

*Aedes inlicitis rebus vacuas ne quis conetur
evertere* (Cod. Theod. XVI, x, 18)
Réflexions sur l'espace sacré en Gaule pendant
l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge

Alain DIERKENS

C'est à la fin du IV^e siècle que se multiplient les mesures destinées à imposer, dans la totalité de l'Empire romain, le christianisme sous sa forme catholique ¹. L'essentiel de ces décisions impériales a été regroupé dans le livre XVI du Code théodosien ². Théodose I^{er} et ses successeurs ont ainsi fait du catholicisme la religion officielle de

¹ Ce texte, extrêmement sommaire, reprend les lignes de force d'un exposé que j'ai présenté au Séminaire sur la *Topographie du sacré* le 18 mai 2006. J'ai bénéficié alors de nombreuses remarques et suggestions, dont je crois avoir tenu compte. Rien, dans l'article qui suit, n'est véritablement original, mais j'espère pouvoir, dans un avenir relativement proche, publier une vue d'ensemble, dûment argumentée, sur la christianisation de la Gaule du Nord (IV^e – XI^e siècle).

² Ce livre XVI, consacré aux questions religieuses, fait actuellement l'objet d'une attention soutenue. Il a ainsi bénéficié de deux traductions françaises commentées, parues presque simultanément chez le même éditeur (Éditions du Cerf), mais dans deux collections différentes : Élisabeth MAGNOU-NORTIER *et al.* (éd.), *Le Code Théodosien. Livre XVI. Texte latin et traduction française*. Paris, Cerf, 2002 (Sources canoniques, 2) et Jean ROUGÉ, Roland DELMAIRE et François RICHARD (éd. et trad.), *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II, 312-438*, vol. 1 : *Code Théodosien. Livre XVI*, Paris, Cerf, 2005 (Sources chrétiennes, 497). La seconde de ces éditions a été accompagnée d'un colloque consacré spécifiquement à la question : Jean-Noël GUINOT et François RICHARD (éd.), *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles : intégration ou « concordat » ? Le témoignage du Code Théodosien*, Paris, Cerf, 2008 (Cerf-Histoire). Les deux traductions s'appuient sur l'édition de Theodor MOMMSEN, *Theodosiani libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges novellae ad Theodosianum pertinentes*, 2 vol. en 3 t., Berlin, Weidmann, 1905 (réimpr. Berlin, Weidmann, 1971). Sur le Code théodosien, l'ouvrage le plus intéressant pour mon propos actuel est Jill HARRIES et Ian WOOD (éd.), *The Theodosian Code*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1993.

l'État, entraînant par le fait même la désaffectation des lieux de culte « païens » et l'interdiction de toute pratique « idolâtre ».

La position de monopole ainsi octroyé à la religion chrétienne dans l'Empire touche au fonctionnement de l'État, mais aussi à la visibilité publique de la nouvelle religion officielle. Bien sûr, depuis des décennies, d'imposants bâtiments chrétiens avaient déjà été construits dans l'espace public (il suffit ici d'évoquer les immenses basiliques romaines constantiniennes de Saint-Jean de Latran et de Saint-Pierre du Vatican), mais ceux-ci coexistaient avec les temples traditionnels, avec les *mithrea* ou avec les synagogues. À la fin du IV^e siècle, le nouveau statut conféré au christianisme conduit à poser la question de manière radicale : peut-on maintenir les lieux de culte de religions devenues illicites ? Doit-on les détruire ? Peut-on les réutiliser et, si oui, à quelles conditions ? Comme certains de ces sanctuaires occupent une place centrale dans la ville et constituent des lieux privilégiés du point de vue de l'urbanisme et/ou de la vie collective, l'enjeu est à la fois politique, économique et symbolique.

La transformation de l'Empire romain aux V^e et VI^e siècles et l'émergence progressive des royaumes germaniques en Occident ne changent pas notablement les données. Le statut du christianisme comme religion d'État est maintenu, même si, dans certains de ces royaumes, il a fallu négocier, parfois sous de fortes pressions et dans de difficiles moments d'opposition, les modalités de la coexistence de deux formes du christianisme : l'interprétation catholique (« nicéenne ») adoptée par les (ou imposée aux) populations romaines et l'interprétation arienne qui avait séduit les élites ostrogothiques, wisigothiques, burgondes et vandales ³. Après quelques décennies de flottement administratif consécutives à la disparition d'un empereur en Occident (476), les mesures anti-païennes reprennent force et vigueur et, à partir de villes largement christianisées, s'étendent systématiquement aux agglomérations secondaires et aux campagnes, jusque-là moins intensément touchées par les efforts des évêques et des missionnaires ⁴. Là aussi se pose la question du remplacement des lieux de culte traditionnels par des oratoires chrétiens ou des églises ⁵.

C'est à l'évolution de l'espace sacré dans l'Antiquité tardive (IV^e – VIII^e siècle), particulièrement en Gaule, que seront consacrées les réflexions très générales qui suivent.

³ Imposante synthèse récente : Bruno DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, I^{er}-VIII^e siècle*. Paris, Fayard, 2005.

⁴ Sur les méthodes missionnaires, voir, surtout, différentes études de Lutz von Padberg, notamment *Mission und Christianisierung. Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*, Stuttgart, Franz Steiner, 1995 et *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 2003 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters, 51).

⁵ Voir par exemple, Yitzhak HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul, 481-751*, Leiden-New York, Brill, 1995 et ID., « Paganism and Superstitions in the Time of Gregory of Tours : une question mal posée ? », dans Kathleen MITCHELL et Ian WOOD (éd.), *The World of Gregory of Tours*, Leiden-Boston-Cologne, Brill, 2002, p. 229-240.

Quelques jalons juridiques

Le Code théodosien est, on le sait, une vaste compilation de décisions prises depuis le début du IV^e siècle (312), réalisée sous Théodose II, publiée en Orient le 15 février 438 et promulguée simultanément en Occident par Valentinien III. Le livre XVI regroupe la quasi-totalité des lois en matière religieuse, mais, dans un monde qui distingue peu ce que nous appelons Église et État, il est logique de trouver des mesures religieuses ailleurs dans le Code ⁶.

Le premier chapitre du livre XVI donne le ton : *De fide catholica* (« De la foi catholique ») et reprend l'édit de Gratien, Valentinien et Théodose I^{er} qui impose le catholicisme ⁷.

Nous voulons que tous les peuples régis par le gouvernement de Notre Clémence pratiquent la religion que la tradition proclame avoir été transmise aux Romains par le divin Pierre apôtre et enseignée à partir de lui jusqu'à nos jours (...).

Nous ordonnons que ceux qui suivent cette loi soient rassemblés sous le nom de chrétiens catholiques. Quant aux autres, insensés et égarés, nous jugeons qu'ils doivent supporter l'infamie attachée au dogme hérétique, que leurs assemblées ne pourront recevoir le nom d'Églises, qu'ils devront être châtiés en premier lieu par la vengeance divine, ensuite par notre vengeance inspirée par la volonté céleste (28 février 380 ; Cod. Théod. XVI, I, 2).

Nous avons décidé que nul n'aura le droit d'accéder à un sanctuaire ou à un temple quelconque, ni de célébrer des sacrifices exécrables, quel qu'en soit le lieu ou le moment. Pour cette raison, que tous ceux qui s'évertuent à dévier du dogme de la religion catholique se hâtent de se conformer à ce que Nous avons décrété récemment, et ne se permettent pas d'enfreindre les décisions prises depuis longtemps à l'égard des hérétiques et des païens ; ils doivent savoir que tout ce qui a été décidé à leur rencontre – supplice ou amende – par les lois de Notre divin géniteur doit être exécuté avec une ardeur encore plus grande (7 août 395 ; Code Théod. XVI, X, 13).

L'exercice du christianisme catholique acquiert, en quelques années, une position de monopole et l'accès aux fonctions publiques, ainsi qu'à la plupart des postes dirigeants dans l'armée est interdit aux non-catholiques. L'empereur lui-même avait renoncé, dès 381, à porter le titre de *pontifex maximus*.

On peut considérer que les mesures prises envers les interprétations non catholiques (« hérétiques ») du christianisme étaient nettement plus dures que celles qui condamnent les pratiques païennes ⁸. Parmi celles-ci, cependant, les sacrifices

⁶ Le vol. 2 des *Lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, cité *supra* n. 2, sera précisément consacré à ces textes juridiques qui ne figurent pas dans le livre XVI du Code théodosien.

⁷ Les deux traductions françaises citées *supra*, n. 2 sont excellentes. De manière générale, et sauf modification de détail, je me suis rallié ici à la traduction proposée, pour le chap. X du livre XVI, par Alain Dubreucq dans le livre coordonné par Élisabeth Magnou-Nortier.

⁸ Par exemple : Karl Leo NOETHLICH, « Revolution from the Top ? « Orthodoxy » and the Persecution of Heretics in Imperial Legislation from Constantine to Justinian », dans Clifford ANDO et Jörg RÜPKE (éd.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006 (Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 15), p. 115-125.

– surtout les sacrifices sanglants, interdits depuis des décennies – faisaient l’objet des sanctions les plus lourdes ⁹.

Nous ordonnons de soumettre à la peine capitale ceux dont il serait prouvé qu’ils s’adonnent aux sacrifices ou adorent les idoles (19 février 356 ; Code Théod. xvi, x, 6).

Que nul ne se souille par le sacrifice d’animaux, que nul n’immole de victime innocente, que nul ne se rende dans les sanctuaires, que personne ne parcoure les temples, que personne ne vénère des images [sculptées ou peintes ?] faites de main d’homme, sous peine d’être passible de sanctions divines autant qu’humaines (24 février 391 ; Code Théod. xvi, x, 10).

Que nul, sans exception, quelle que soit son origine ou son rang dans les dignités humaines, occupant un poste de pouvoir ou investi d’une charge publique, qu’il soit puissant de par sa naissance, ou humble par son origine, sa condition ou son sort, ne sacrifie de victime innocente à des idoles dépourvues de sens, en absolument aucun lieu ni aucune ville. Que nul ne vénère, sacrilège plus discret, son dieu lare par le feu, un génie par du vin pur, les pénates par du parfum, ni n’allume des lampes, ne dépose de l’encens ou ne suspende de guirlandes. Si quelqu’un osait immoler une victime en vue d’un sacrifice ou consulter des entrailles palpitantes, coupable comme pour un crime de lèse-majesté dénoncé par l’accusation licite de tous, il subira une condamnation appropriée (8 novembre 392 ; Code Théod., xvi, x, 12).

Si quelqu’un vénérât des idoles faites par la main de mortels et vouées à subir les atteintes du temps en y mettant de l’encens, ou si, exemple ridicule, il en venait tout à coup à craindre ce qu’il a lui-même représenté, ou si, ayant orné un arbre de bandelettes ou élevé un autel fait de mottes de terre, il tentait d’honorer de vaines idoles au moyen d’un présent qui, pour être de valeur dérisoire, n’en serait pas moins une offense totale envers la religion, cet homme, en tant que coupable d’avoir violé la religion, serait puni de la perte de cette maison ou de cette « possession » dans laquelle il aura été établi qu’il s’est fait le serviteur de la superstition païenne (8 novembre 392 ; Code Théod. xvi, x, 12).

Du point de vue de la présence chrétienne dans l’espace public, les empereurs multiplient les recommandations de destruction des statues de dieux païens (des « idoles »), qu’il convient de faire disparaître des regards.

Si des statues existent encore maintenant dans les temples et les sanctuaires, et si ici ou là elles ont reçu, ou reçoivent encore, un culte de la part des païens, qu’on les arrache de leur socle comme il a été décrété, nous le savons, par une sanction bien souvent répétée (25 novembre 407 ou 408 ; Code Théod. xvi, x, 19).

L’attitude impériale envers les lieux de culte, particulièrement les temples situés au centre des villes, à des endroits essentiels de la vie commune, est un peu plus nuancée, même si la relative tolérance exprimée envers les temples les plus illustres dans les années 340, cède rapidement le pas à des mesures plus dures.

Bien que toute superstition doive être complètement extirpée, Nous voulons toutefois que les bâtiments des temples situés hors des murs demeurent intacts et sans

⁹ Par exemple, la synthèse, rapide mais très efficace, de Pierre MARAVAL, « Les mesures administratives contre le paganisme dans le Code Théodosien », dans *Connaissance des Pères de l’Église*, n° 102, juin 2006 : *Les Pères et le paganisme*, p. 43-51.

dommage. En effet, comme certains d'entre eux sont à l'origine de jeux publics, de spectacles du cirque et de concours athlétiques, il convient de ne pas les détruire, car ils offrent au peuple romain la solennité des réjouissances anciennes (1^{er} novembre 342 ; Code Théod. xvi, x, 3).

S'il existe des temples dans les campagnes, ils seront détruits sans trouble ni désordre. En effet, une fois ceux-ci abattus et supprimés, on aura retiré toute base matérielle à la superstition (10 juillet 399 ; Code Théod. xvi, x, 16).

Les bâtiments mêmes des temples qui sont dans les cités, à l'intérieur ou à l'extérieur des lieux fortifiés, seront revendiqués pour l'usage public. Que les autels soient détruits en tout lieu et que tous les temples situés dans Nos domaines soient convertis à des usages appropriés. Que les maîtres [de « possessions » privées] soient contraints de les détruire. Qu'il ne soit en aucun cas permis de donner des banquets en l'honneur d'un rite sacrilège en ces lieux particulièrement funestes ou d'y organiser quelque solennité (25 novembre 407 ou 408 ; Code Théod. xvi, x, 19).

La comparaison de ces édits montre la complexité des enjeux, d'autant plus que, dans l'un ou l'autre texte juridique également repris dans le Code théodosien, il est fait montre d'une certaine sympathie pour l'aspect artistique des œuvres d'art

Nous décrétons par l'autorité du conseil public que soit constamment ouvert le temple depuis longtemps dédié à une assemblée nombreuse et encore aujourd'hui ouvert au peuple, où se trouvent des idoles que l'on doit juger davantage pour leur valeur artistique que pour la divinité qu'elles évoquent, et Nous ne permettrons pas qu'un rescrit obtenu par fraude fasse obstacle à cette décision (30 novembre 382 ; Code Théod. xvi, x, 8).

De même que Nous interdisons les sacrifices, de même Nous voulons que les ornements des édifices publics [*sc.* les statues des dieux] soient préservés. Que ceux qui s'efforcent de les détruire ne se prévalent d'aucune autorité, même s'il arrivait qu'ils mettent en avant quelque rescrit ou quelque loi (29 janvier 399 ; Code Théod. xvi, x, 15).

Et, de manière plus prosaïque et plus utilitaire, certaines décisions prennent manifestement en compte la qualité des travaux effectués et la possibilité de remployer, à moindres frais, des édifices imposants et en bon état.

Que nul de tente de détruire les temples vides de tout contenu illicite en se prévalant de Nos Sanctions. Nous décrétons en effet que le bon état des bâtiments soit préservé ; mais que si quelqu'un était surpris en train de faire un sacrifice, qu'il soit châtié selon les lois ; après une enquête, les idoles auxquelles il s'avérerait que même maintenant un culte de la vaine superstition est rendu seront placées sous le contrôle du bureau (20 août 399 ; Code Théod. xvi, x, 18).

De la théorie à la pratique

À l'argumentation normative s'ajoutent évidemment un certain nombre de considérations plus nettement religieuses, voire théologiques. La question de la légitimité de la récupération de lieux païens ou de la réinterprétation de fêtes non chrétiennes a été abondamment étudiée, car, là aussi, les nuances sont nombreuses. Saint Augustin reste un des points de référence :

Afin que nous ne paraissions vouloir dénigrer nos ancêtres qui soit toléraient, soit n'osaient pas interdire ces excès d'un peuple inconscient, j'ai expliqué quelle nécessité a pu faire naître cette coutume mauvaise dans l'Église. En effet, lorsque vint la paix après tant de persécutions violentes, les païens qui en masse voulaient devenir chrétiens en furent empêchés parce qu'ils avaient l'habitude de célébrer les fêtes de leurs idoles par des banquets et des manifestations de joie bruyantes ; et comme nos ancêtres jugèrent bon de faire des concessions temporaires à leurs faiblesses et de les autoriser à célébrer, à la place des banquets auxquels ils avaient renoncé, d'autres banquets en l'honneur des saints martyrs, non pas dans le même esprit sacrilège mais avec le même faste (AUGUSTIN, *Ep.* XXIX, 9) ¹⁰.

Mais les textes les plus souvent mis en œuvre dans la vaste bibliographie du sujet sont deux lettres rédigées par Grégoire le Grand, aux environs de 600, dans le cadre des missions romaines dans les royaumes anglo-saxons, particulièrement dans le Kent et à Canterbury ¹¹. C'est que, selon les circonstances de rédaction et le destinataire de la lettre, l'évêque de Rome défend deux options différentes ¹² : au roi Ethelbert, il prône la fermeté et conseille la destruction des temples païens (22 juin 601) ¹³.

Dieu tout-puissant a conduit des hommes de bien à diriger les peuples pour cette raison : par leur intermédiaire, il accorde les dons de sa pitié à tous ceux auxquels ils auront commandé. C'est ce qui se passe chez le peuple des Anglais, ainsi que nous l'avons appris ; votre gloire est à la tête de ce peuple, de sorte que par les biens qui

¹⁰ Éd. Al. GOLDBACHER, *S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi Epistulae*, Pars 1 : *Praefatio, Ep. 1 – XXX*, Prague-Vienne-Leipzig, 1895 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 33), lettre XXIX, p. 119-120, à comparer avec la lettre XVI, p. 37-39 (*Ep.* XXIX citée ici d'après la traduction de Bruno JUDIC, « Le corbeau et la sauterelle. L'application des instructions de Grégoire le Grand pour la transformation des temples païens en églises. Études de cas », dans Lionel MARY et Michel SOT (éd.), *Impies et païens entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Picard, 2002, p. 97-125, à la p. 112).

¹¹ Ian WOOD, « The Mission of Augustine of Canterbury to the English », dans *Speculum*, t. 69, 1994, p. 1-17 et ID., *The Missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe, 400 – 1050*, Harlow-New York, Longman, 2001.

¹² Bruno JUDIC, « Le corbeau et la sauterelle », *op. cit.* et ID., « Grégoire le Grand et son influence sur le Haut Moyen Âge occidental », dans François BOUGARD (éd.), *Le christianisme en Occident, du début du VI^e siècle au milieu du XI^e siècle. Textes et documents*, Paris, SEDES, 1997 (Regards sur l'Histoire, 117), p. 9-32.

¹³ On trouve la même fermeté dans une lettre que Grégoire le Grand envoya à la reine d'Austrasie Brunehaut en septembre 597 (éd. Dag NORBERG, *S. Gregorii Magni Registrum epistolarum libri I-XIV*, Turnout, Brepols, 1982 (Corpus Christianorum, Series Latina, 140 et 140A), t. II, p. 518-521) : « En outre, nous vous exhortons à corriger l'ensemble de vos autres sujets sous la férule de votre sévérité, de sorte qu'ils ne fassent plus de sacrifice aux idoles, qu'ils n'y adorent plus les arbres, qu'ils n'accomplissent plus de sacrifices sacrilèges avec des têtes d'animaux. En effet, la rumeur est parvenue jusqu'à nous que beaucoup de chrétiens viennent régulièrement à l'église et qu'ils ne renoncent cependant pas au culte des démons, ce qui est terrible à dire. En vérité, dans la mesure où toutes ces choses déplaisent fortement à notre Dieu et où Il ne règne pas sur des âmes partagées, veillez à leur interdire sagement ces actes illicites, de peur que le sacrement du saint baptême ne serve pas à leur élévation mais à leur damnation » (cité ici d'après la traduction de Bruno DUMÉZIL, *La reine Brunehaut*, Paris, Fayard, 2008, p. 493-494).

vous ont été accordés les bienfaits supérieurs sont fournis aussi au peuple qui vous est soumis. Et ainsi, glorieux fils, cette grâce que tu as reçue de Dieu, conserve-la avec soin, hâte-toi d'étendre la foi chrétienne aux peuples qui te sont soumis, multiplie le zèle de ta rectitude dans leur conversion, élimine le culte des idoles, détruis les bâtiments des temples, édifie les mœurs des sujets dans une grande pureté de vie en exhortant, en menaçant, en rassurant, en corrigeant et en montrant des exemples d'une bonne action, de sorte que tu trouves au ciel ce rétributeur dont tu auras étendu le nom et la connaissance sur la terre (GRÉGOIRE LE GRAND, *Ep.* XI, 37) ¹⁴,

alors qu'à Mellitus et aux missionnaires, il recommande la souplesse dans l'adaptation et la récupération (18 juillet 601).

Depuis le départ de ceux de notre communauté qui sont avec toi, nous sommes vraiment très inquiet parce nous n'avons reçu aucune nouvelle du succès de votre voyage. Mais lorsque Dieu tout-puissant vous aura conduits auprès de notre très révérend frère l'évêque Augustin, dites-lui que j'ai moi-même longuement réfléchi à l'affaire des Anglais : ainsi les temples des idoles ne doivent pas être détruits chez ce peuple, mais il faut détruire les idoles elles-mêmes qui sont à l'intérieur des temples. Qu'on asperge des reliques, car si ces temples sont bien construits, il faut les faire passer du culte des démons à la vénération du vrai Dieu. De cette façon, puisque les habitants eux-mêmes voient que leurs temples ne sont pas détruits, ils abandonneront leur erreur et accourront plus familièrement vers les lieux auxquels ils sont habitués pour connaître et adorer le vrai Dieu.

Et parce qu'ils ont l'habitude de tuer beaucoup de bœufs en sacrifice aux démons, on doit substituer à cela quelque solennité telle que le jour de la Dédicace ou de la Nativité des saints martyrs dont on a déposé là les reliques. Ils feront des abris de branchages autour de ces anciens temples qui auront été changés en églises, et ils célébreront une fête religieuse avec solennité. Ils n'immoleront plus des animaux au diable, mais les tueront pour la louange de Dieu et pour leur nourriture, et ils rendront grâces au donateur de toutes choses de la satiété qu'il leur procure. De cette manière, puisqu'ils conserveront certaines réjouissances extérieures, ils pourront plus facilement accéder aux réjouissances intérieures.

Car il est, à coup sûr, impossible d'arracher d'un seul coup toutes leurs erreurs à des esprits obstinés ; en effet celui qui s'efforce d'atteindre le sommet d'une montagne monte nécessairement par degrés ou bien pas à pas, mais non d'un seul bond. Ainsi le Seigneur lui-même se fit-il connaître au peuple d'Israël en Égypte, permettant que les sacrifices autrefois offerts au diable soient désormais offerts à lui-même. Ainsi il leur ordonna d'immoler les animaux en sacrifice pour lui-même, de sorte que, changeant leurs cœurs, ils abandonnent un élément du sacrifice et en conservent un autre. Car, même si c'étaient les mêmes animaux qu'ils avaient l'habitude d'offrir, cependant ils les immolaient à Dieu et non aux idoles et ce n'étaient plus les mêmes sacrifices. Donc que ta charité informe notre frère Augustin de tout cela, de sorte que lui, placé là-bas dans la situation présente, examine de quelle manière il puisse appliquer toutes ces directives (GRÉGOIRE LE GRAND, *Ep.* XI, 56) ¹⁵.

¹⁴ Éd. D. NORBERG, *Gregorii Registrum, op. cit.*, t. II, p. 929-932 (cité ici d'après la traduction de Br. JUDIC, « Grégoire le Grand », *op. cit.*, p. 9-10).

¹⁵ *Ibid.*, t. II, p. 961-962 (cité ici d'après la traduction de Br. JUDIC, « Grégoire le Grand », *op. cit.*, p. 10-11).

Ces deux attitudes se retrouvent aussi dans les sources hagiographiques. Cependant, souvent tributaires de la *Vita Martini* rédigée par Sulpice Sévère à l'extrême fin du IV^e siècle¹⁶, les Vies de saints et les recueils de Miracles privilégient la volonté de non-compromission : pour bien des missionnaires mérovingiens, l'intransigeance de l'évêque de Tours est, en effet, apparue comme un modèle à suivre et leurs hagiographes aiment à souligner – qu'il s'agisse d'une réalité ou d'un *topos* cité en exemple – la fréquence des destructions d'idoles ou de *fana*. Certains épisodes ont particulièrement frappé les esprits. Il en est ainsi du « défi du pin abattu » :

Un autre jour, en certain village, il avait détruit un temple fort ancien, et entrepris d'abattre un pin tout proche du sanctuaire. Mais alors, le prêtre de ce lieu et toute la foule des païens commencèrent à lui opposer de la résistance. Et ces mêmes gens, qui pourtant – par la volonté du Seigneur – n'avaient pas bougé pendant la démolition du temple, ne supportaient pas que l'on coupât l'arbre. Martin s'employait à leur faire observer qu'une souche n'avait rien de sacré : ils devraient plutôt suivre le Dieu qu'il servait lui-même ; il fallait couper cet arbre, car il était consacré à un démon. Alors l'un d'eux, plus hardi que les autres : « Si tu as, dit-il, quelque confiance en ce Dieu que tu declares adorer, nous couperons nous-mêmes l'arbre que voici, et toi, reçois-le dans sa chute. Et si ce Seigneur, que tu dis être le tien, est avec toi, tu en réchapperas ».

Alors, gardant une confiance intrépide dans le Seigneur, Martin s'engage à le faire. À ce moment, toute cette foule de païens donnèrent leur accord à un tel défi, et ils se résignèrent facilement à la perte de leur arbre, pourvu que sa chute écrasât l'ennemi de leurs cérémonies. Et comme le pin penchait d'un côté, en sorte que l'on ne pouvait douter du côté où il devait s'abattre une fois coupé, on plaça Martin attaché, selon la volonté des paysans, à l'endroit où personne ne doutait que l'arbre dût tomber. Ils se mirent donc à couper eux-mêmes leur pin avec une allégresse et une liesse extrêmes. La foule des spectateurs étonnés se tenait à l'écart. Et déjà le pin vacillait peu à peu et, sur le point de tomber, il menaçait de s'abattre. À l'écart, les moines pâlissaient ; épouvantés par l'approche du danger, ils avaient perdu toute espérance et toute foi, et n'attendaient plus que la mort de Martin.

Mais lui, confiant dans le Seigneur, attendait intrépidement. Le pin, dans sa chute, avait déjà fait entendre un craquement, déjà il tombait, déjà il s'abattait sur lui, quand Martin élève sa main à la rencontre de l'arbre et lui oppose le signe du salut. Mais alors – on eût cru l'arbre repoussé en arrière dans une sorte d'ouragan – il s'abattit du côté opposé, de sorte qu'il faillit écraser les paysans qui s'étaient tenus en lieu sûr. Mais alors, une clameur s'élève au ciel, et les païens demeurent stupéfaits d'étonnement, les moines pleurent de joie, tous à l'unisson proclament le nom du Christ ; et l'on vit bien que, ce jour-là, le salut était arrivé pour ce pays. Car il n'y eut à peu près personne, dans cette immense foule de païens, qui ne réclamât l'imposition des mains et n'abandonnât l'erreur impie pour croire au Seigneur Jésus. Et il est vrai qu'avant Martin fort peu de gens, et même à peu près personne, n'avait reçu dans ces pays le nom du Christ. Mais les « vertus » et l'exemple de Martin lui donnèrent tant de force qu'il ne s'y trouve plus un seul endroit qui ne soit rempli d'églises ou d'ermitages en très grand nombre. Car là où il avait détruit des sanctuaires païens, il

¹⁶ Bonnes remarques méthodologiques dans I. WOOD, *The Missionary Life, op. cit.*, p. 28-29.

construisait aussitôt des églises ou des ermitages (SULPICE SÈVÈRE, *Vita Martini*, XIII, 1-9) ¹⁷.

ou celui de la destruction du temple de Levroux (aujourd'hui dans le département de l'Indre) :

Dans un autre village, du nom de Levroux, Martin voulut démolir également un temple que la fausse religion avait comblé de richesses, mais la foule des païens s'y opposa tant et si bien qu'il fut repoussé, non sans violences. Aussi se retira-t-il à l'écart dans le voisinage immédiat. Là, pendant trois jours, vêtu d'un cilice et couvert de cendre, dans le jeûne et l'oraison ininterrompue, il adressait sa prière au Seigneur, afin que la vertu divine renversât ce temple, puisque la main de l'homme n'avait pu le détruire.

Alors, soudain, deux anges armés de lances et de boucliers se présentèrent à lui comme une milice céleste, se disant envoyés par le Seigneur pour disperser la foule des paysans et assurer la protection de Martin, afin qu'il n'y eût aucune résistance durant la destruction du temple : il devait donc repartir achever pieusement l'œuvre commencée.

Il retourna donc au village et, tandis que les foules païennes le regardaient, sans bouger, démolir jusqu'aux fondations cet édifice impie, il réduisit en poussière tous les autels et les statues. À cette vue, les paysans comprirent qu'une puissance divine les avait frappés de stupeur et de panique pour les empêcher de résister par la violence à l'évêque : ils crurent presque tous au Seigneur Jésus, attestant publiquement à grands cris qu'on devait adorer le Dieu de Martin et délaisser des idoles incapables de porter secours à elles-mêmes (SULPICE SÈVÈRE, *Vita Martini*, XIV, 3-7) ¹⁸.

Dans la seconde moitié du VI^e siècle, l'œuvre de Grégoire de Tours regorge, elle aussi, d'épisodes frappants, merveilleux exemples de la « rhétorique missionnaire ». Ils ont été fréquemment relevés et commentés ¹⁹. J'en reprendrai, à mon tour, les plus connus pour illustrer successivement le cas de la destruction d'un temple païen (*Vitae patrum*, VI, 2), celui de l'adaptation/récupération d'une fête pré-chrétienne (*Liber in gloria confessorum*, 2) et celui d'une volonté de normalisation de pratiques chrétiennes jugées excessives (*Decem libri Historiarum*, VIII, 15) ²⁰.

¹⁷ Éd. et trad. Jacques FONTAINE, *Sulpice Sévère, Vie de saint Martin*, Paris, Éditions du Cerf, 3 vol., 1967 (Sources chrétiennes, n° 133-135), t. I, p. 280-283.

¹⁸ *Ibid.*, t. I, p. 284-285.

¹⁹ Ces passages ont été, notamment, étudiés et mis dans leur contexte par Margarete WEIDEMANN, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours*, Mayence, Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, 2 vol., 1982 (RGZM. Monographien, 3), t. II, p. 157-237. Parmi de très nombreuses études, voir aussi Édouard SALIN, *La civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, t. IV : *Les croyances*, Paris, Picard, 1959 ou, beaucoup plus récemment, Mireille LABROUSSE, « Le rôle des évêques dans la lutte contre le paganisme et l'évangélisation des campagnes gallo-romaines (IV^e – VII^e siècle) », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n° 102, juin 2006 (*op. cit.*), p. 31-42.

²⁰ Pour le contexte général des exemples qui suivent, voir Alain DIERKENS, « Christianisme et « paganisme » dans la Gaule septentrionale aux V^e et VI^e siècles », dans Dieter GEUENICH (éd.), *Die Franken und die Alemannen bis zur « Schlacht bei Zülpich » (496/97)*, Berlin-New York, Walter De Gruyter, 1998 (Ergänzungsband zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, 19), p. 451-474.

Il y avait là [à Cologne] un temple rempli d'ornements divers où les barbares faisaient leurs libations ; ils s'y gavaient jusqu'au vomissement de nourriture et de boisson ; là, on adorait aussi des images comme si elles étaient Dieu ; on y suspendait la figure, de bois sculptée, des membres atteints de quelque mal. Saint Gall l'apprend ; il se rend immédiatement au temple accompagné d'un seul clerc ; aucun de ces païens insensés ne s'y trouvant, il allume du feu et l'incendie (...) Mais, voyant la fumée monter du temple jusqu'au ciel, les païens cherchent l'incendiaire, le découvrent, dégagent leurs glaives et le poursuivent. Le saint s'enfuit et se réfugie dans le palais du roi. Celui-ci, apprenant ce qui s'est passé, prend contact avec ces païens menaçants, les apaise en les flattant et calme aussi leur fureur déchaînée (GRÉGOIRE DE TOURS, *Vitae patrum*, vi, 2) ²¹.

Sur un mont du territoire de Javols appelé Helarius se trouve un grand lac. À certaines époques, la foule des paysans jette, en guise de libations, dans ce lac, des linges et des étoffes ; d'autres offrent des toisons, des fromages, de la cire, du pain et toutes espèces de choses trop longues à énumérer. Ils s'y rendent en chariots, apportant de la boisson et de la nourriture, immolant des animaux et festoyant trois jours durant. Le quatrième jour, au moment de partir, une violente tempête les devance, accompagnée de tonnerre et d'une pluie diluvienne qui les met en péril. Il en est ainsi plusieurs années de suite ; ce qui confirme ce peuple inculte dans son erreur. Longtemps après, l'évêque de cette ville se rend sur les lieux et prêche à la foule, mais ces paysans grossiers ne reçoivent pas la parole. Alors, inspiré, l'homme de Dieu fait élever, à quelque distance de l'entrée du lac, une basilique en l'honneur de saint Hilaire de Poitiers ; il y place des reliques du saint, puis il dit au peuple : « Ne veuillez, mes enfants, pécher contre Dieu. Vénérez saint Hilaire, confesseur, dont les reliques reposent ici ». Le cœur de ces hommes est touché ; ils se convertissent et abandonnant le lac, ils apportent à la basilique tout ce qu'ils avaient été accoutumés d'y jeter. Ainsi sont-ils délivrés de l'erreur où ils étaient plongés. (GRÉGOIRE DE TOURS, *Liber in gloria confessorum*, 2) ²².

Ayant poursuivi notre route, nous arrivâmes à la place forte d'Ivoi et là, ayant rencontré le diacre Vulfilaïc, nous fûmes emmenés à son monastère où nous fûmes accueillis très cordialement (...) Nous entreprîmes de lui demander de nous rapporter quelques détails sur le bienfait de sa conversion et de nous dire comment il était parvenu à la profession de la cléricature (...). Voici ce qu'il raconta : « (...) Je gagnai le territoire de la ville de Trèves et sur la montagne où vous êtes maintenant je construisis par mon propre travail l'habitation que vous voyez. Or j'y découvris une statue de Diane que ce peuple incrédule adorait comme une divinité. J'élevai aussi une colonne sur laquelle je me tenais au prix d'une grande souffrance, sans rien pour me chausser les pieds. Aussi lorsque la saison de l'hiver était arrivée comme à l'ordinaire, sa rigueur glaciale me brûlait au point que la violence du froid m'arrachait souvent les ongles des pieds et que dans ma barbe l'eau durcie par le gel pendait à la manière de chandelles, car on sait que cette région comporte très souvent de grands hivers ».

²¹ GREGORII episcopi Turonensis Vitae patrum, vi, 2, éd. Bruno KRUSCH, *Monumenta Germaniae Historica [MGH], Scriptores rerum merovingicarum [SSRM]* t. I, 2 (Hanovre, 1885), p. 231 (trad. d'après É. SALIN, *La civilisation mérovingienne*, op. cit., t. IV, p. 474, n° 281).

²² GREGORII episcopi Turonensis Liber in gloria confessorum, II, éd. Bruno KRUSCH, *MGH SSRM* I, 2 (Hanovre, 1885), p. 299-300 (trad. d'après É. SALIN, *La civilisation mérovingienne*, op. cit., t. IV, p. 480-481, n° 284).

Comme nous lui demandions avec curiosité quelles étaient sa nourriture et sa boisson, et comment il avait jeté à bas les idoles de cette montagne, il répondit : « Ma boisson et ma nourriture, c'était un peu de pain et de légumes ainsi qu'une petite quantité d'eau. Mais, quand une multitude de gens des domaines voisins commença à affluer vers moi, je prêchais sans interruption que Diane n'est rien, que les idoles ne sont rien, et que le culte qu'ils paraissaient exercer n'était rien et qu'ainsi ces cantiques eux-mêmes qu'ils chantaient au milieu des libations et de débauches prolongées étaient indignes, mais que c'était plutôt au Dieu tout puissant qui a fait le ciel et la terre qu'il était digne d'offrir un sacrifice d'action de grâces. Je priai aussi souvent pour que, l'idole étant démolie, le Seigneur daignât détourner cette population de cette erreur. La miséricorde du Seigneur fléchit son esprit grossier en sorte qu'elle prêtât l'oreille aux paroles de ma bouche et, en conséquence, délaissa les idoles pour suivre le Seigneur. C'est alors qu'ayant convoqué plusieurs de ces gens, je crus pouvoir avec leur aide renverser cette immense idole que je ne pouvais démolir par mes propres forces ; j'avais, en effet, déjà brisé moi-même les autres statuettes qui étaient plus légères. Beaucoup d'hommes s'étant réunis auprès de cette statue de Diane et ayant lancé des cordes se mirent à tirer, mais leurs efforts ne purent nullement aboutir. Je me précipitai alors vers la basilique et, prosterné sur le sol, j'implorai en pleurant la miséricorde divine afin que la vertu divine détruisît cette idole puisque l'industrie humaine ne réussissait pas à l'abattre. Puis, étant sorti après ma prière, je me rendis auprès des ouvriers ; on saisit la corde, nous commençâmes à tirer et du premier coup l'idole s'abattit à l'instant par terre et l'ayant brisée avec des marteaux de fer, je la réduisis en poussière.

(...) Un jour, l'évêque m'ayant convoqué au loin dans une villa, envoya des ouvriers avec des leviers, des marteaux et des haches et ils brisèrent la colonne sur laquelle j'avais l'habitude de me tenir debout. En revenant donc le lendemain, je trouvai tout démolí. Je pleurai avec véhémence, mais je ne voulus pas relever ce qu'ils avaient détruit pour qu'on ne dise pas de moi que je m'étais opposé aux ordres des évêques. Et, depuis lors, je me suis contenté d'habiter avec mes frères comme je le fais maintenant (GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem libri Historiarum*, VIII, 15) ²³.

Indépendamment de la suppression d'un support possible à une dévotion, voire à un culte interdit, la destruction de la statue d'une divinité païenne représente assurément l'éradication, dans l'espace public, d'un « marqueur » visible et, parfois, spectaculaire d'une religion condamnée ou non conforme. De ce point de vue, le dossier du stylite lombard Vulfaïlic est exemplaire, puisqu'il met sur le même pied la statue païenne de Diane et une colonne, pourtant érigée dans un but de piété et de prosélytisme chrétien. Les autorités ecclésiastiques (ici, l'évêque diocésain) ont estimé que la spiritualité de type oriental des stylites qui offrent à Dieu, de façon ostentatoire, leur ascétisme et leur mortification ²⁴, était inadéquate en Gaule :

²³ GREGORII episcopi Turonensis *Historiarum libri X*, VIII, 15, éd. Bruno KRUSCH et Wilhelm LEVISON, *MGH SSRM*, I, 1 (Hanovre, 1951), p. 380-383 (trad. d'après Robert LATOUCHE, *Grégoire de Tours, Histoire des Francs*, Paris, Les Belles Lettres, 1965 (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge), t. II, p. 141-145).

²⁴ Sur cette question, voir le bel état de la question de Jean-Marie SANSTERRE, « Les saints stylites du V^e au XI^e siècle. Permanence et évolution d'un type de sainteté », dans Jacques MARX (éd.), *Sainteté et martyre dans les religions du Livre*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989 (Problèmes d'histoire du christianisme, 19), p. 33-45.

Ils [les évêques] me dirent : « Cette voie que tu suis n'est pas droite et toi, être obscur, tu ne saurais te comparer à Siméon d'Antioche, qui se tenait sur une colonne. Du reste, le climat de ce lieu ne te permet pas de supporter une telle épreuve. Descends plutôt et demeure avec les frères que tu as groupés à tes côtés » (GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem libri Historiarum*, VIII, 15) ²⁵.

Plutôt qu'une colonne qui aurait pu jouer un véritable rôle d'« appel » pour les populations voisines, l'évêque a, ici, préféré un autre type de sacralisation de l'espace : des bâtiments conventuels destinés à abriter une communauté religieuse.

Destruction ou transformation des temples : les sources archéologiques

Il serait du plus grand intérêt de pouvoir confronter les textes normatifs ou les récits à tendance hagiographique, à des éléments réels, comme ceux que peuvent fournir les fouilles archéologiques. On se heurte cependant ici à de véritables problèmes de méthode, notamment liés au fait qu'il est souvent difficile de mettre en évidence un sentiment ou une croyance à partir d'un témoin matériel ²⁶. On est cependant loin d'un constat de carence ²⁷.

Un des domaines les plus investigués est certainement la disparition des lieux de culte « païens » et – le cas échéant – leur remplacement par des oratoires chrétiens ou des églises. Un impressionnant état de la question a été publié en 1986 par Jan Vaes, qui avait préalablement consacré un article à la question des bâtiments antiques de Rome ²⁸. L'enquête de J. Vaes porte sur des centaines d'édifices, surtout méditerranéens ;

²⁵ Voir *supra*, n. 23.

²⁶ De ce point de vue, rien n'est plus évocateur que la lecture d'un livre-catalogue remarquablement intelligent : Laurent FLUTSCH, *Futur antérieur. Trésors archéologiques du XXI^e siècle après Jésus-Christ. Catalogue de l'exposition, Musée romain de Lausanne-Vidy, octobre 2002-avril 2003*, Gollion, Infolio, 2002. Le projet des organisateurs est de partir d'objets contemporains, dont on connaît aujourd'hui la signification et/ou l'utilisation, et de s'interroger sur l'interprétation qu'en donneraient, dans 2000 ans, des archéologues travaillant selon les seules méthodes d'analyse actuelles : « l'idée n'a rien de nouveau : les archéologues sont coutumiers de cet exercice théorique (et ludique) qui consiste à transposer leur regard à l'environnement matériel d'aujourd'hui ». On y voit notamment que, tout naturellement, l'explication religieuse est surdimensionnée : comment résister à la tentation d'expliquer par un phénomène religieux ou magique l'apparition d'objets dont on ne comprend pas/plus la logique ? « Aussi ce volume illustre-t-il les limites de méthodes archéologiques. Si les cartes de répartition fournissent des clés intéressantes (...), les rapprochements typologiques, en revanche, ne sont pas toujours fondés (...). D'autres tendances plus ou moins conscientes de l'archéologie passée ou présente apparaissent aussi, comme la surévaluation des vestiges rares (...), l'interprétation rituelle ou symbolique d'objets atypiques (...), ou le télescopage chronologique » (p. 6).

²⁷ Sur ce point, je trouve trop pessimiste le diagnostic de Br. DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes*, *op. cit.*, p. 28-29.

²⁸ Jan VAES, « Alcune considerazioni archeologiche sulla cristianizzazione di edifici antichi a Roma », dans *Acta Archaeologica Lovaniensia*, t. 19, 1980, p. 49-65 ; Id., « Christliche Wiederverwendung antiker Bauten : ein Forschungsbericht », dans *Ancient Society*, t. 15-17, 1984-1986, p. 305-443 ; résumé dans Id., « *Nova construere et amplius vetusta servare* : la réutilisation chrétienne d'édifices antiques (en Italie) », dans *Actes du XI^e Congrès international d'Archéologie chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 septembre*

elle montre que la proportion d'édifices antiques réutilisés par rapport aux églises construites *ex novo* varie entre 30 et 50% : pour les IV^e et V^e siècles, une église sur trois (voire une sur deux) aurait été construite à l'emplacement d'un lieu de culte païen. Une majorité d'entre eux sont d'anciens temples²⁹, mais tous les cas sont attestés : transformation de maisons, de salles de palais, de bains, de forteresses³⁰ et, bien sûr, de mausolées et de bâtiments funéraires³¹. De surcroît, pour un nombre significatif de temples devenus églises, il est licite de rapprocher les caractéristiques du dieu païen et celles du saint auquel le bâtiment a été ensuite consacré : on connaît bien le cas de temples à Apollon transformés en églises dédiées à des saints guérisseurs ou celui de sanctuaires à Mars ou à Arès devenus églises Saint-Georges ou Saint-Michel, mais les exemples sont beaucoup plus nombreux³².

Bien sûr, il est rarement possible de dater avec précision la période d'abandon ou de destruction d'un temple (les vestiges datables retrouvés n'offrent le plus souvent que des *termini post quos*), ou le moment de fondation ou de construction d'un oratoire chrétien. Les indices abondent cependant pour montrer, par exemple, que dans les campagnes de Gaule, de très nombreux sanctuaires ont connu une période d'apogée au II^e ou dans la première moitié du III^e siècle puis, souvent, de nouvelles phases de construction au IV^e siècle. Sans que l'on puisse généraliser, il semble que

1986), Rome, École française de Rome, 3 vol., 1989 (Collection de l'École française de Rome, 123), t. 1, p. 299-321. Cet article complète et actualise les recherches de Friedrich DEICHMANN, « Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern », dans *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, t. LIV, 1939, p. 105-136 [résumé dans ID., « Christianisierung (der Monumente) », dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, t. II, 1954, col. 1228-1242] et de R. P. C. HANSON, « The Transformation of Pagan Temples into Churches in the Early Christian Centuries », dans *Journal of Semitic Studies*, t. XXIII, 1978, p. 257-267. Voir, depuis, Jean-Pierre CAILLET, « La transformation en églises d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité », dans Claude LEPALLEY (éd.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale, de la fin du III^e siècle à l'avènement de Charlemagne. Actes du colloque tenu à l'Université de Paris X – Nanterre les 1^{er}, 2 et 3 avril 1993*, Bari, Edipuglia, 1996, p. 191-211 et l'excellent article de Claire SOTINEL, « La disparition des lieux de culte païens en Occident. Enjeux et méthode », dans Michel NARCY et Éric REBILLARD (éd.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq, Presses du Septentrion, 2004, p. 35-60.

²⁹ Sur ce point, l'étude classique reste Émile MÂLE, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris, Flammarion, 1950. La plupart des conclusions d'Émile Mâle apparaissent aujourd'hui comme trop radicales (par exemple, la continuité, présentée comme quasi automatique, des sanctuaires païens aux églises chrétiennes) et ont été nuancées dans certaines des articles cités *supra*, n. 28 (Caillet, Sotinel).

³⁰ Sur ce cas précis, voir les considérations fort séduisantes de Stéphane LEBECCQ, « *Monasterium constructum in castro quod lingua Anglorum Cnobeheresburg vocatur* (Bède, HEGA, III, 19). De l'attraction exercée par les fortifications romaines sur les fondations monastiques dans l'Angleterre du très Haut Moyen Âge », dans Jean-Marie SANSTERRE (éd.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, École française de Rome et Bruxelles, Institut historique belge de Rome, 2004 (Collection de l'École française de Rome, 333 ; Bibliothèque de l'Institut historique belge de Rome, 52), p. 277-295.

³¹ Ce qui pose la question des *memoriae*, des *martyria* et des églises construites en relation directe avec le culte d'un saint.

³² Notamment J. VAES, « Christliche Wiederverwendung », *op. cit.*, p. 328-336.

plutôt qu'à une réelle destruction, on assiste ensuite à une désaffectation progressive, perceptible par la récupération systématique des pierres taillées, voire des tuiles, et par l'utilisation des ruines comme cimetière. Les cas attestés de transformation d'un *fanum* en une chapelle, par exemple grâce à l'adjonction d'un chœur oriental et d'un autel, passent, plus qu'on ne le croyait, par une phase d'abandon : là où les historiens et les archéologues imaginaient volontiers une désacralisation d'un temple suivie immédiatement, après exorcisme et consécration canonique, d'une conversion en église, il faut aujourd'hui privilégier l'idée de la récupération utilitariste d'un bâtiment inoccupé³³. Bien sûr, le choix symbolique, pour en faire une église, d'un ancien temple plutôt que d'une partie d'une villa romaine n'est pas neutre : il s'agit à la fois de profiter de la tradition de sacralité d'un lieu et de marquer symboliquement la suprématie de la nouvelle religion sur l'ancienne.

Cette tradition de sacralité s'observe aussi, de façon nette mais plus discrète, quand un oratoire est construit sur l'emplacement d'un temple romain abandonné (parfois depuis plusieurs siècles) mais sans en utiliser les murs ou les substructions, voire en changeant complètement l'orientation³⁴. Il est difficile – mais pas impossible – de croire au hasard devant une telle superposition. De même, on peut légitimement suggérer une certaine forme de continuité quand, par exemple, une chapelle à un saint protecteur des chevaux est bâtie exactement à l'emplacement d'une ancienne colonne celtique du « géant à l'anguipède »³⁵, même après plusieurs siècles d'abandon. À moins de tomber dans l'hypercritique, on est en droit de penser que la tradition orale de sacralité d'un lieu peut se transmettre pendant de très nombreuses générations.

Quant à la volonté de marquer délibérément le triomphe du christianisme sur un culte païen, elle se perçoit, par exemple, dans le cas de l'utilisation, dans une église, d'éléments sculptés provenant d'un temple ou d'un monument romain³⁶, non dans un but esthétique ou dans une motivation prosaïque de récupération de matériaux de construction, mais à un endroit aussi sensible que l'autel. On connaît des

³³ Je peux me contenter ici de deux exemples de *fana* transformés en lieux de cultes chrétiens après un ou deux siècles d'hiatus : Saint-Martin de Boscherville (Seine-Maritime) et Anthée (prov. Namur). Sur Boscherville, voir de très nombreux articles de Jacques Le Maho ; sur Anthée, voir Alain DIERKENS, « Bâtiment religieux et cimetière d'époque mérovingienne à Anthée (Province de Namur). Fouilles de la Société archéologique de Namur, novembre 1889 », dans *Annales de la Société archéologique de Namur*, t. 60, 1980, p. 5-22, dont il faut revoir un certain nombre d'interprétations. Dans le même sens, J. VAES, « Christliche Wiederverwendung », *op. cit.*, p. 326, qui renvoie à des études de Jean-Michel Spieser, notamment « La christianisation des sanctuaires païens en Grèce », dans U. JANTZEN (éd.), *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*, Tübingen, 1976, p. 309-320.

³⁴ Un exemple : Tavigny (prov. Luxembourg) ; voir Joseph MERTENS et André MATTHYS, *Tavigny-Saint-Martin, lieu de culte romain et médiéval*, Bruxelles, 1971 (Archaeologia Belgica, 126).

³⁵ Un exemple : Germaine FAIDER-FEYTMANS, « Aspects religieux du site des Castellains à Fontaine-Valmont (Hainaut, Belgique) », dans *Bulletin de la Classe des Beaux-Arts de l'Académie royale de Belgique*, 5^e s., t. 61, 1979, p. 20-41 (aux p. 23-24) et EAD., « L'aire sacrée du site des Castellains à Fontaine-Valmont (Hainaut) », *ibid.*, t. 64, 1982, p. 11-24 (à la p. 13).

³⁶ Pour des parallèles avec le monde méditerranéen, voir J. VAES, « Christliche Wiederverwendung », *op. cit.*, p. 355-358.

dizaines d'exemples, dans des régions autrefois fortement romanisées, d'utilisation comme autel d'un élément de colonne sculptée, voire d'une pierre sculptée, alors fréquemment inversée, marquant ainsi, de façon visuelle, le renversement des anciennes divinités³⁷.

Un espace progressivement christianisé : le cimetière

Un autre domaine dans lequel on peut percevoir une nette volonté de marquage chrétien de l'espace, est celui des cimetières, même si l'Église n'a pas explicitement pris position en la matière avant l'époque carolingienne, voire plus tard encore³⁸. Entre le IV^e et le VIII^e siècle, on assiste en effet à un changement fondamental dans le mode et le lieu de sépulture. Selon la conception antique, les nécropoles sont nécessairement situées hors des zones d'habitat, au-delà des remparts de la ville dans le cas d'une agglomération fortifiée, à plusieurs centaines de mètres des maisons dans le cas de cimetières de plein champ. Cette implantation, qui repose sur des conceptions essentiellement religieuses, présente l'avantage, dans la plupart des cas, de permettre le développement extensif de cimetières. Les recouvrements de tombes, par ailleurs marquées en surface, sont rares. Les possibilités de vastes « concessions funéraires » (surtout familiales, *lato sensu*) existent. Des tombes importantes peuvent être durablement signalées de façon très visible, voire ostentatoire (*tumulus*, *memoria*, monument funéraire de bois ou de pierre, etc.) ; autour d'elles peuvent se ranger, le cas échéant, des tombes de membres de la « famille » ou de dépendants des illustres défunts. Dans le cas de ces nécropoles *extra muros*, restées longtemps intactes (ou presque) puisqu'elles étaient rarement menacées par le développement de l'habitat, l'examen de la topographie du cimetière est fondamental et une étude

³⁷ Quelques exemples dans Alain DIERKENS, « Het getuigenis van de archeologie », dans Ludo MILIS (éd.), *De Heidense Middeleeuwen*, Bruxelles-Rome, Institut historique belge de Rome, 1991 (Bibliothèque de l'IHBR, 32), p. 47-68, aux p. 50-51. Un article récent sur ce problème : David COLLING et Jean-Claude MULLER, « Le « pilier à la danseuse » autrefois emmuré dans la tour de deuxième église Saint-Martin [d'Arlon]. Réflexions autour du réemploi de pierres antiques dans des édifices du culte chrétien », dans *Bulletin trimestriel de l'Institut archéologique du Luxembourg-Arlon*, t. 84, 2008, p. 13-22.

³⁸ J'ai, à plusieurs reprises, traité de ce thème et je me permets de renvoyer à ces études pour la bibliographie complémentaire. Voir, en particulier, Alain DIERKENS et Patrick PÉRIN, « Death and Burial in Gaul and Germania, 4th-8th Century », dans Leslie WEBSTER et Michelle BROWN (éd.), *The Transformation of the Roman World, AD 400-900*. Londres, The British Museum, 1997, p. 79-95 et Id., « Sépultures et aménagements architecturaux à l'époque carolingienne », dans Michel MARGUE, avec la coll. d'Hérolde PETTIAU et de Martin UHRMACHER (éd.), *Sépulture, mort et représentation du pouvoir au Moyen Âge. Tod, Grabmal und Herrschaftsrepräsentation im Mittelalter. Onzièmes journées lotharingiennes (Centre universitaire de Luxembourg, 26-29 septembre 2000)*, Luxembourg, Institut grand-ducal, 2006 (*Publications de la Section historique de l'Institut grand-ducal de Luxembourg*, vol. CXVIII ; *Publications du CLUDEM*, 18), p. 95-131. Voir aussi Patrick PÉRIN, « Possibilités et limites de l'interprétation sociale des cimetières mérovingiens », dans *Antiquités nationales*, t. 30, 1998, p. 169-183 et Id., « Des nécropoles romaines tardives aux nécropoles du Haut Moyen Âge. Remarques sur la topographie funéraire en Gaule mérovingienne et à sa périphérie », dans *Cahiers archéologiques*, t. 35, 1987, p. 9-30.

topo-chronologique (« stratigraphie horizontale ») permet de mettre en évidence les étapes du développement du champ de repos, donc de comprendre l'évolution de certaines structures sociales et, parfois, de tenter une étude interprétative globale, par génération, de la communauté dont on a retrouvé le corps des défunts. Cette étude historique est également facilitée par le fait qu'entre le IV^e et le VIII^e siècle, à des degrés divers selon les régions, peut se manifester un luxe évident dans les funérailles : celui-ci, perceptible notamment dans la richesse du mobilier funéraire, devait aussi trouver une forme d'extériorisation dans des cérémonies fastueuses ou dans des banquets funéraires dont les restes sont rarement identifiables.

Cette situation privilégiée pour l'archéologue se modifie progressivement : plus vite dans le Midi de la Gaule que dans le Nord, plus vite dans les milieux urbains qu'à la campagne, suivant aussi le rythme et la profondeur de la christianisation. Les cimetières de plein champ ou *extra muros* sont fréquemment abandonnés au profit d'une nécropole conçue autour de l'église (à partir de la fin du VIII^e siècle, on commence à pouvoir parler d'église paroissiale), elle-même normalement construite au centre de l'agglomération ou *intra muros*.

En simplifiant, on pourrait dire que l'on connaît deux types de situations liées au cimetière situé à proximité de l'église. Dans certains cas, un cimetière préexistant est choisi comme lieu d'implantation d'un lieu de culte (parfois d'ailleurs né lui-même de l'extension d'une tombe privilégiée), souvent l'église paroissiale ; dans ce cas, certaines tombes antérieures à la construction de l'église peuvent être intégrées à la nouvelle construction, en bénéficiant d'un emplacement privilégié (par exemple près de l'autel majeur ou d'un autel secondaire ou encore, dans la nef, à la limite précise entre nef et chœur). Mais, le plus souvent, c'est l'église qui attire le champ de repos, provoquant l'abandon progressif des cimetières de plein champ, extérieurs à l'agglomération ou à la ville. Dans ce cas, le cimetière se développe autour de l'église³⁹. Ce changement topographique va de pair avec une désaffection progressive du mobilier funéraire (le défunt est enterré « nu » dans son linceul). Il en résulte une situation difficile pour les historiens et archéologues d'aujourd'hui : la raréfaction puis l'absence de mobilier funéraire empêche de bonnes datations des tombes ; l'enfouissement de défunts dans un espace restreint, sans possibilité d'extension, entraîne le bouleversement des sépultures (et la création d'ossuaires) et empêche donc toute étude topo-chronologique⁴⁰.

³⁹ Par exemple, Joseph MERTENS, *Tombes mérovingiennes et églises chrétiennes : Arlon, Grobbendonk, Landen, Waha*, Bruxelles, 1976 (*Archaeologia Belgica*, 187) ; Cécile TREFFORT, « Du *cimiterium christianorum* au cimetière paroissial : évolution des espaces funéraires en Gaule du VI^e au X^e siècle », dans Henri GALINIÉ et Elisabeth ZADORA-RIO (éd.), *Archéologie du cimetière chrétien. Actes du deuxième colloque A.R.C.H.E.A. (Orléans, 29 septembre-1^{er} octobre 1994)*, Tours, 1996, p. 55-63.

⁴⁰ C'est le moment de signaler que je trouve artificielle, et donc inopérante, la distinction terminologique que certains historiens et archéologues (excellents, au demeurant) aiment faire entre nécropole (« site funéraire extérieur à un contexte d'habitat ») et cimetière (« ensemble funéraire associé à un édifice de culte chrétien »). *Contra* : par exemple Cécile TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort. Christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*. Lyon, PUL, 1996 (Collection d'Histoire et d'Archéologie médiévales, 3), p. 143-148 ou Brigitte

Du point de vue de l'homme du Haut Moyen Âge, la situation aussi a radicalement changé. Là où le riche et/ou le puissant (ou, plus exactement, la famille de celui-ci, puisque l'organisation des funérailles était affaire privée, du ressort des survivants) pouvait compter sur l'ostentation des cérémonies funéraires pour marquer la mémoire des contemporains, il lui faut penser en d'autres termes : les objets somptueux, ou leur équivalent en métal précieux ou en monnaie, ne sont plus enterrés avec le défunt, mais donnés à l'Église qui gère et entretient la mémoire des morts. L'emplacement dans un vaste cimetière cède la place à un autre type de lieu privilégié d'enfouissement conçu, cette fois, en fonction de l'église (dans l'édifice ; hors de celui-ci mais près du chœur ou du porche d'entrée, etc.). Le souvenir du défunt gagne à être entretenu par une inscription et, parfois, par un portrait peint ou sculpté ⁴¹. La question de l'enterrement *ad sanctos*, c'est-à-dire le plus près possible de la tombe du saint, prend, elle aussi, une forme nouvelle puisque des reliques sont présentes (nécessairement) dans les autels (principal et secondaires) et que, très vite, des reliquaires « mobiles » s'ajoutent à la *virtus* « fixe » des « sépulcres » des autels ou des tombes et sarcophages de saints ⁴². La législation (conciles, capitulaires) ⁴³ et les sources liturgiques ⁴⁴ reflètent cette

BOISSAVIT-CAMUS, « Entre nécropole et cimetière : regard sur la géographie funéraire et le traitement des morts », dans Cécile TREFFORT (éd.), *Mémoire d'hommes. Traditions funéraires et monuments commémoratifs en Poitou-Charentes*, La Rochelle, 1997, p. 28-33.

⁴¹ Cécile TREFFORT, *Mémoires carolingiennes : l'épithaphe entre célébration mémorielle, genre littéraire et manifeste politique (milieu VIII^e – début XI^e siècle)*, Rennes, Publications universitaires de Rennes, 2007 (Collection Histoire).

⁴² Sur les reliques et reliquaires, voir surtout Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Munich, Beck, 1994 ; Peter DINZELBACHER, « Die « Realpräsenz » der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen », dans Peter DINZELBACHER et Dieter BAUER (éd.), *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Ostfildern, Thorbecke, 1990, p. 115-174 ; Philippe GEORGE, « De l'intérêt de la conservation et de l'étude des reliques des saints dans le diocèse de Liège », dans *Bulletin de la Société royale Le Vieux-Liège*, n° 226, juillet-septembre 1984, p. 509-530 ; Id., *Reliques et arts précieux en pays mosan. Du Haut Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Liège, 2002 ; Edina BOZOKY, *La politique des reliques de Constantin à saint Louis : protection collective et légitimation du pouvoir*, Paris, Beauchesne, 2006 (Bibliothèque historique et littéraire).

⁴³ Jean CHÉLINI, *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs dans l'Europe carolingienne (750-900)*, Paris, Picard, 1991, p. 481-494 ; Marie-Thérèse LORCIN, « Choisir un lieu de sépulture », dans Danièle ALEXANDRE-BIDON et Cécile TREFFORT (éd.), *À réveiller les morts. La mort au quotidien dans l'Occident médiéval*, Lyon, PUL, 1993, p. 245-252 ; Jean-Charles PICARD, *Cristianizzazione e pratiche funerarie, Tarda Antichità e Alto Medioevo (IV-VIII sec.)* [a cura di Gisella CANTINO WATAGHIN], Turin, 1992 ; Christian SAPIN, « Dans l'église ou hors l'église, quel choix pour l'inhumé ? », dans H. GALINIÉ et E. ZADORA-RIO (éd.), *Archéologie du cimetière chrétien, op. cit.*, p. 65-78 et, surtout, Sebastian SCHOLZ, « Das Grab in der Kirche. Zu seinen theologischen und rechtlichen Hintergründen in Spätantike und Frühmittelalter », dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, t. 115 (Kanonistische Abteilung 84), 1998, p. 270-306.

⁴⁴ Surtout Damien SICARD, *La liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à l'époque carolingienne*, Münster, Aschendorff, 1978 et C. TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort, op. cit.*

situation nouvelle : les hésitations, les contradictions, les renforcements d'interdictions abondent ⁴⁵.

Quelques réflexions en guise de conclusion

La christianisation de l'espace est, on le sait, un phénomène lent et progressif, tant en ce qui concerne l'éradication des coutumes considérées comme païennes (et sur la nature desquelles il pouvait y avoir désaccord entre les hommes d'Église eux-mêmes) que pour ce qu'il en est de la construction de lieux de culte ou, plus généralement, du marquage religieux et de sa visibilité. On ne s'étonnera pas qu'avant la forte normalisation qu'imposera la politique carolingienne, la prise de possession de l'espace sacré par le christianisme soit loin d'être absolue. Je n'en cite comme preuve, ici, que ce texte curieux que les érudits modernes et contemporains ont pris l'habitude de nommer *Indiculus superstitionum et paganiarum* ⁴⁶ : ce texte est, selon toute vraisemblance, un *memorandum* ou une liste de *capitula adhuc conferenda/capitula ad referenda*, élaborée dans le prolongement du « concile germanique » de 743 et du concile des Estinnes de 744. Pour l'auteur de cette liste – un clerc de l'entourage de saint Boniface –, il s'agissait de tenter de préciser les coutumes païennes (les *paganiae*) globalement condamnées en 743 et 744. Un certain nombre de ces trente pratiques relèvent du vocabulaire générique du « paganisme » tel qu'il a été défini et condamné, depuis saint Augustin ou Césaire d'Arles, mais d'autres concernent directement les lieux de culte, les pratiques dévotionnelles (*de sacrificio quod fit alicui sanctorum ; de petendo quod boni vocant sanctae Mariae ; de eo quod sibi sanctos fingunt quoslibet mortuos*) et les endroits « incertains » que d'aucuns considéraient comme saints (*de incertis locis quae colunt pro sanctis*). Cette volonté manifeste de lutter contre le flou et l'ambiguïté ne sera pas toujours suivie d'effets durables.

Cette même indétermination se perçoit dans le dossier complexe de Clément – clerc d'origine irlandaise – et Adelbert – évêque de Gaule –, ces religieux qui, vers 745, ont, à plusieurs reprises, été condamnés comme « hérétiques » à l'instigation de saint Boniface ⁴⁷. Si Clément est essentiellement condamné sur des points de morale

⁴⁵ Michel LAUWERS, *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005 (Collection historique).

⁴⁶ Alain DIERKENS, « Superstitions, christianisme et paganisme à la fin de l'époque mérovingienne. À propos de l'*Indiculus superstitionum et paganiarum* », dans Hervé HASQUIN (éd.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1985, p. 9-26. Cette étude doit être entièrement revue à la lumière de Michael GLATTHAAR, *Bonifatius und das Sakrileg. Zur politischen Dimension eines Rechtsbegriffs*, Francfort, Peter Lang, 2005 (Freiburger Beiträge zur mittelalterlichen Geschichte 17), surtout p. 435-599 et de Chiara STAITI, « « Indiculus » und « Gelöbnis ». Altsächisches in Kontext der Überlieferung. Nebst einer Edition einiger Texte des Cod. Vat. Pal. lat 577 », dans Rolf BERGMANN (éd.), *Volkssprachig-lateinische Mischtexte und Textensembles in der althochdeutschen, altsächsischen und altenglischen Überlieferung. Mediävistisches Kolloquium des Zentrums für Mittelalterstudien der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 16. und 17. November 2001*, Heidelberg, Carl Winter, 2003 (Germanistische Bibliothek 17), p. 331-384.

⁴⁷ Nicole ZEDDIES, « Bonifatius und zwei nützliche Rebellen : die Häretiker Aldebert und Clemens », dans Marie Theres FÖGEN (éd.), *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter. Historische und juristische Studien zur Rebellion*, Francfort, Klostermann, 1995 (Ius Commune. Sonderheft 70),

et de doctrine (notamment à propos de la prédestination et du Salut que le Christ aurait accordé à tous, croyants ou non : *credulos et incredulos, laudatores Dei simul et cultores idulorum*), Adelbert se voit surtout attaqué sur des questions de culte. Il se serait auto-proclamé saint, aurait consacré des églises en son nom et distribué des parties de son corps (cheveux, ongles) comme reliques. Mais surtout, au mépris de la hiérarchie et des évêques diocésains, il aurait fait construire, dans les campagnes et près des sources, des oratoires qu'il prétendait aussi efficaces (voire meilleurs) que les « anciennes églises » et il aurait fait élever çà et là des petites croix (*cruciculas*) pour délimiter des espaces sacrés. La question est d'autant plus importante qu'Adalbert semble avoir été consacré évêque en toute régularité et qu'il avait donc les pouvoirs canoniques nécessaires pour procéder valablement à la consécration d'une église ⁴⁸. La condamnation de ces « hérétiques », notamment lors du synode romain présidé à Rome par le pape Zacharie en octobre 745, entraînera la destruction de ces petites croix et de ces lieux de culte jugés illicites.

On le voit, le flou et l'indétermination subsistent longtemps et il faudra attendre les mesures draconiennes des souverains carolingiens Pépin le Bref puis, surtout Charlemagne et Louis le Pieux, pour lever la majeure partie des incertitudes en la matière ⁴⁹.

p. 217-263 ; EAD., *Religio et sacrilegium. Studien zur Inkriminierung von Magie, Häresie und Heidentum (4.-7. Jahrhundert)*, Francfort, Peter Lang, 2003 (Europäische Hochschulschriften. Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, 964).

⁴⁸ Les pièces essentielles de ce dossier passionnant (sur lequel j'achève une étude plus complète) sont conservées dans la correspondance de saint Boniface : *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, éd. Michael TANGEL, Berlin, Weidmann, 1916 (MGH, Epistolae selectae, 1), notamment les Actes du synode romain (p. 108-120, n° 59).

⁴⁹ Dernier aperçu de la politique religieuse carolingienne : Anne-Marie HELVÉTIUS et Jean-Michel MATZ, *Église et société au Moyen Âge, V^e-XI^e siècle*, Paris, Hachette, 2008 (Carré-Histoire, 68).

