

Le tournant constantinien et l'impérialisation de l'Église

Partie IV — Double mouvement : re-sacralisation et hellénisation

Introduction : quand la pierre appelle le pouvoir

Le chapitre précédent décrivait le passage de la **maison-église** à la **basilique** : comment la communauté chrétienne, longtemps réunie dans l'espace domestique d'une *domus* aménagée, autour d'une table et d'une assemblée fraternelle, en vint à se rassembler dans des édifices vastes, axés, hiérarchisés, empruntés au vocabulaire architectural de l'administration romaine. Cette mutation de l'espace n'était pas neutre : elle inscrivait déjà dans la pierre une transformation des rapports entre les fidèles, entre le clergé et le peuple, entre le sacré et le profane. Mais une question restait suspendue : qui paie ces basiliques, qui en autorise la construction, qui en fixe l'orientation symbolique ? La réponse a un nom, et c'est celui d'un empereur.

Le présent chapitre examine donc le versant politique et institutionnel de ce que l'historiographie du XXe siècle a nommé, parfois trop commodément, la « **mutation constantinienne** » ou le « **tournant constantinien** ». Entre l'édit de Milan en 313 et l'édit de Thessalonique en 380, le christianisme passe du statut de culte longtemps suspect, intermittentment persécuté, à celui de religion officielle, puis exclusive, de l'Empire romain. En moins de trois générations, l'Église acquiert des biens, des privilèges fiscaux, une présence dans l'appareil législatif, un protocole cérémoniel emprunté à la cour, et surtout une nouvelle manière de se penser elle-même dans le miroir de l'imperium.

La question qui guide ce chapitre est celle qui irrigue l'ensemble du projet Fontes : dans cette alliance entre l'Église et l'Empire, qu'est-ce qui prolonge fidèlement le message de Jésus de Nazareth, et qu'est-ce qui s'en éloigne ? Faut-il lire le siècle de Constantin comme la « chute » d'une Église primitive pure et persécutée dans la mondanité du pouvoir, ou comme une inculturation créatrice, légitime, à travers laquelle l'Évangile a pénétré les structures du monde antique ? Aucune de ces deux lectures, prise isolément, ne rend justice à la complexité du processus. C'est en tenant ensemble la créativité ecclésiale et la dette croissante envers les logiques impériales que l'on peut espérer discerner ce qui, dans l'Église catholique d'aujourd'hui, demeure tributaire d'un héritage constantinien dont la légitimité évangélique mérite d'être réinterrogée.

I. Démythifier le « tournant » : continuités et ruptures

La présentation scolaire de la période enferme volontiers ces décennies entre deux dates-bornes : 313, l'édit de Milan qui met fin aux persécutions et reconnaît la liberté de culte ; 380, l'édit de Thessalonique qui fait de la foi nicéenne la religion obligatoire de tous les sujets de l'Empire. Cette construction pédagogique a le mérite de la clarté, mais elle aplatit les continuités et concentre artificiellement sur quelques actes solennels des processus qui s'étalent en réalité sur plusieurs générations et dont les acteurs sont multiples.

D'abord, l'édit de Milan lui-même n'est pas un commencement absolu. Dès 311, le rescrit de Galère, publié à Nicomédie alors que l'empereur persécuteur agonisait, avait accordé aux chrétiens une première tolérance juridique, les autorisant à se réunir et à prier pour la santé du prince. Le texte de 313 — qui n'est d'ailleurs probablement pas un « édit » au sens technique, mais plutôt une lettre administrative diffusée par Licinius dans la partie orientale de l'Empire — généralise et consolide cette tolérance, restitue les biens confisqués et place le christianisme sur un pied d'égalité juridique avec les autres cultes. Loin d'être une conversion instantanée de l'Empire, il s'agit d'un compromis garantissant la liberté religieuse à tous, mais

qui, par la faveur personnelle de Constantin, confère de fait au christianisme une position avantageuse. Plus largement, la réflexion impériale sur l'articulation entre unité politique et pluralité culturelle n'était pas née avec Constantin : la promotion du **Sol Invictus** par Aurélien au III^e siècle, ou les ambitions réformatrices de Dioclétien, témoignaient déjà d'une quête de cohésion religieuse au service de l'État.

C'est pour qualifier l'ensemble de ces transformations que les historiens et théologiens du XX^e siècle ont forgé la notion de « mutation constantinienne ». Popularisée dans les milieux théologiques critiques des années 1970 et 1980, elle a été reprise par la sociologie de la religion pour désigner la naissance de la **chrétienté** comme système où l'appartenance religieuse coïncide largement avec l'appartenance civique. Mais la catégorie a été vigoureusement discutée. Peter Leithart, notamment, a contesté l'idée d'un *shift* massif et irréversible, préférant parler d'un « moment constantinien » ambigu et circonscrit, inséré dans une histoire beaucoup plus longue des relations entre l'Église et le pouvoir. Les travaux de Timothy D. Barnes, de H. A. Drake et de Ramsay MacMullen ont profondément renouvelé l'historiographie : ils ont montré que plusieurs phénomènes longtemps imputés à Constantin seul — la cléricatisation de la hiérarchie, la croissance du patrimoine ecclésiastique, la christianisation des élites — étaient en germe dès le II^e et le III^e siècle, ou ne s'imposèrent réellement qu'au V^e.

Pour saisir les enjeux de la période, il faut donc tenir ensemble au moins trois plans d'analyse, dont l'articulation seule rend l'intelligence du « tournant » possible. Le plan de la politique impériale : comment les différents Augustes, de Constantin à Théodose en passant par Constance II, Julien et Valens, instrumentalisent ou combattent l'Église comme facteur de cohésion ou de division ? Le plan de la vie interne des communautés : comment les évêques, les conciles, les moines et les théologiens se situent face aux privilèges nouveaux et aux conflits doctrinaux exacerbés par l'arbitrage du prince ? Et le plan culturel et liturgique : comment le christianisme majoritaire absorbe, refuse ou retravaille les symboles, les

bâtiments et les rituels du culte impérial païen ? C'est à l'intersection de ces trois dimensions que se joue l'interprétation, entre dénonciation d'une « trahison » de l'Évangile et reconnaissance d'une inculturation féconde.

II. Constantin : conversion, ambiguïté et fonction symbolique

La figure de Constantin résiste à toute lecture univoque. La tradition rapporte la vision de la croix ou du *chrisme* avant la bataille du pont Milvius en 312, accompagnée de la formule *in hoc signo vinces*, et fait de cette expérience le pivot de sa conversion. Or l'historien doit composer avec un faisceau de données qui compliquent le récit édifiant. Constantin demeure **catéchumène non baptisé** durant l'essentiel de son règne, ne recevant le baptême que sur son lit de mort, en 337, des mains d'un évêque d'obédience arienne, Eusèbe de Nicomédie. Il conserve longtemps le titre de *pontifex maximus*, charge suprême de la religion romaine traditionnelle, et son monnayage continue d'arborer des figures solaires. Sa législation mêle dispositions favorables aux chrétiens et maintien de pratiques héritées du paganisme d'État.

Cette ambivalence a nourri des interprétations opposées. Pour une certaine tradition critique, Constantin serait un politique cynique, instrumentalisant la religion montante pour souder un empire fragmenté, sans adhésion intérieure véritable. Pour l'historiographie confessionnelle plus ancienne, il serait au contraire le « treizième apôtre », instrument providentiel de la victoire du Christ. Les analyses contemporaines, notamment celles de Barnes et de Drake, invitent à dépasser cette alternative. Barnes a plaidé pour la réalité d'une conviction chrétienne de l'empereur, progressive mais sincère, perceptible dans le ton religieux de ses lettres et de ses interventions. Drake, de son côté, a souligné la dimension proprement politique d'un Constantin cherchant moins à imposer une orthodoxie qu'à construire un consensus large, une « tente » assez vaste pour abriter des sensibilités diverses au service de la *concordia* impériale.

Le statut de catéchumène prolongé, loin d'être une simple commodité — différer le baptême pour effacer d'un coup les péchés d'une vie de pouvoir était une pratique attestée à l'époque —, possède aussi une portée symbolique remarquable. Il situe l'empereur **à la lisière des deux ordres**, l'impérial et l'ecclésial, sans le faire entrer pleinement dans la communauté sacramentelle. Constantin se présente lui-même, dans une formule rapportée par Eusèbe, comme l'« évêque du dehors » (*episkopos tôn ektos*), chargé des affaires extérieures de l'Église, par contraste avec les évêques voués au gouvernement intérieur. Cette auto-désignation, dont la signification exacte reste débattue, condense l'ambiguïté de la position impériale : ni laïc ordinaire, ni clerc, mais figure liminaire investie d'une responsabilité quasi sacerdotale envers l'unité de la foi.

C'est précisément cette ambiguïté qui rend la figure de Constantin si lourde de conséquences pour l'avenir. En se posant comme garant de l'unité ecclésiale tout en demeurant extérieur à la hiérarchie sacramentelle, il inaugure un modèle de relation entre le pouvoir temporel et l'Église dont les implications se déploieront pendant un millénaire et demi, en Orient comme en Occident. La question évangélique demeure : le Jésus des évangiles, qui refuse la royauté qu'on veut lui imposer après la multiplication des pains, qui déclare que son royaume n'est pas de ce monde, qui rend à César ce qui est à César sans confondre les deux ordres, aurait-il reconnu dans cet « évêque du dehors » un prolongement de sa mission, ou un déplacement décisif de son centre de gravité ?

III. De Nicée à Thessalonique : l'Empire arbitre de la foi

Le concile de Nicée, convoqué en 325 par Constantin, marque l'entrée du pouvoir impérial dans le cœur même de l'élaboration doctrinale. Confronté à la querelle arienne, qui divisait l'épiscopat oriental sur la divinité du Fils, l'empereur réunit, achemine à ses frais et préside symboliquement une assemblée d'évêques venus de tout l'Empire. Son but premier n'est pas théologique mais politique : restaurer la *concordia* d'une Église déchirée, devenue un facteur de

trouble dans des provinces qu'il vient d'unifier. Le concile produit un **symbole de foi** affirmant que le Fils est *consubstantiel* (*homoousios*) au Père — terme philosophique étranger au lexique scripturaire, dont l'usage même illustre l'hellénisation doctrinale qui sera l'objet du chapitre suivant.

L'intervention impériale dans la définition de la foi ne se substitue pas formellement à l'autorité des évêques : ce sont eux qui débattent, votent et signent. Mais l'empereur fixe le cadre, garantit l'exécution des décisions et sanctionne les récalcitrants par l'exil. La frontière entre l'arbitrage extérieur et l'ingérence doctrinale devient poreuse. La sociologie moderne désignera cette configuration sous le nom de **césaropapisme** — un terme anachronique et contestable pour le IV^e siècle, mais qui pointe une réalité émergente : la tentation, pour le pouvoir, de faire de l'orthodoxie un instrument de gouvernement, et pour l'Église, de s'en remettre au bras séculier pour trancher ses propres conflits.

La suite du siècle illustre cruellement combien cette dépendance est à double tranchant. Constantin lui-même, peu après Nicée, se laisse gagner par le parti arien et rappelle d'exil Arius. Son fils Constance II soutient ouvertement l'arianisme et fait condamner les défenseurs de Nicée, au point que Jérôme pourra écrire que « le monde entier gémit et s'étonna de se découvrir arien ». Avec l'empereur Julien, dit l'Apostat, le pouvoir tente brièvement, entre 361 et 363, une restauration païenne et retire à l'Église ses faveurs. Sous Valens, l'arianisme retrouve le soutien impérial en Orient. L'orthodoxie nicéenne, loin d'avoir été acquise une fois pour toutes en 325, demeure pendant plus d'un demi-siècle l'enjeu de revirements impériaux successifs. Athanase d'Alexandrie, son champion infatigable, connaît cinq exils au gré des humeurs du palais.

C'est dans ce contexte que l'édit de Thessalonique, promulgué en 380 par **Théodose I^{er}** conjointement avec Gratien et Valentinien II, opère le basculement décisif. Le texte enjoint à tous les peuples de l'Empire d'embrasser la foi « que l'apôtre Pierre a transmise aux Romains », celle professée par l'évêque de Rome Damase et par Pierre d'Alexandrie : c'est-à-dire la foi

nicéenne dans la Trinité consubstantielle. Quiconque s'en écarte est qualifié d'« hérétique » (*haeretici*), frappé d'infamie et menacé du châtimeut divin comme de la vindicte impériale. Le christianisme nicéen passe ainsi du statut de religion favorisée à celui de religion d'État. Les édits ultérieurs, en particulier ceux du Code théodosien, organiseront méthodiquement la marginalisation juridique des autres formes de christianisme et, plus durement encore, des cultes traditionnels, jusqu'à faire du paganisme une *religio illicita*, sa pratique publique devenant un délit. L'Empire qui persécutait les chrétiens deux générations plus tôt persécute désormais en leur nom.

IV. Le langage du pouvoir : liturgie, basilique et cérémonial

La transformation politique s'accompagne d'une transformation du langage symbolique du christianisme, qui absorbe massivement les codes de représentation du culte impérial. Ce phénomène prolonge directement la mutation architecturale étudiée au chapitre précédent : la **basilique** n'était pas seulement un grand édifice, mais une forme empruntée à l'administration et au palais, lieu où l'on rendait la justice au nom de l'empereur. En y transférant l'assemblée eucharistique, l'Église hérite d'une grammaire spatiale de la majesté : l'axe longitudinal conduisant le regard vers l'abside, où le siège de l'évêque (*cathedra*) occupe la place du magistrat, voire du trône impérial.

Le **cérémonial liturgique** se charge alors d'emprunts somptueux au protocole de la cour. Les processions d'entrée, les cierges et l'encens portés devant le célébrant, les acclamations de l'assemblée, le baisement des objets sacrés, l'usage de tissus précieux et de couleurs réservées — autant d'éléments qui dérivent de l'étiquette impériale, des honneurs dus au prince et de la mise en scène de sa présence. Les **vêtements liturgiques** eux-mêmes naissent largement de la pétrification sacrale du costume civil de la haute aristocratie tardo-antique : la chasuble dérive

de la *paenula*, l'étole et le pallium prolongent des insignes de dignité. Le clergé, qui jusque-là se distinguait peu des fidèles, se voit progressivement revêtu d'une parure qui le rapproche du fonctionnaire et du dignitaire.

Il serait toutefois réducteur de ne voir là qu'une captation servile. Comme l'ont montré les historiens de la liturgie et de l'art paléochrétien, ces emprunts s'accompagnent d'une réinterprétation christologique et ecclésiologique constante. Le **Christ en majesté** (*Christus Pantocrator*) qui s'impose dans l'iconographie absidiale emprunte certes les attributs du *basileus* — le trône, le nimbe, le globe, le geste d'autorité —, mais il les retourne : ce n'est pas l'empereur qui sacralise le Christ, c'est le Christ qui devient le véritable empereur du cosmos, devant lequel le prince terrestre n'est qu'un serviteur. Le vocabulaire impérial est ainsi *christianisé* autant que la liturgie est *impérialisée*. Le mouvement est réversible, et c'est cette réversibilité même qui en fait l'ambiguïté.

Reste que le déplacement opéré est considérable au regard des origines. La communauté décrite dans les évangiles et les premières lettres pauliniennes se réunissait sans temple, sans clergé costumé, sans cérémonial de cour, autour d'un repas et d'une parole partagés. Le service (*diakonia*) y était présenté comme la forme même de l'autorité — « que le plus grand parmi vous se fasse le serviteur de tous ». L'apparition d'une liturgie de la majesté, où la hiérarchie ecclésiale se donne à voir dans les insignes du pouvoir, n'abolit pas cette mémoire évangélique, mais elle la recouvre d'une strate symbolique dont la légitimité doit être pesée à l'aune des sources. C'est l'un des points où le projet de réforme trouve un terrain d'examen privilégié : le faste liturgique exprime-t-il la transcendance du mystère, ou trahit-il l'esprit de service qui était au cœur de la prédication de Jésus ?

V. Richesses, privilèges et la question de la pauvreté évangélique

L'alliance avec l'Empire entraîne pour l'Église un enrichissement matériel et institutionnel sans précédent. Constantin engage dès son règne une politique de **patronage** et de donations spectaculaires : il fait édifier à ses frais les grandes basiliques de Rome — Saint-Jean-de-Latran, Saint-Pierre —, dote les Églises de domaines fonciers, de revenus et d'objets précieux. Il accorde au clergé des **privilèges fiscaux**, l'exemptant des charges municipales (*munera*) qui pesaient lourdement sur les notables. Il reconnaît aux évêques une compétence juridictionnelle, l'*episcopalis audientia*, qui fait d'eux des juges dont les sentences ont valeur civile. Il autorise les Églises à recevoir des legs, ouvrant la voie à une accumulation patrimoniale qui ne cessera de croître.

Ces mesures ont des effets en chaîne. L'épiscopat, devenu une position de pouvoir et de richesse, attire désormais les élites sociales et les ambitions ; le siège épiscopal des grandes villes, et singulièrement celui de Rome, devient un enjeu de rivalités parfois sanglantes, comme l'élection disputée de Damase en 366. L'historien païen Ammien Marcellin observe avec ironie que les évêques de Rome vivent dans un luxe princier, et le préfet Prétextat aurait dit à Damase : « Faites-moi évêque de Rome, et je me ferai chrétien sur l'heure. » La cléricisation s'accélère, le fossé entre clergé et peuple s'élargit, et la fonction épiscopale se mue en charge de pouvoir autant qu'en ministère pastoral.

Cette mondanisation ne passe pas inaperçue des contemporains, et c'est un point capital pour le projet Fontes : la critique de l'enrichissement de l'Église n'est pas une invention de la modernité, elle naît au cœur même du IV^e siècle, de l'intérieur de l'Église. Le grand mouvement du **monachisme**, qui prend son essor dans les déserts d'Égypte et de Syrie à l'époque même où l'Église s'installe dans le siècle, peut se lire en partie comme une réaction à la perte du caractère héroïque de la foi. Tant que la persécution menaçait, le martyr était la forme suprême du témoignage. La paix constantinienne ayant supprimé le martyr, l'ascèse monastique en devient le substitut : le moine est le « martyr du quotidien », celui qui choisit

volontairement la pauvreté, le retrait et le renoncement que l'Église officielle abandonne. Antoine, Pacôme et leurs disciples incarnent une fidélité à la radicalité évangélique que l'institution, désormais riche et honorée, peine à maintenir.

La tension est donc constitutive et féconde. D'un côté, l'enrichissement permet à l'Église de bâtir, d'enseigner, d'organiser la charité à grande échelle, de soulager les pauvres par des institutions stables — les premiers hôpitaux, les distributions organisées. De l'autre, il introduit au cœur de l'institution une logique de pouvoir, de prestige et d'accumulation qui contredit frontalement l'idéal évangélique de pauvreté, le « heureux les pauvres » des Béatitudes, l'envoi des disciples « sans or ni argent dans la ceinture », l'avertissement sur l'impossibilité de servir à la fois Dieu et Mammon. Cette contradiction, jamais résolue, traverse toute l'histoire de l'Église catholique, ressurgissant à chaque grande crise réformatrice — pauvres de Lyon, franciscains spirituels, Réforme protestante, et jusqu'aux débats contemporains sur les finances vaticanes. Elle plonge ses racines précisément dans le tournant constantinien.

VI. Eusèbe de Césarée et la théologie politique de l'Empire chrétien

Si la pratique a transformé l'Église, il fallait aussi une théorie pour légitimer la nouvelle alliance. C'est l'œuvre d'**Eusèbe de Césarée**, évêque, historien et panégyriste, qui devient le théoricien officiel de l'empire chrétien. Dans son *Histoire ecclésiastique*, sa *Vie de Constantin* et surtout le discours prononcé pour les trentenaires du règne (*Triakontaétérikos*), Eusèbe élabore une **théologie politique** d'une grande cohérence, destinée à donner sens à l'événement constantinien dans l'économie du salut.

Le cœur de sa construction est une analogie : de même qu'il n'y a qu'un seul Dieu, monarque du ciel, de même il ne doit y avoir qu'un seul empereur, monarque de la terre, image et reflet du Logos divin. La *monarchia* impériale devient le décalque terrestre de la *monarchia* divine ; l'unité de l'Empire répond à l'unité de Dieu, et le polythéisme, religieusement vaincu, trouve

son pendant politique dans la fin de la division en plusieurs souverains rivaux. Constantin n'est plus seulement un prince favorable aux chrétiens : il est l'**instrument providentiel** par lequel Dieu conduit l'histoire à son accomplissement, le lieutenant du Logos, celui qui « modèle son règne sur l'archétype du royaume divin ». La victoire de l'Église et la victoire de l'Empire ne font plus qu'un.

Cette synthèse opère une véritable **sacralisation du pouvoir impérial** — ce que la Partie IV désigne comme un mouvement de re-sacralisation. Là où le christianisme primitif avait désacralisé le pouvoir, refusant le culte impérial jusqu'au martyr et distinguant nettement César de Dieu, Eusèbe réintroduit une continuité sacrée entre le trône terrestre et le trône céleste. L'eschatologie elle-même s'en trouve infléchie : le Royaume de Dieu, dont les évangiles annonçaient l'irruption à venir et le caractère « non de ce monde », tend à se confondre avec l'Empire chrétien réalisé dans l'histoire. La tension entre le « déjà » et le « pas encore », la réserve eschatologique qui maintenait l'Église en attente et en exode, se relâche au profit d'un triomphalisme historique.

L'historiographie contemporaine a mesuré la portée durable de cette construction. Si l'Orient byzantin en a fait le socle de son idéologie impériale, l'Occident a connu une trajectoire plus tourmentée, où la papauté revendiquera face à l'empereur une autonomie, voire une supériorité, du spirituel sur le temporel — mais toujours à l'intérieur du cadre légué par Eusèbe, celui d'une histoire sainte dont le pouvoir est partie prenante. Les analyses de Barnes, Drake et MacMullen ont souligné que cette théologie politique ne décrit pas un état de fait achevé sous Constantin, mais ouvre un programme qui se déploie bien au-delà de 337, jusqu'à Théodose et ses successeurs, et qui fonde durablement l'imaginaire de la **chrétienté**. C'est cet imaginaire — celui d'une société tout entière ordonnée à la foi sous l'autorité conjointe du sacerdoce et de l'empire — que les siècles suivants tiendront pour évident, et qu'une réforme attentive aux sources doit aujourd'hui apprendre à relativiser.

Conclusion : ce que le tournant constantinien change pour lire l'Église

Ce chapitre a tenté de montrer que le « tournant constantinien » n'est ni un mythe pur ni une rupture instantanée, mais un processus complexe, étalé de 313 à 380 et bien au-delà, par lequel l'Église chrétienne s'est trouvée intégrée aux structures, aux richesses et à l'imaginaire de l'Empire romain. Trois acquis se dégagent. Sur le plan politique, l'Empire est devenu l'arbitre de la foi : de Nicée à Thessalonique, c'est le pouvoir qui convoque les conciles, sanctionne les hérétiques et finit par imposer une orthodoxie d'État, avec les retournements et les persécutions que cette dépendance implique. Sur le plan symbolique, la liturgie, la basilique et le cérémonial ont absorbé les codes de la majesté impériale, dans un mouvement réversible où l'Évangile christianise le pouvoir autant que le pouvoir impérialise l'Église. Sur le plan matériel, l'enrichissement et les privilèges ont placé au cœur de l'institution une contradiction durable avec l'idéal de pauvreté évangélique — contradiction perçue dès le IV^e siècle et qui suscite, en réaction, l'essor du monachisme.

Au regard de la thèse centrale d'Fontes — discerner, à partir des sources historiques et théologiques, ce qui dans l'Église catholique demeure fidèle au message de Jésus et ce qui s'en est éloigné, afin de fonder une réforme légitime —, le tournant constantinien apparaît comme un moment fondateur et ambivalent. Il a permis à l'Évangile de pénétrer une civilisation entière, de bâtir des institutions de charité, de préserver et transmettre la culture. Mais il a aussi engagé l'Église dans une logique de pouvoir, de richesse et de sacralisation politique dont le Jésus des évangiles — qui refusait la royauté, vivait sans biens, distinguait César de Dieu et faisait du service la forme de l'autorité — était singulièrement éloigné. La théologie politique d'Eusèbe, en confondant le Royaume de Dieu avec l'Empire chrétien, a recouvert la réserve eschatologique qui maintenait la communauté primitive en exode. Une réforme fidèle aux sources ne consiste donc pas à nier l'héritage constantinien, mais à le relativiser : à distinguer ce qui, dans la tradition reçue, relève d'une inculturation légitime et ce qui relève d'une captation par les logiques de l'imperium.

Si ce chapitre a examiné l'impérialisation politique et matérielle de l'Église, il a laissé en suspens une transformation parallèle et tout aussi décisive : celle de la pensée. Car le concile de Nicée n'a pas seulement été convoqué par un empereur ; il a forgé son symbole de foi dans le vocabulaire de la philosophie grecque, faisant du terme *homoousios* — étranger à l'Écriture — la pierre de touche de l'orthodoxie. Comment la métaphysique hellénistique est-elle devenue le langage obligé de la vérité chrétienne, et qu'en est-il advenu de la prédication araméenne, narrative et eschatologique de Jésus ? C'est l'objet du chapitre suivant, consacré à Nicée et à la métaphysique grecque comme orthodoxie.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Timothy D. Barnes, Constantine and Eusebius (1981) ; Timothy D. Barnes, Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire (2011) ; H. A. Drake, Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance (2000) ; Ramsay MacMullen, Christianizing the Roman Empire, A.D. 100–400 (1984) ; Peter J. Leithart, Defending Constantine (2010) ; Eusèbe de Césarée, Vie de Constantin et Histoire ecclésiastique (IV^e s.) ; Robert Markus, The End of Ancient Christianity (1990) ; Peter Brown, Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350–550 AD (2012).