis par l'insertion des barbares dans le contexte militaire impérial, car on peut être un chef de guerre ou un roi ethnique sans être un roi sacré. Genséric, roi des Vandales et des Alains en est un bon exemple, ainsi qu'Odoacre, roi de guerriers germaniques de diverses origines. Un autre questionnement sur la monarchie sacrée germanique porte sur la transformation de sa signification lorsque la royauté fut associée à un rituel chrétien d'onction (attesté chez les Wisigoths au VII^e siècle, puis chez les Anglo-Saxons, et enfin chez les Carolingiens en 751 en accord avec le pape). On passerait alors d'une royauté sacrée où le roi était, par sa seule existence, le garant de la prospérité du royaume, à une royauté de droit divin, par délégation d'un pouvoir d'origine divine. Si on parle ensuite encore de royauté sacrée, c'est donc en un autre sens, en lien avec le sacre et donc avec le christianisme, d'où l'insistance chez certains historiens non sur la conversion des rois au christianisme, mais sur leur sacre, avec le passage des rois mérovingiens aux longs cheveux aux Pépinides oints par les évêques²⁹. La troisième voie d'analyse de la monarchie sacrée chrétienne est une réflexion sur l'existence possible d'une sacralité royale à côté de la sacralité cléricale. Mais cela concerne en fait les rois chrétiens

29. F. GAULME, La royauté sacrée et sa christianisation : réflexions sur le lien du politique et du religieux, *Histoire, économie et société* 15, 1996, p. 525-569 ; de même, l'expression « royauté sacrée » renvoie au roi chrétien lié au sacre de Reims dans le chapitre « Aux origines de la royauté sacrée », in L. THEIS, *Clovis, de l'histoire au mythe*, Bruxelles 1996. Le lien onction-couronnement est attesté avec Louis le Pieux.

d'Occident d'après l'An Mil, avec la mise en place de la cérémonie du sacre et l'insistance sur la dimension thaumaturgique manifestée par la guérison des écrouelles³⁰.

L'ecclésiastique renvoie à ce qui conférerait au prince chrétien des fonctions d'homme d'Église et donc d'intercession. La question fut principalement posée dans l'empire romain³¹ et ensuite dans les royaumes successeurs d'Occident. Dans le cas du premier empereur chrétien Constantin, son rapport à la prière³², sa relation à la victoire, considérée par lui comme directement donnée par Dieu, le projet de son tombeau où il reposerait comme *isapostolos* manifestaient un statut exceptionnel, celui d'un empereur saint, image et représentant de Dieu sur terre, responsable du salut de ses sujets et de l'unité de l'Église. Eusèbe de Césarée accepta cette figure, que voulut reprendre Constance II. Il y avait là une dimension sacerdotale, mais non ecclésiastique, du pouvoir impérial, les empereurs et les rois chrétiens ne se mêlant pas comme les clercs des aspects sacramentaires ni, comme les ascètes, d'être des *holy men*. Cependant, les clercs nicéens comme Osius de Cordoue, Hilaire de Poitiers et Athanase d'Alexandrie tentèrent après 350³³ de refuser à l'empereur un droit d'intervention dans la définition du dogme et de gouvernement de l'Église, qui devaient selon eux rester le monopole des évêques. Ce programme fut en partie réalisé en Occident, à cause de la personnalité d'Ambroise de Milan³⁴ pour qui le prince chrétien ne devait plus être un *pontifex maximus* païen³⁵ et ne pas être un *pontifex maximus* chrétien (il refusa la présence de Théodose dans le chœur au côté des prêtres et théorisa les relations entre l'empereur et l'Église³⁶) et surtout de la disparition du pouvoir impérial

30. Voir l'analyse de J. REVEL, La royauté sacrée. Éléments pour un débat, in BOUREAU et INGERFLOM, *La royauté sacrée* (cité n. 11), p. 7-17. Pour J. LE GOFF, Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du X^e au XIII^e siècle, *ibid.*, p. 19-28, qui reprend l'analyse de M. BLOCH, *Les rois thaumaturges*, Paris 1924, les Capétiens créent une sacralité royale, mais le roi, même sacré à Reims, reste un laïc, toutefois différent des autres. Cette conception cléricale n'empêchait sans doute pas l'existence d'une idée magico-religieuse associant la royauté et la thaumaturgie, voir A. BOUREAU, Un obstacle à la sacralité royale en Occident : le principe hiérarchique, *ibid.*, p. 29-37.

31. Le cas arménien, avec son clergé chrétien tardoantique héréditaire, est différent.

32. C. NICOLAS, Prière des empereurs païens et prière des empereurs chrétiens, prière classique et prière tardive : frontière et échanges culturels aux alentours du IV^e siècle, *Camenuia* 6, 2010, p. 1-10. Voir également la contribution de cet auteur dans le présent volume.

33. Mais déjà Donat en Afrique s'était opposé aux interventions de l'empereur Constant vers 340, selon Optat de Milev, *Contre Parménien le Donatiste* III, 3 : *quid est imperatori cum ecclesia* ? (« qu'est ce que l'empereur a à faire avec l'Église ? »).

34. N. MCLYNN, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian capital*, Berkeley 1994.

35. Sur le fait que cela soit seulement sous Gratien que l'empereur chrétien abandonne la charge de *pontifex maximus*, voir R. STEPPER, Zum versicht Kaiser Gratians auf den Oberpontifikat, in RABASSA et STEPPER, *Imperios sacros* (cité n. 19), p. 39-56.

36. Ambroise de Milan, *Lettre 75A, Contre Auxence* 36 : *imperator enim intra ecclesiam non supra ecclesiam est* (« car l'empereur est dans l'Église et non au-dessus de l'Église »).

au v^e siècle³⁷, qui amena l'Église à se penser en pouvoir spirituel et non plus seulement en fonction spirituelle au sein de l'Empire. Mais les interventions des rois ariens vandales en Afrique en matière religieuse, le rôle de Clovis nommant les évêques et les abbés, l'impact de Justinien dans les discussions théologiques en Afrique et en Italie, et ensuite l'action des Carolingiens, montrent que cela n'était pas un acquis évident. De plus, cette distinction entre empereur et clerc fut moins évidente en Orient, où le rôle d'intercession de l'Église (des clercs et des ascètes), de bas en haut, ne supprimait pas celui d'intermédiaire de l'empereur, de haut en bas, lié à son pouvoir venu de Dieu et à l'imitation du Christ, empereur et prêtre de référence³⁸. En effet, l'héritage biblique permettait de penser un sacerdoce royal de Melchisédech ou de David à côté de celui des prêtres. Mais à Byzance également, on distinguait bien le temporel du spirituel. L'empereur était un laïc qui ne s'occupait pas des sacrements, mais qui recevait son pouvoir directement de Dieu : le couronnement par le Patriarche n'était pas un sacre comme il en exista en Occident, et servait surtout à transmettre les *regalia* ou à garantir l'orthodoxie du souverain. La sacralité de l'empereur n'était pas ecclésiale, car elle était liée à la fonction impériale, qui était voulue par Dieu et intégrait une dimension eschatologique, l'empire de Rome étant le dernier empire terrestre avant la fin du monde, selon l'exégèse traditionnelle des quatre empires du livre de *Daniel*³⁹.

Le religieux est ce qui concerne le fonctionnement régulier du sacré ici-bas, essentiellement assuré par l'Église. Le prince chrétien devait cependant l'aider en la favorisant et en étant son bras séculier. En réalité, les choses furent fort complexes, car les empereurs chrétiens romains, puis byzantins, estimèrent de leur devoir d'intervenir dans les questions dogmatiques et disciplinaires, généralement pour tenter de rétablir l'unité de l'Église ou réprimer ce qu'ils jugeaient des abus en son sein. Cela fut fréquent de Constance II aux empereurs iconoclastes en passant par Zénon, Justinien et Héraclius. Les rois d'Occident furent moins théologiens, avec toutefois des exceptions vandales (Hunéric, Thrasamond) et wisigothiques (Sisebut). Ce fut bien au niveau des aspects concrets et terrestres de la gestion du sacré que la collaboration entre les deux pouvoirs était la plus nécessaire, et que les frictions étaient les plus fréquentes sur la délimitation des sphères du temporel et

37. DAGRON, *Empereur et prêtre* (cité n. 20), p. 307-312. Si au IV^e siècle, les évêques (Ossius de Cordoue, Athanase d'Alexandrie, Ambroise de Milan) distinguaient deux fonctions, la *basileia* et l'*ecclesia*, et prônaient un domaine réservé du clergé (foi et culte), Gélase distingua en 494 deux pouvoirs différents, l'*auctoritas sacrata pontificum* et la *regalis potestas*, mais sans les hiérarchiser dans tous les domaines. Plus tard, Justinien et Charlemagne insistèrent sur la complémentarité des deux domaines.

38. É. PATLAGEAN, Byzance et la question du roi-prêtre, *Annales. Histoire, Sciences sociales* 55, 2000, p. 871-878.

39. H. INGLEBERT, *Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 après J.-C.)*, Paris 2001, p. 342-369.

du spirituel. Cependant, l'entente, au bénéfice des princes, fut la plus fréquente et tant en Occident qu'en Orient, on insista sur la distinction des deux pouvoirs surtout lors des crises.

Le lien royauté-sainteté était exceptionnel et non transmissible, tant dans l'Antiquité tardive (Constantin) qu'ensuite (Saint Louis). Les seules exceptions furent médiévales, en Scandinavie où la figure du roi-saint fondateur de dynastie s'imposa⁴⁰, et en Serbie où les rois des XIII^e-XIV^e siècles furent presque tous canonisés⁴¹. Pour l'Antiquité tardive, l'étude de Robert Folz sur les rois et reines d'Occident ensuite considérés comme saints ne concerne que quelques cas particuliers⁴², et qui, dans le cas des femmes, ne sont pas liés à la réalité du pouvoir⁴³.

Enfin, les princes chrétiens ne furent pas thaumaturges, sauf exception⁴⁴, la thaumaturgie relevant de certains ascètes, moines ou évêques.

En résumé, un prince chrétien tardoantique n'avait pas pour fonction d'être un personnage sacré, ni d'être un clerc, un saint ou un thaumaturge. Sa principale relation au christianisme était la gestion du religieux temporel, c'est-à-dire des aspects terrestres du sacré. Cela posait cinq problèmes. Le premier était celui de la définition du sacré comme

40. T. NYBERG, Les royautés scandinaves entre sainteté et sacralité, in BOUREAU et INGERFLOM, *La royauté sacrée* (cité n. 11), p. 63-69.

41. M. CAZACU et A. DUMITRESCU, La royauté sacrée dans la Serbie médiévale, *ibid.*, p. 91-104.

42. R. FOLZ, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècles)*, Bruxelles 1984, distingue trois catégories. Les saints rois martyrs se répartissent en deux groupes : 1. les rois martyrs injustement assassinés, c'est-à-dire Sigismond, roi des Burgondes (516-523) saint dès 700 (en revanche, Oswin, roi de Deira (642-651) n'est estimé saint qu'au XI^e siècle et Dagobert II, roi d'Austrasie (676-679) au IX^e siècle) ; 2. les martyrs de la foi tués au combat par les païens, en Angleterre comme Oswald, roi de Northumbrie (633-643), avec un culte important dès la fin du VII^e siècle (en revanche, Edwin, roi de Northumbrie (616-632), Sigebert, roi d'Est-Anglie (vers 631-635) et Anna roi d'Est-Anglie (634-654) ont eu un culte limité ou douteux). Les saints rois confesseurs de leur foi sont divisés en : 1. les rois devenant moines, ainsi Sebbe, roi d'Essex (c. 675-692/93) et Ethelred, roi de Mercie (675-704) devenant moine (704-716) ; mais ils n'ont pas fait l'objet d'un culte officiel ; 2. les rois pieux reconnus saints a posteriori comme Ethelbert, roi de Kent (vers 566-614), qui accueillit les missionnaires pontificaux en 597, jugé saint au XI^e siècle ; Gontran, roi des Francs (561-592), pieux et considéré comme « un bon prêtre », considéré comme saint dès le VIII^e siècle ; Sigisbert III, roi d'Austrasie (633-656), jugé saint au XI^e siècle.

43. R. FOLZ, *Les saintes reines du Moyen Âge en Occident (VI^e-XIII^e siècle)*, Bruxelles 1992, avec les exemples de Radegonde (vers 520/25-587), épouse de Clotaire, reine ascète et charitable devenue moniale ; Etheldrede (vers 650-679), reine en Angleterre, devenue abbesse ; Bathilde (?-680), épouse de Clovis II, régente de Clotaire II, protectrice des moines, devenue une moniale humble et charitable. Le cas de Clotilde (vers 475-545), épouse de Clovis, est plus problématique car elle ne fut considérée comme une sainte que vers 900 (mais sans doute déjà vers 680).

44. FOLZ, *Les saints rois* (cité n. 42), ne signale que Gontran (présenté comme un quasi prêtre par Grégoire de Tours) et Dagobert II (mais dans une mention tardive).

rapport au divin, que les clercs voulaient se réserver, prétention acceptée par les rois wisigoths puis francs carolingiens (où la sacralité royale vient du rite de l'onction réalisée par le clergé) mais pas forcément par les empereurs qui estimaient que leur fonction, et non seulement leur pouvoir, venait de Dieu. Le deuxième était celui de la légitimation du pouvoir, où la dimension religieuse intervenait depuis Auguste; mais désormais, l'empereur comme magistrat exceptionnel ou le roi à justification héréditaire n'étaient plus les seuls maîtres du discours de légitimation du politique et devaient compter avec les clercs, voire les moines. Le troisième était celui des rapports avec l'Église comme institution, car le clergé exerçait un pouvoir qui avait ses propres règles et dont l'origine n'était pas une délégation du pouvoir temporel. Le prince pouvait lui donner privilèges et richesses; il devait la défendre contre ses ennemis, hérétiques, païens et juifs; il devait respecter l'autonomie du domaine ecclésiastique face à la sphère publique tant d'un point de vue judiciaire que du point de vue de l'organisation (mais ce dernier point pouvait varier; si la règle de la libre élection épiscopale existait, l'empereur romain d'Orient nommait le patriarche de Constantinople et Clovis les évêques de son royaume). Le quatrième était celui des relations du prince chrétien avec des clercs ou des ascètes particuliers, soit pour les valoriser comme modèles de piété, soit pour les combattre comme ennemis. Le dernier était le salut personnel du prince, lié à la question de savoir comment exercer chrétiennement un pouvoir romain qui était divin par son origine, mais non évangélique dans son essence.

NOMMER LE PRINCE CHRÉTIEN TARDOANTIQUE

Pour fonder une analyse lexicale du prince chrétien tardoantique, on peut partir d'une remarque de Tertullien qui écrivait en 197⁴⁵: « car les Césars croiraient au Christ, si les Césars n'étaient nécessaires au siècle, et si les Césars pouvaient être chrétiens ». Tertullien voulait signifier en particulier que les nécessités du gouvernement du *saeculum* imposaient de faire couler le sang, soit en menant des guerres, soit en rendant la justice, et que ceci était contradictoire avec le message de l'Évangile. Mais la position de Tertullien selon laquelle un prince ne pourrait être chrétien ou gouverner chrétiennement ne fut pas majoritairement partagée par ses coreligionnaires, et la suite des événements allait montrer que la nouvelle religion n'avait pas besoin d'être évangélique pour être chrétienne. En effet, il ne faut pas confondre une attitude religieuse et morale individuelle et la gestion d'une collectivité. Dès 200, les responsables des églises, parce qu'ils étaient en position

45. Tertullien, *Apologetique* 21: *Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent necessarii saeculo, aut si et Christiani potuissent esse Caesares*. On ne peut comprendre la fin de la phrase comme « ou si des chrétiens pouvaient être Césars », car cela serait contradictoire avec le début de la phrase.

d'autorité et de pouvoir, furent bien obligés de développer des attitudes de régulation de pouvoir, au sein de leurs églises locales et de l'Église au niveau régional ou universel, et de négociation de pouvoir avec les autorités civiles locales et surtout avec le pouvoir impérial représenté par ses gouverneurs. Ceci n'était pas contradictoire avec l'idée de la distinction entre Dieu et César ou avec la formule selon laquelle le royaume du Christ n'était pas de ce monde. Simplement, alors que Tertullien voyait une contradiction entre le service du siècle et celui du Christ, qui pouvait encore être sensible un siècle plus tard comme le montrent les exemples des chrétiens objecteurs de conscience sous Dioclétien, le baptême tardif de Constantin et le développement du monachisme, la majorité des clercs considéra que le problème n'était pas celui de l'incompatibilité des deux pouvoirs, mais celui de leurs relations.

À cause de l'évangile qui dissociait ce qu'il fallait rendre à Dieu ce qui était à Dieu et à César ce qui était à César, un César chrétien était impossible, et les deux termes ne pouvaient qu'être opposés, ce que renforçaient les exemples des Césars persécutant les chrétiens. Cependant, si un César ne pouvait être évangélique, un empereur pouvait être chrétien. On le pensait déjà au début du IV^e siècle en supposant que Philippe l'Arabe avait été chrétien⁴⁶. Et ensuite, on pensa le prince chrétien non comme un César, mais comme une icône terrestre du Christ ou un nouveau David. Et si l'expression de « César chrétien » n'existe pas dans la littérature patristique latine, celle d'« Auguste chrétien » est également absente⁴⁷. Il en est de même pour les formes en « catholique ». En revanche on trouve quatre mentions d'un *Augustus piissimus*.

On s'aperçoit à partir de la base de données des textes patristiques latins de Brepols que les expressions « empereur/prince/roi chrétien » (près de 130 occurrences) et « empereur/prince/roi pieux » (environ 90 fois⁴⁸) sont bien plus attestées que celles en « empereur/prince/roi catholique » (37 fois) et que celles en « empereur/prince/roi orthodoxe » qui n'existent guère à notre époque (un seul cas). On remarque également que la formule

46. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* VI, 34. Au VI^e siècle, Malalas pensait qu'Auguste avait fait dresser un autel au dieu Premier Né, que Néron avait admiré Pierre contre Simon et fait exécuter Pilate, que Titus avait réalisé les prophéties contre le Temple (idée déjà présente chez Eusèbe), que Domitien fut converti par Jean et que Philippe l'Arabe était chrétien. En bref, non seulement l'empire romain avait été au service du christianisme comme le pensait Origène (*Contre Celse* II, 15) ou manifestait sur terre depuis Auguste le reflet monarchique du monothéisme divin comme l'écrivait Eusèbe de Césarée, mais de plus, de nombreux empereurs avaient été chrétiens.

47. On ne peut signaler qu'une mention d'une *Christianissima Augusta*, mais il s'agit de la traduction d'une lettre écrite en 520 par Épiphanes, évêque de Constantinople.

48. Mais il faut dans ce cas bien distinguer les usages : chez Augustin, le *pious rex* désigne un roi biblique, alors que chez Cassiodore ou Grégoire de Tours, il renvoie à un roi chrétien contemporain.

« roi catholique » est inconnue avant le VI^e siècle, sans doute à cause de l'héritage culturel romain négatif envers la royauté qui l'empêchait d'être employée sous l'Empire⁴⁹. On pourrait compléter l'enquête à partir des MGH.

Formule	Occurrences	Datation
<i>Imperator christianus</i>	73	d'Optat de Milev à Jean de Biclar (vers 365-vers 620)
<i>Princeps christianus</i>	40	d'Ambroise de Milan aux épîtres austrasiennes (375-590)
<i>Rex christianus</i>	15	d'Augustin aux épîtres austrasiennes (390-590)
<i>Imperator catholicus</i>	24	d'Augustin à Prosper d'Aquitaine (383-432)
<i>Princeps catholicus</i>	8	d'Augustin au concile de Paris (390-573)
<i>Rex catholicus</i>	5	du concile d'Orléans à Grégoire le Grand (538-600)
<i>Imperator orthodoxus</i>	0	
<i>Princeps orthodoxus</i>	1	pape Hormisdas (519)
<i>Rex orthodoxus</i>	0	
<i>Imperator pius</i>	42	de Lucifer de Cagliari aux épîtres austrasiennes (355-590)
<i>Princeps pius</i>	25	d'Ambroise de Milan à Julien de Tolède (378-690)
<i>Rex pius</i>	20	d'Augustin à Grégoire de Tours (390-591)
<i>Augustus Piissimus</i>	4	d'Ausone à Grégoire le Grand (370-600)

49. H. INGLEBERT, Universalité chrétienne et monarchie impériale romaine d'après les Sermons Dolbeau 22, 24, 25, in G. MADEC (éd.), *Augustin prédicateur (395-411)*, Paris 1998, p. 449-470.

LES TROIS TYPES DU PRINCE CHRÉTIEN TARDOANTIQUE

Enfin, si on analyse l'expression « prince chrétien », on peut la comprendre de trois manières, qui fondent une typologie. La première concerne le point de vue de la fonction d'un prince qui, par ailleurs, est chrétien. Dans ce cas, un prince chrétien est d'abord un prince et son agenda n'est ni celui d'un évêque, ni celui d'un moine. Il doit veiller en particulier à défendre le territoire, voire à porter la guerre à l'extérieur, assurer l'ordre public, faire rentrer les impôts, assurer la justice, communiquer avec ses subordonnés, développer une justification du fondement de son pouvoir et une justification de son action politique. Le fait qu'il soit chrétien ne change rien à ces fonctions mais peut les transformer ponctuellement pour les conformer, depuis Constantin, aux exigences de la nouvelle religion (refuser le contact avec les démons, d'où un culte impérial sans sacrifice), voire à ses idéaux (refuser la condamnation à la gladiature). De plus, l'existence d'un prince chrétien amène la production d'un nouveau discours justificatif. Ainsi, comme chef de guerre, le prince chrétien doit avoir le soutien de Dieu et pour cela, s'engager dans des guerres justes, ce qu'il a fallu redéfinir de manière nouvelle⁵⁰. De même, il doit, avant les combats, manifester sa piété en priant ou en demandant secours à de saints hommes morts (Clovis et Martin) ou vivants (Théodose I^{er} et Jean), ou faire bénir son armée (Justinien). Enfin, le prince chrétien devait en théorie agir selon la justice, voire la charité. L'image du prince chrétien est quant à elle présente dans les documents officiels : sur les monnaies (présence de la croix, surtout à partir du v^e siècle), dans les formules des textes de la chancellerie, dans les panégyriques de cour, laïcs ou cléricaux⁵¹. Cependant, ce discours chrétien ne résolvait pas tous les problèmes à cause de la pluralité des christianismes. Le fait que le prince soit vainqueur car chrétien a pu être revendiqué par Constantin dans ses guerres civiles et extérieures, par Constance II et Théodose I^{er} dans les guerres civiles, mais aussi par le roi wisigoth homéen Euric ou par le roi vandale homéen et persécuteur Hunéric⁵².

50. H. INGLEBERT, Le Dieu chrétien et la guerre : les représentations de la guerre divine, de la guerre sainte et de la guerre juste de Constantin à Honorius, in M.-F. BASLEZ et R. FABRE (éd.), *Guerre juste, juste guerre. Les justifications religieuses et profanes de la guerre de l'Antiquité au XXI^e siècle*, Pompignac 2013, p. 53-63.

51. En plus de certaines communications présentes dans ce volume, on peut signaler que la thématique de la représentation du bon Prince chrétien a été abordée lors du colloque *Images of the Good Christian Ruler in the Mediterranean and the Near East (4th-10th Centuries)* organisé les 9-11 novembre 2016 à la Goethe-Universität de Frankfurt-am-Main.

52. Sidoine Apollinaire, *Lettre VII*, 6, 4 (de 475) : *Ad hoc armis potens, acer animis, alacer annis hunc solum patitur errorem, quod putat sibi tractatum consiliorumque successum tribui pro religione legitima, quem potius assequitur pro felicitate terrena*. « En outre, puissant par les armes, ardent dans ses

Un point important dans l'Antiquité tardive est le fait que se convertir au christianisme était un moyen de se définir comme « civilisé » tout en évitant de se définir comme vassaux de l'Empire : cela a pu être important pour des rois « barbares » (éthiopiens, géorgiens, saracènes, goths, vandales, francs, angles) qui voulaient acquérir une légitimité vis-à-vis des empereurs chrétiens tout en conservant leur autonomie.

Il faut également rappeler ce que le christianisme n'apportait pas au prince. Ce dernier n'était pas légitime parce que chrétien ou orthodoxe. Le fait qu'il faille être chrétien pour être un empereur légitime ne se posait pas au IV^e siècle (on ne discuta pas la légitimité de Julien), et, pour être un roi légitime, ne se posait pas encore au temps de Clovis, qui était païen lors de son accession au pouvoir ; quant au fait de devoir être un empereur orthodoxe pour être légitime, cela n'était pas encore une nécessité au temps d'Anastase ni même au VII^e siècle⁵³. De même, le christianisme ne renforça pas la légitimité dynastique des empereurs (qui n'étaient pas des rois héréditaires), ni ne créa une nouvelle manière de gouverner ; le « prince chrétien » ne fut pas moins « souverain » ni plus « pastoral » que ses prédécesseurs qui se souciaient déjà en théorie du sort individuel de leurs sujets en rendant la justice et en émettant des rescrits. De plus, le christianisme ne protégeait pas les souverains chrétiens ; même entre princes orthodoxes, le fait d'être chrétien n'était pas une garantie comme le montrent la conquête franque de la Burgondie au temps de Sigismond et la mort de ce dernier, et ensuite la déposition du dernier Mérovingien ou la conquête carolingienne du royaume lombard, mais dans ces deux derniers cas avec l'accord du pape. Enfin, le christianisme de l'époque ne justifiait pas encore la conquête de nouvelles terres au motif de conversion, ce qui fut en revanche le cas sous Charlemagne.

En fait, la nouvelle rhétorique chrétienne ne changea pas essentiellement la pratique du pouvoir : Constantin et Constance II firent tuer une partie de leur famille, Théodose fit massacrer des milliers de personnes à Thessalonique⁵⁴. Les Mérovingiens ne firent pas mieux.

ambitions, bouillant de jeunesse, il n'est victime que d'une erreur, attribuer le succès de ses délibérations et de ses projets à la légitimité de sa religion, alors que ce dernier relève plutôt d'une réussite terrestre ». Victor de Vita, *Histoire de la persécution des Vandales* II, 39 : *Et quia in provinciis a deo nobis concessis scandalum esse nolumus (...)*. « Et parce que nous ne voulons pas de scandales dans les provinces que Dieu nous a données (...) ».

53. On pouvait reprocher à l'empereur de ne pas soutenir la véritable Église, mais le fait pour un empereur de se tromper ou d'être persécuteur n'impliquait pas qu'il fût illégitime : ce fut le cas de Théodose I^{er} aux yeux de l'homéen Philostorge, de Justinien pour les miaphysites, d'Héraclius monothélite au VII^e siècle.

54. Si Honorius fit mutiler Attale plutôt que de le faire exécuter, il peut s'agir non de charité chrétienne, mais d'un choix politique judicieux envers un sénateur ancien préfet de la Ville, afin de se concilier le Sénat, alors qu'il résidait surtout à Ravenne.

La deuxième manière de comprendre l'expression « prince chrétien » est d'insister sur son rapport à la religion, ce qui permet de mettre en valeur divers rôles. Un prince chrétien peut apparaître comme le protecteur des chrétiens en dehors de son territoire ; cela fut vrai dès Constantin avec sa lettre à Shapour vers 324⁵⁵. Cette attitude fondait un droit d'ingérence diplomatique qui était l'expression d'une nouvelle idéologie romaine universelle pour cause de christianisme. Mais le rôle principal d'un prince chrétien était, selon les clercs, de faire ce que l'Église voulait (la défendre contre ses ennemis, la favoriser par des privilèges et des dons) et de ne pas faire ce que l'Église ne voulait pas (se mêler du dogme, du culte et de la nomination des évêques), en un mot, d'être au service de l'Église sans vouloir chercher à la diriger. Constantin fut le premier modèle, dès 313⁵⁶. Cela était en théorie plus aisé avec des empereurs baptisés, ce qui fut le cas à partir de Valentinien I^{er}, car ils étaient alors dans l'Église et non au dessus ou en dehors d'elle. Mais un empereur chrétien qui se voulait neutre entre les querelles des évêques, comme Valentinien I^{er}, était en fait un problème pour ceux-ci. Toutefois, malgré Ambroise de Milan, l'idée d'un prince soumis aux évêques resta en grande partie un discours théorique. D'une part, seul le prince chrétien pouvait convoquer, organiser et présider un concile, promulguer les canons ecclésiastiques comme lois, modifier la carte ou la hiérarchie ecclésiastique, légiférer dans un sens chrétien sur le mariage, le divorce ou les dons aux églises. D'autre part, les princes chrétiens, autant que les évêques, avaient un pouvoir d'origine divine et comme les divisions des chrétiens étaient une cause de troubles publics en même temps que de courroux divin, ils devaient intervenir pour garantir l'unité de l'Église et jouer soit les médiateurs, soit choisir un camp, et cela fut vrai dès Constantin face aux donatistes et aux ariens⁵⁷. De très nombreux princes chrétiens s'occupèrent donc de réunir des conciles, d'exiler des évêques, de vouloir imposer l'orthodoxie de leur temps. Ce n'était pas là du Césaropapisme, ni même généralement des abus comme veulent le faire croire certaines sources ecclésiastiques, mais l'action normale de dirigeants tentant de faire cesser d'infinies querelles causées par des clercs ou des moines qui perturbaient constamment la vie de l'Empire, et ce faisant, en déplaisant à Dieu, le mettaient en péril ainsi que l'empereur. Cela fut vrai des empereurs romains d'Occident⁵⁸

55. Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* IV, 8-13.

56. Id., *Histoire ecclésiastique* X, 6 (lettre à Caecilianus, évêque de Carthage, à propos de dons en argent) et 7 (lettre à Anulinus, proconsul d'Afrique, à propos de l'exemption des *munera* civiques pour les clercs catholiques).

57. Ce dernier fut ensuite suivi par Constance II (formule de Sirmium de 358-359), puis par Basileusque (*Encyclique* de 476), Zénon (*Hénotique* de 482), Justinien (les décisions du concile de Constantinople II en 553), d'Héraclius (*Ekthésis* de 638) et Constant II (*Typos* de 648).

58. Parmi ceux qui prirent ce rôle très au sérieux, on peut signaler l'empereur Honorius en 411, lorsqu'il décida de réunir la conférence de Carthage pour en finir avec le donatisme. Sa lettre de convoca-

et d'Orient⁵⁹ ainsi que des rois ultérieurs, comme le vandale Hunéric contre les catholiques en 484, ou les rois wisigoths devenus catholiques contre les Juifs. Comme le christianisme pouvait justifier une contestation possible d'un prince au nom de Dieu, un prince chrétien était toujours susceptible de paraître comme un prince orthodoxe pour les uns et pour un persécuteur pour les autres, jugés schismatiques ou « hérétiques » (donatistes, ariens en 325, nicéens sous Constance II, eunoméens après 381).

Enfin, la troisième façon de comprendre ce qu'était un « prince chrétien » est de s'intéresser au prince en tant que personne. Ce dernier devait veiller à son salut, selon des moyens fort variables du III^e au VI^e siècle. Car le prince chrétien ne devait pas seulement être croyant et pieux, même si cela fut la principale définition de Théodose II, mais manifester ces qualités aux yeux de tous.

Ceci dépendait d'abord de l'époque : dans un état païen, l'empereur Philippe l'Arabe, supposé chrétien, assurait son salut en allant à l'église. Dans un état religieusement neutralisé, Constantin le faisait en refusant le contact avec les démons dans la sphère du pouvoir impérial et en appelant à la conversion sans l'imposer à ses sujets. Dans un état religieusement chrétien, Théodose I^{er} montra son humilité de pécheur excommunié⁶⁰ en se repentant après le massacre de Thessalonique, moyen nouveau d'éviter l'accusation de tyrannie, et en interdisant les cultes païens. Dans une société qu'il voulait transformer en chrétienté, Justinien imposa la conversion et se mêla du dogme.

À côté des manifestations d'humilité, qui étaient le plus souvent institutionnalisées, comme le fait de déposer sa couronne en entrant dans une église, et du respect envers les clercs et certains moines, déjà attestés chez Constantin, le moyen privilégié des princes chrétiens, comme des autres chrétiens, d'assurer son salut était la charité, la fondation des églises ou des monastères ou la générosité envers les établissements qui existaient déjà, et, parfois, le souci des pauvres. De leur côté, les clercs insistèrent sur le prince repentant, oint et pécheur, qui suivait le modèle davidique, illustré par les exemples de Constantin dans les *Actes de Sylvestre* (avec un Constantin persécuteur, touché par la lèpre et baptisé par Sylvestre) et le modèle de Théodose I^{er} (avec un empereur pécheur car protecteur des juifs, massacreur de Thessalonique, et trop amoureux de Galla⁶¹).

tion adressée à Marcellinus (dans *Actes de la Conférence de Carthage I*, 4, éd. et trad. S. LANCEL, Paris 1972 (Sources chrétiennes, 195), p. 563-569) mentionne dans son introduction : *inter imperii nostris maxima curas, catholicae legis reuerentia aut prima semper aut sola est*. « Au milieu des très grands soucis de notre pouvoir, le respect de la loi catholique est toujours le premier, sinon le seul ».

59. Certains, fort subtils, furent hostiles aux païens afin de passer pour de bons empereurs chrétiens et justifier ainsi d'imposer leur point de vue dans l'Église, comme Constance II et Justinien.

60. Le pouvoir d'excommunication de l'évêque envers un dirigeant était ponctuel (on n'en connaît que quelques exemples au fil des siècles) et ne devint important qu'avec la réforme grégorienne.

61. DAGRON, *Empereur et prêtre* (cité n. 20), p. 132-134.

CONCLUSION

L'Antiquité tardive se définissait par rapport à deux traditions. La première regroupait les héritages impériaux : les réalités politiques et administratives du pouvoir romain, l'idéologie impériale⁶² et l'existence d'une société dominée par les modèles aristocratiques, dont la culture classique. Ceci explique en particulier la coexistence religieuse officielle avec les païens jusqu'à Justinien et avec les Juifs jusqu'à Héraclius. La seconde était formée des modèles bibliques qui servaient de cadre herméneutique pour définir ce qu'était la norme chrétienne, dogmatique et sociétale. Celle-ci était variable d'une génération à l'autre selon les modèles utilisés et les rapports de force, mais elle se développa selon un processus cumulatif qui amena peu à peu à transformer le monde antique en chrétienté. Dans ce contexte, la question essentielle pour un dirigeant chrétien était : comment manifester que l'on était un prince chrétien et donc un dirigeant légitime ? Par quelles actions politiques, législatives, militaires, religieuses, quelles paroles, quelles images, quelles cérémonies, quelles générosités allait-on affirmer que l'on était bien un prince chrétien, c'est-à-dire un bon ou un vrai prince chrétien ? Et comment celles-ci seraient-elles reçues par les populations mais aussi par les opposants politiques ou les dissidents religieux qui avaient intérêt à montrer que le dirigeant était un mauvais prince chrétien ?

Dans l'Antiquité tardive, le pouvoir était absolu et réputé divin, mais celui qui l'exerçait pouvait être jugé illégitime ou pécheur. Cela ne concernait pas que le prince chrétien, car l'exercice du pouvoir dans son domaine spirituel par un évêque pouvait ne pas être estimé chrétien par un moine comme Salvien. En fait, il existait divers discours chrétiens dans l'Antiquité tardive ; celui des empereurs, des laïcs (les histoires ecclésiastiques de Socrate, Sozomène, Philostorge et Évagre), des clercs (le discours des évêques est le plus souvent dominant dans nos sources) et des moines. Ceci explique que selon les points de vue des auteurs, les différences théologiques, de genres littéraires et de périodes, un même prince chrétien ait pu être adulé ou honni. Procope présente des images fort différentes de Justinien dans ses *Guerres* et dans son *Histoire secrète*. Chez Grégoire de Tours, les souverains chrétiens sont peu exemplaires, sauf exception, mais dans les chroniques latines du V^e siècle, on ne trouve en revanche presque rien sur le christianisme des empereurs. Cependant, au-delà des discours sur le prince chrétien, ce dernier agissait d'abord et le plus souvent comme prince, car le royaume de Dieu n'était pas de ce monde.

62. F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine political philosophy: origins and background*, Washington 1966, a bien montré, p. 506-513 et 614-622, comment les chrétiens ont repris le thème de la grandeur de l'empire romain et celui des conceptions royales d'origine hellénistique au profit de l'empereur chrétien.

On analyse souvent le discours chrétien comme étant une idéologie différente de celle du paganisme. Il vaudrait mieux insister sur le fait que le discours chrétien fut en réalité une rhétorique supérieure, à cause de la nouvelle dialectique entre vie terrestre et vie future. La démonstration en fut faite par Augustin qui analysa ce qu'était le bonheur des empereurs chrétiens du point de vue du christianisme, à partir de leurs succès ou de leurs échecs terrestres⁶³. Constantin était l'exemple du prince chrétien dont la réussite montra que la félicité terrestre ne dépendait point des démons mais de Dieu. Le bref règne de Jovien et l'assassinat de Gratien manifestaient en revanche qu'un vrai chrétien ne devait pas attendre de récompense terrestre. Enfin, Théodose, associant la piété et l'humilité, était le modèle de l'empereur chrétien recevant à la fois la victoire terrestre et la félicité céleste. Un bon ou un mauvais empereur chrétien pouvaient connaître le succès ou l'échec lors de leur vie terrestre sans que cela ait une incidence sur leur statut dans la vie future. La création d'une telle topique rhétorique à partir d'une combinatoire fondée sur les aspects terrestres et les réalités célestes intégrait bien mieux que le paganisme la théologie de la défaite ou de l'échec. Le discours chrétien étant structuré selon deux aspects, dont un difficilement vérifiable, permettait de s'adapter à toutes les situations politiques. C'était un avantage pour les clercs qui avaient ainsi toujours leur mot à dire ; c'en était également un pour les princes qui disposaient d'un nouvel outil pour justifier leurs actions ou s'en repentir pour éviter d'être considérés comme un tyran, tout en restant légitimes. Ainsi, le nouveau discours ecclésiastique sur le prince chrétien modifia profondément la représentation des fonctions et des actes du souverain, sans transformer radicalement leur existence. Pour l'exercice du pouvoir, la rhétorique justificative des actions était plus importante que la pensée religieuse qui la fondait. Mais celle du christianisme était plus complète en distinguant les domaines de la vie présente et de la vie future et en remplaçant les fautes rituelles par les péchés spirituels, ce qui renforçait la part d'interprétation. C'est pourquoi le prince chrétien fut une figure qui a pu traverser les siècles durant plus d'un millénaire.

Hervé Inglebert (Université Paris Nanterre)
UMR 7041 Archéologies et Sciences de l'Antiquité

63. Augustin, *Cité de Dieu* V, 24-26, avec les exemples de Constantin, Gratien, Constance II et Théodose I^{er}.

ABSTRACTS

Hervé INGLEBERT

Introduction

In Late Antiquity, in the Roman Empire and in the Romano-German kingdoms, a Christian Prince had to define his function towards clerics, monks, laity, “heretics”, Jews and pagans. At a time when only Christ was king and priest, the Prince could be neither a holy man nor the head of the Church. His goal could be spiritual salvation, but his duty was temporal. This included relation with the Church. The Prince had to use Christian rhetoric and perform unorthodox acts to prove that he was a good and a honourable Christian Prince, even if he was no better than a pagan ruler in the political and moral fields. Christian Princes of Late Antiquity could be criticized by some based on their Christian devotion. However, their power came from God, and the new religion gave them new opportunities, like repentance and charity, to enforce power. As such, Christianity was used as a more complex, useful and efficient tool for monarchic legitimacy.

Simon CORCORAN

Less of the Same? Continuity and Change in the Official Epigraphy of the Late Empire

This essay illustrates changes in official epigraphy in the later Roman Empire, principally through the prism of the physical remains of public pronouncements, which remained prominent in the urban landscape until the epigraphic collapse of the seventh century. While the emperor and his officials appear more proactive, this does not entirely replace the impetus of petitioners, although the civic prominence of the Principate comes to be supplanted by ecclesiastical participation. Imperial titulature remains conservative for a long time, but there are subtle shifts from Constantine onwards, even if Christianization only becomes fully explicit in the sixth century. Finally, Greek comes to dominate, with only vestigial Latin.

Cécile MORRISSON

The Christian Emperor in Words and Images (Fourth Century — Early Seventh Century)

This paper focuses on the numismatic evidence for an analysis of the formal iconographic and epigraphic imperial message. The official and precisely datable nature of coinage renders it particularly reliable and significant. Although it cannot be determined with certainty in which cases the ruler himself was responsible for the symbols and legends chosen, and when the decision fell on officials like the *comes sacrarum largitionum* and the *procuratores monetae*. The introduction of Christian imagery, symbols and inscriptions was a slow and gradual process with three distinguishable phases. During the fourth century, from Constantine's vision in 312 to the death of Theodosius I, the respect for former traditions prevailed and Christian symbols played an intermittent and limited role. The growing assertion of the *labarum* in the late fourth century gave way to that of the Victorious Cross under the Theodosian dynasty. The evolution was sealed at the end of this second phase, in the sixth and early seventh century, when Tiberius II and Heraclius chose the Cross as the unique motif of the reverse of the solidus and the silver hexagram respectively, the latter invoking Divine help in favour of the Romans. The third and last phase laid the foundation of the Mid- and Late Byzantine typology with the introduction of Christ image by Justinian II. He presented himself *Servus Christi* while the iconoclast emperor Leo III signed his new silver coins as *ek theou* ("by God") and revived the Constantinian motto ("Jesus Christ conquers") around a prominent Cross-calvary taken from the traditional reverse type of the solidus.

Avshalom LANIADO

Emperors, Prostitutes and Pimps: Roman law and Christian moral values in Byzantium

This article deals with the attitude of the imperial power in Byzantium to female prostitution as well as to procurement. Few emperors issued laws on these matters, and while there is no reason to question the impact of Christian moral values on their language and rulings, there is hardly any clear evidence that these lawgivers — apart from Andronikos II Palaiologos — acted under the direct influence of bishops or church councils. Moreover, there are good reasons to believe that at least some laws were aimed, primarily, at curtailing the visibility of prostitution in Constantinople. This conclusion is corroborated by the evidence offered by some literary texts for various measures pertaining to prostitution taken by some emperors, mainly in the capital. If we are to believe the authors of some literary texts, several emperors had prostitutes and pimps amongst their followers, while others did not refrain from intercourse with prostitutes. However, this kind of evidence is largely unreliable.

Sébastien MORLET

*Concerning the Theologian Prince:
Constantine, Eusebius, and the speech To the assembly of the saints*

The speech *To the assembly of the saints* is quoted by Eusebius in his *Vita Constantini* in order to sustain a passage in which he describes the theological activities of the emperor (IV, 29-34). However this general description seems to be based on the unique nature of the speech, and the latter is obviously influenced by Eusebius's own ideas and style. There is no reason to doubt the attribution of the text to Constantine, but the bishop of Caesarea was involved in its composition — he inspired it, he reworked it, or/and he had it translated from Latin, if indeed it was first written in Latin, which remains uncertain. These conclusions seriously damage the credibility of the description of the theological activities of Constantine in the *Vita*. The theologian prince was primarily Eusebius's political ideal. In what respect Constantine embodied this ideal is impossible to know, and cannot be sustain by the *Vita* or the speech.

Bruno BLECKMANN

The Image of Constantius II in the Church History of Philostorgios

Philostorgios offered a picture of the “good emperor” Constantius II, following patterns of the homoean historiography and adding some details and characteristics from the Theodosian epoch. Constantius was seen as a holy man, and an ideal and “orthodox” (i.e. “heteroousian”) regent, equal to his father Constantine. Due to the victory of the Nicene creed, the opposing image of Constantius, that of a heretic, that is to say Arian, emperor, was much more successful. On the other hand, the father of Constantius, Constantine, succeeded in escaping from this condemnation, though he was equally idealized by the Homoeans and the Heteroousians. Although Hieronymus still had the image of Arian Constantine, he eventually became a saint of the Orthodox Church.

Lionel MARY

A Delicate Matter: The Christianity of the emperors in Ammianus Marcellinus' Res gestae

Ammianus Marcellinus was undoubtedly involved in the 4th century dispute on the religion of the Roman emperor, although he did not openly take sides. Christians argued that a perfect prince must be a perfect Christian, in order for the Almighty God to defend the Empire. At the same time, pagans blamed the desertion of ancient gods, who once

strengthened Rome. When we consider Ammianus' accounts and judgments of the emperors' deeds in his *Res gestae*, we see that he has a subtler point of view. For him, emperor may be a good prince, no matter whether he is a Christian or a Pagan. Most importantly, the emperor must carefully keep to his own religion, without falling to superstition, and secure religious freedom for his subjects. It seems that Ammianus, like other Pagans of that time, believed that several religions might lead to invisible protecting powers. Nevertheless, the prince must follow the moral imperial pattern given in his time by Marcus Aurelius, as did Julian in his century. Ammianus slightly alters this pattern, so that it does not hurt a Christian prince. However it remains clearly founded on the old Greek and Roman philosophical tradition that is at its core.

Bruno DUMÉZIL

Christianitas vestra: Powers and duties of the Frankish king according to epistolography

Whereas 19th-century historiography insisted on the pagan or military elements of the barbarian leadership, letter collections of the Merovingian era provide an important amount of texts emphasising the Christian role of the Frankish king. From the second third of the 6th century, bringing salvation to subjects is defined as the main purpose of kingship. Religious motives are also exposed as explanations for diplomatic options, such as alliances, wars or peace. Such motives were sometime put forward to justify political choices, even if they were opposed by bishops. This rhetoric of the Christian king seems to have been understood by the neighbouring powers, notably by the papacy and the Byzantine Empire, which used it to communicate with the Merovingians. Elements of a personal piety remained scarce and Christian rhetoric predominantly constituted a political discourse.

Jean-Pierre CAILLET

*The Prince's Image (Fourth to Sixth century):
Between Augustan tradition and manifestation of the divine favour*

This paper considers the attestations of imperial imagery between the fourth and the sixth century in monumental depictions and, the so-called, minor arts (excluding numismatic, for which readers are directed to Cécile Morrisson's contribution in this same volume). The paper takes in account what the items themselves show: attributes, references to previous models and eventually their significant modifications. However, it pays equal attention to what can be induced by the commissioner(s)'s personality and exact position, as well as by the destination of the monument or item. From this survey, it appears that until the establishment of Christianity as State religion, the continuity of traditional,

i.e. pagan, patterns is firmly evident. Only Constantine's representation at St. Peter's, may have been manifested (hypothetically) the emperor's adhesion to the new faith by his vicinity with Christ himself and the dedicatory saint. Circa the year 400, a sensitive inflexion occurs, with the introduction of Christian features. Although, this is still being operated with relative discretion. Then, during the period from 4th to 6th centuries, the Christian connotation becomes stronger, even in the civil context (with the possible exception of the *Regiole* of Ravenna under Theodoric). Nevertheless, this occurred without abandoning the reference to the *triumphans imperator* model. Simultaneously, the imperial image — as a dedicant, in this case — is frequently introduced in the iconographic displays in churches closely related to the sovereign's residence. This also occurred in more distant locations, perhaps for political purposes of the emperor or as means of reinforcement of clerical authority in local context. Finally, the liturgical reemployment of the "Barberini Ivory" (Paris, Louvre) in Merovingian Gaul suggests that, from this moment onwards and for the western countries at least, there was no more incongruity in displaying the emperor's conquering image in ecclesiastical context: thus announcing, seemingly, the transition toward the Medieval period.

Maria Cristina CARILE

Iconicity and Power in Late Antiquity and Byzantium: The Christian emperor in his space

While previous studies investigated the representational and ceremonial character of imperial architecture and cities, this paper explores the meaning of the space where the emperor manifested himself, in Late Antiquity and Byzantium. Here the issue is addressed thorough the prism of the emperor's ceremonial attire: depending on the costume chosen for and occasion and the meaning of the location of the event, the ceremony could change or have different interpretations. That space was not merely a background for the emperor's public appearances, but had strong conceptual implications that allowed it to be represented in artworks. As the image of the emperor, in person or as a portrait, had a strong iconic power, so had the space that hosted his image, regardless of the fact that, whether, it was a real or representative architecture, an existing or symbolic place.

Vincent PUECH

The Christianization of Imperial Ceremonial in Late Antiquity

Since imperial ceremony was deeply rooted in pagan Roman tradition, Christianity in Late Antiquity exerted little influence over it. This paper deals with rituals that can be properly regarded as imperial, and excludes religious festivals, in the eastern empire,

especially Constantinople. Although imperial accessions included Christian acclamations, emperors visited churches and were crowned by patriarchs, victories were celebrated by prayers in Christian sanctuaries and funerals in the church of the Holy Apostles were accompanied by Christian hymns, the Christian element of these rituals was less prominent than may have been previously thought. The lingering pervasiveness of paganism was such that it may be better to talk of the Christianization of the pagan ceremonies, than the introduction of Christian ceremonies.

Céline MARTIN

An Episcopus King: The Visigothic king's ministry

The paper aims to bring out the common roots to the royal and episcopal functions in the Visigothic kingdom of Toledo, without neglecting the differences between them. Kings and bishops shared some status markers, such as some of their titles and the anointing (which remained mystical, only, until the end of the 7th century). Both, kings and bishops, exerted power: over souls (the bishop), secular and ecclesiastic affairs (the king). The king was tasked with the protection of his people through war and religious guidance, which entailed converting his subjects, sometimes by force, convening councils of bishops and influencing their agendas. The king himself could be the subject of an assessment, by the very same bishops he ruled over. Although in the Visigothic kingdom bishops and kings were to meet almost similar requirements to be elected, in the end the latter were likely to be presented by the former as *tyranni*, namely anti-kings. The similarity between king and bishop contained limitations, and the difference between the two was to increase in the following centuries.

Sylvain DESTEPHEN

The Christian Prince's Pilgrimages

In the Eastern half of the late Roman Empire, rulers never stopped travelling in the fourth century. They acted in such a way to reinforce and defend the frontiers threatened by barbaric invasions. For these reasons, the religious dimension of imperial journeys was episodic and piety of rulers on the move limited to a few, incidental acts of devotion performed in some places of worship met along their path. Situation began to change slowly in the late fourth and early fifth centuries, when emperors decided to focus their moves and religious activities on Constantinople and the neighbouring provinces. Thus they experienced a new form of religious journey by making short-distance visits to churches located in the capital or its vicinity. From the second half of the fifth century onwards,

after the rule of Theodosius II, who cultivated an official life of devotion and paid public tribute to several shrines during the travels he made in south-eastern Thrace and western Asia Minor, emperors did not leave Constantinople and its surrounding area anymore. Their spiritually motivated journeys became quite exceptional and again limited in time and space.

Neil MCLYNN

Imperial Piety in Action: the Theodosians in Church

This paper discusses the participation of the three Theodosian emperors, Theodosius I, Arcadius and Theodosius II, in the cathedral liturgy at Constantinople and in other forms of Christian devotion in the city. It is argued that there was a significant change in the style of imperial churchgoing during these three generations, that a remarkable number of innovations can be credited to Theodosius II, and that the most important of these should be dated to the time when he was emerging into adulthood. Another key argument is that the evolution of the 'Christian Prince' in the eastern capital was not a straightforward, linear development; emphasis is placed instead upon a number of contingencies (starting with the unprecedented vacuum created by Theodosius I's eviction of the incumbent bishop in 380), and upon competitive reactions to initiatives taken by the rival imperial court of the west. The emergence during this period of a Christian palatine elite, firmly rooted in Constantinople, is also identified as a key structural development.

Valérie FAUVINET-RANSON

How Does the Prince Proclaim Himself a Christian in Ostrogothic Italy?

Theoderic and his successors faced a double challenge. Firstly, to be recognised as a prince by the Roman population when, having been sent by the emperor of the East, he imposed himself by force as a barbarian king, competitor of another barbarian king, Odoacer. Secondly, although he was Arian like most of the Goths who accompanied him, to win over a Catholic majority who might fear persecution such as that meted out by the neighbouring Vandals. This article examines the various means he used to portray himself as a unifying Christian prince — marriage, redemption of prisoners, arbitration during the Laurentian schism — and attempts to define the characteristics of his religious policy — prudence, neutrality, graciousness and tolerance. The article also addresses the mishaps because of which, in a changed context, he acquired the image of a persecuting king, an image perpetuated by later legends. The town planning deployed in Ravenna is better known and has been deliberately omitted.

Alban GAUTIER

*The Dynastic Monastery of Whitby:
Kings and abbesses in seventh-century Northumbria*

The seventh-century abbey of *Streoneshealh* (modern Whitby, North Yorkshire) provides a fascinating case for the study of the emergence of Christian kingship in Northern Britain. The kings of Northumbria, whose power encompassed several earlier polities including the kingdom of Deira, where Whitby was situated, maintained very close relationship with that religious institution, which can be described by all means as a dynastic monastery. The abbey was under the authority of royal women, all of them close kinswomen of successive Northumbrian monarchs. Their influence was also transmitted all over England due to the abbey school, where several bishops were trained. Kings also used the place as a favourite setting for staging political and religious events. Moreover, *Streoneshealh* was the setting for the construction of an ambitious memory of the dynasty's past. Indeed the tomb of Edwin, one of the dynasty's saintly ancestors, beside whose revered bones several kings of the Northumbrians were buried, lay in the abbey church.

Charles NICOLAS

The Christian Emperor at War during the Fourth Century: pray more, fight less?

According to François Heim's *Théologie de la victoire*, praying became more important than fighting for the emperors of the fourth century. One should consider the discrepancy between the point of view of Christian writers and what could have been the reality of warfare or of personal piety. For example, the tent of Constantine was transformed into a "campaign oratory" by the choice of Eusebius of Caesarea, who intended to draw Biblical parallels; this striking image influenced generations of ecclesiastical historians. Other episodes are at best uncertain, as the retreat of Constantius II in a church during the battle of Mursa (351), known only from Sulpicius Severus. Even the behaviour of Theodosius at the battle of the Frigidus (394) remains mostly unknown: close to the event, Ambrosius' discourse appears biased and changing. Until the end of the fourth century, the thaumaturgical powers of the Christian emperor were never obvious. The testimony of Eusebius of Caesarea, if not completely isolated, suffers from many discordant voices.

Sylvain JANNIARD

Christian Emperors and the Use of the Army to Repress Religious Deviancy (4th to 6th centuries)

From the fourth century on, the ideal of the unity of the Church necessitated the intervention of the emperors in order to resolve religious dissensions. However, the use of the army for this purpose, although recurrent, received little conceptual justification. Above all, the Roman State used the troops to restore the imperial majesty, to maintain order and to enforce sovereign civil and conciliar decisions. This use was mainly reserved for large religious centers and most often under the sole military authority. The religious sensitivity of troops involved did not matter: the army, as a normative institution, obtained the obedience of its men. It was deployed only as a last resort, to reaffirm the authority of the State dramatically, but was used with great caution by the emperors

Maxime EMION

The Christian Emperor and his Bodyguard

Bodyguards were a standard element of Late Antique imperial representation. In official iconography, some of them were depicted with a large christogram-adorned shield. These images, reflecting a Christian imperial ideology of victory built on the memory of Constantine's triumph at the Milvian Bridge, were the most visible aspect of a wide array of practices and representations linking the Christian Prince and his bodyguard. Eusebius of Caesarea gives an important role to the imperial guards in his narrative of Constantine's conversion and religious reforms: they joined the emperor in his prayers, and were given the privilege to carry and protect the new Christian standard, the *labarum*. In the later decades of the 4th century, legends surrounding the so-called persecution of Julian present the imperial guard as a bastion of Christianity. Indeed, guards helped to enforce imperial religious decisions, and took part in the Christianised ceremonies surrounding the emperor. The parallel drawn between earthly hierarchy and celestial hierarchy thus gave symbolic meaning to the service in the guard. In late 5th and 6th century Constantinople, the role of these soldiers in the designation of a new ruler emphasised their importance in the making of the Christian Prince.

Rita LIZZI TESTA

Constantine, the Synagogues and the Temples

This paper studies the evolution of the synagogues and temples during the Constantine age. As Levine showed, right from the end of the third century and until the early decades of the fifth century, the Jews founded new synagogues, restored and monumentalised their existing buildings, probably under the influence and in competition with the first grand Christian basilicas. Despite the *ars destruendi* that Eusebius attributed to Constantine, there was not hesitation in allowing the construction of new temples, especially if they were dedicated to the worship of his divine *domus* in Rome, in Constantinople, and in the provinces, probably anywhere a new city was named after the emperor himself of his family. Constantine left all existing temples without any fiscal intervention that would affect their functioning. The development of synagogues and temples, neglected by the Christian narrative, obviously interested in magnifying the commitment of Constantine in the construction of churches, refutes the widespread but false idea of a militant anti-Jewish and anti-pagan Christianity of this emperor.

Umberto ROBERTO

*The Last Pagans and the Decline of the Roman Western Empire:
Political commitment and cultural influence at the court of Valentinian III and Anthemius*

Despite the scarcity of sources on western paganism during the 5th century, some aspects of the political and cultural commitment of pagans deserve further investigation. In particular, Valentinian III (425-455) and Anthemius allowed pagans to be present at their court. They could even play important roles in military and civil hierarchy, as the career of Litorius, Marcellinus and Messius Phoebus Severus, consul in 470, show. The purpose of this contribution is to consider the relationships between emperors and pagan groups, which are still characterized by tolerance, political collaboration, shared commitment for the recovery of the declining western empire.

Federico MONTINARO

The Byzantine Imperial Titulature in the 6th-7th Centuries: The Emperor-Euergetes

In the 6th and 7th centuries, the epithet *euergetes*, once reserved for the foreign benefactors of the Greek cities, became an integral part of the official titulature of the Byzantine emperors, as documented by legal protocols and the dating formulas of dozens of papyri.

The experiment was unprecedented for the Roman and Byzantine chancery and is unrepeated in the whole history of diplomatics. However, surprisingly, it has also been neglected in the abundant literature on the Byzantine imperial ideology. The present contribution tries to isolate the historical context for the adoption of the title under Justin II, linking it to major changes in government style and the organization of State finances. The title *euergetes* was certainly abandoned under Heraclius' successors following the Arab conquests, but the apparently contradictory indications in the last preserved titulatures of the time make it difficult to date the countermeasure with precision.

Konrad VÖSSING

The Euergetism of the Vandal Kings: Reality or chimera?

Did the Vandal kings of Africa continue the Roman tradition of euergetism? In other words, did they, like Roman aristocrats and emperors before them, act as benefactors to the community, or at least present themselves as doing so? Scholarship tends to incline to the idea, and there is some (although little in reality) literary evidence to support this. However, this article will demonstrate that a precise analysis of the poems in question challenges this interpretation, and look more closely at the informative value of panegyric poetry. We must always scrutinise literary praise to see how much of it was intended to benefit the recipient, and how much the author. Particular caution needs to be exercised when there are no additional sources to illuminate a ruler's self-image. Finally, we must bear in mind two further characteristics of ancient eulogy: it required an audience, but not necessarily active promotion on the part of its subject. There was a rich fund of literary traditions for authors to draw on in order to showcase their own talents -- and not necessarily to create a realistic portrait of their relationship with the eulogee.

Brigitte BOISSAVIT-CAMUS

Kings Builders of Churches: Royal foundations in Gaul from 5th to 7th century

In Gaul, unlike many bishops, saints or pious people, few Merovingian Kings are named as Christian church builders. Historian has difficulties in interpreting texts and, perhaps, even more difficulties in connecting archaeological or artistic remains to royal investment. Analysing some cases, this article tries to consider the reality of the Royal building politic of Merovingian Sovereigns and to think what visibility it induces. The diversity of actions and situations leads us to regard the religious, political and funerary strategies, considering the personal motivations of the King, and to question the division of roles between sovereigns, members of their family, members of the Clergy or other local actors.

Marie-Laure DERAT

Thrones and Sanctuaries: Victories, grants and religions in Aksum (fourth to seventh centuries)

After being converted to Christianity, did Ethiopian kings manifest their new faith by a particular form of evergetism? Did they, in fact, only transfer to Christian sanctuaries what was previously attributed to pagan sanctuaries? In the Aksumite inscriptions, the kings of Ethiopia, pagans then Christians, give goods to the gods in commemoration of their military victories. In addition to the booty, consecrations of stelae, thrones and, then, Christian sanctuaries are regularly mentioned. In this paper, we will try to clarify the possible evolutions in these consecrations, starting with the thrones and stelae, and ending with the churches founded by the Aksumite kings until the seventh century. The consecration of thrones shows the maintenance of royal evergetism throughout the period but thrones may be less symbolic of religious adherence than of a secular royal ritual. On the other hand, the construction of churches by the Aksumite rulers, and land donations to these institutions, seem to occur at a later period, from the sixth century onward. First in the Himyarite kingdom, and then in the Ethiopian kingdom from the seventh century.

Michel SOT and Bruno DUMÉZIL

Conclusions

If *princeps* and *christianus* were fairly well defined concepts before Constantine, the *christianus princeps* appeared as an almost total novelty of the fourth century. As imperial propaganda preferred traditional, and even archaic, elements to demonstrate the continuity of Rome, this revolution is difficult to traduce in words, pictures or symbols. Before the Theodosian dynasty, the official rhetoric seems to have undergone very few changes; but the discourse on power gradually showed marks of Christianization. Pleads and demands of Christian writers interacted with the need of legitimacy of the emperor and contributed to the transformation of the official propaganda. Meanwhile, personal piety remained usually irrelevant and the literary impersonation of the good (or bad) emperor used more the figure of the former princes than the present ones. In the Roman empire, this integration of the Christian dimension of the *princeps* is not completed until the end of sixth-century Byzantium; post-roman kings often assumed the earlier stance and language of *rex christianus*.

TABLE DES MATIÈRES

Hervé INGLEBERT, Introduction	V
Abréviations	XXV

LE PRINCE EN DOCUMENTS

Simon CORCORAN, <i>Less of the Same? Continuity and Change in the Official Epigraphy of the Late Empire</i>	3
Cécile MORRISSON, <i>Perpetuus Augustus – Ek theou basileus. L’empereur chrétien en mots et en images (IV^e-début VIII^e siècle)</i>	29
Avshalom LANIADO, <i>L’empereur byzantin, la prostitution et le proxénétisme</i>	49

LE PRINCE DES LETTRES

Sébastien MORLET, <i>À propos du Prince théologien. Constantin, Eusèbe et le discours <i>À l’assemblée des saints</i></i>	101
Bruno BLECKMANN, <i>Das Bild des Constantius in der Kirchengeschichte des Philostorgios</i>	127
Lionel MARY, <i>Une question délicate : le christianisme des empereurs chez Ammien Marcellin</i>	137
Bruno DUMEZIL, <i>Christianitas uestra. Pouvoirs et devoirs du roi franc au regard de la documentation épistolaire</i>	151

LE PRINCE EN MAJESTÉ

Jean-Pierre CAILLET, <i>L’image du Prince du IV^e au VI^e siècle : entre la tradition de l’Auguste et la manifestation de la faveur divine</i>	173
Maria Cristina CARILE, <i>Iconicità e potere nella tarda antichità : il principe cristiano nel suo spazio</i>	197
Vincent PUECH, <i>La christianisation du cérémonial impérial dans l’Antiquité tardive</i>	227
Céline MARTIN, <i>Un prince évêque. Le ministère royal visigothique</i>	247

LE PRINCE TRÈS-CHRÉTIEN

Sylvain DESTEPHEN, Le Prince chrétien en pèlerinage	269
Neil MCLYNN, Imperial Piety in Action: the Theodosians in Church	315
Valérie FAUVINET-RANSON, Comment le Prince se proclame-t-il chrétien dans l'Italie ostrogothique ?	341
Alban GAUTIER, Whitby, monastère dynastique. Rois et abbesses dans la Northumbrie du VII ^e siècle	357

LE PRINCE DE GUERRE

Charles NICOLAS, Le Prince chrétien en guerre au IV ^e siècle : combattre plus que prier ?	381
Sylvain JANNIARD, Les empereurs chrétiens et l'usage de l'armée pour réprimer les déviances religieuses aux IV ^e et V ^e siècles	399
Maxime EMION, L'empereur chrétien et ses gardes du corps	415

LE PRINCE BIENFAISANT

Rita LIZZI TESTA, Costantino, le sinagoge e i templi	437
Umberto ROBERTO, Gli «ultimi pagani» e la crisi dell'impero d'Occidente: impegno politico e influenza culturale alla corte di Valentiniano III e Antemio	463
Federico MONTINARO, La titulature impériale byzantine aux VI ^e -VII ^e siècles : l'empereur « évergète »	489
Konrad VOESSING, L'évergétisme des rois vandales : réalité ou chimère ?	499
Brigitte BOISSAVIT-CAMUS, Des rois bâtisseurs d'église : l'investissement royal en Gaule du V ^e au VII ^e siècle	517
Marie-Laure DERAT, Trônes et sanctuaires : victoires militaires, donations royales et christianisme dans le royaume d'Aksoum (IV ^e -VII ^e siècle)	545
Michel SOT et Bruno DUMÉZIL, Conclusion	545
Abstracts	579
Index des noms de personnes, de peuples et de lieux	591