

Université de Montréal

Le développement du culte de Laurent à Rome aux IV^e et V^e siècles

par

Jean-Matthieu Corriveau

Département d'histoire

Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Arts et des Sciences
en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.)
en Histoire

Décembre 2016

© Jean-Matthieu Corriveau, 2016

Résumé

Constantin, grâce à sa prise de pouvoir au début du IV^e siècle, permettra l'essor d'un nouveau type de dévotion, consacré aux hommes et aux femmes ayant rendu l'âme en défendant leur ferveur pour le Christ et son Père. Ainsi, Laurent, persécuté à Rome en l'an 258, deviendra au siècle suivant la figure prédominante du martyr dans la ville éternelle. Ce mémoire cherche à comprendre comment se développera son culte et quelles sont les raisons qui mèneront son martyr à la primauté dans la capitale romaine.

En étudiant les sources littéraires et épigraphiques, notamment sous la plume de Damase, Ambroise, Prudence et Augustin, ainsi qu'en explorant les informations archéologiques sur la construction d'églises dédiées à Laurent, nous en sommes venus à la conclusion que le martyr romain a contribué à la création d'une mémoire collective chrétienne qui correspondait au besoin identitaire de l'Urbs, dans ce passage d'un empire « païen » à un empire chrétien.

Cette création d'une mémoire collective repose sur la sacralisation du territoire par l'empereur Constantin et l'évêque romain Damase, l'introduction de nouveaux rituels et dans la foulée, de l'instrumentalisation de Laurent et du culte des saints par les auteurs anciens dans leur élaboration de l'identité chrétienne de la ville de Rome.

Mots-clés : christianisme, rituels, culte des saints, Damase, identité, hagiographie, Laurent, martyr, mémoire collective, Rome.

Abstract

Constantine, with his seize of power in the early fourth century, has allowed the growth of a new form of devotion dedicated to the men and women tormented because of their beliefs in Christ and his Holy Father. Thereby, Lawrence, persecuted in 258 A.D. in Rome, has become the main figure of martyrdom in the Eternal City during the following century. This master's thesis aims at comprehending how the cult of Lawrence's unfolded and why it became the predominant martyr cult in the Roman capital.

By studying literary and epigraphic sources, especially Damasus, Ambrose, Augustine and Prudence, as well as the archaeological data on the construction of the churches dedicated to Lawrence, we came to the conclusion that the Roman martyr helped establish a Christian collective memory corresponding to the identity needs of the Urbs in this period characterized by the passage of a "pagan" empire to a Christian empire.

This creation of a collective memory is based on the sacralisation of the roman territory by the emperor Constantine and the roman bishop Damasus, on the introduction of new rituals and on the instrumentation of Lawrence and the cult of the saints by the ancient writers in their elaboration of a Christian identity for the city of Rome.

Keywords : Christianity, rituals, cult of the saints, Damasus, identity, hagiography, Lawrence, martyrdom, collective memory, Rome.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des sigles.....	v
Liste des abréviations.....	vi
Introduction.....	1
Problématique et hypothèse.....	3
Définitions.....	3
Méthodologie et plan du mémoire.....	5
Chapitre 1 : L’historiographie du culte des martyrs.....	7
1.1 L’approche philologique de la Société Bollandiste.....	8
1.2 La mnémohistoire.....	11
1.3 L’école ritualiste.....	17
1.4 Accroissement du culte des martyrs sous Constantin.....	24
Chapitre 2 : La construction littéraire d’un martyr.....	30
2.1 Les auteurs antiques et leurs récits.....	31
2.1.1 Les épitaphes de Damase.....	31
2.1.2 Ambroise : <i>De Officiis</i> (les <i>Devoirs</i>).....	32
2.1.3 Prudence et le <i>Péristephanon</i>	34
2.1.4 Le sermon d’Augustin.....	36
2.2 La critique des sources.....	38
2.3 Les éléments pré-constantiniens du culte de Laurent.....	43
2.3.1 La souffrance de Laurent.....	43
2.3.2 Le gril : l’attribut de Laurent.....	57
2.4 Les éléments post-constantiniens du culte de Laurent.....	58
2.4.1 Reliques, miracles et pèlerinages.....	59
2.4.2 Laurent et Étienne : l’union littéraire et artistique.....	67
2.4.3 Laurent l’Hispanique.....	71

2.5 Conclusion	74
Chapitre 3 : La création d'un espace sacré chrétien	76
3.1 Constantin	77
3.1.1 Le programme religieux de Constantin.....	77
3.2 Damase.....	82
3.2.1 L'origine d'un évêque de Rome	82
3.2.2 Le rôle des évêques	87
3.2.3 Damase et le contexte politico-religieux : les Évêchés rivaux d'Orient.....	93
3.2.4 Damase et le contexte politico-religieux : le donatisme	96
3.3 Conclusion	102
Conclusion et bilan général.....	103
Bibliographie.....	107
Sources	107
Littérature moderne.....	111

Liste des sigles

AB : Analecta Bollandiana

CSEL : Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum

ICUR : Inscriptiones Christianae Urbis Romae

ILCV : Inscriptiones Latinae Christianae Veteres

PLRE : The Prosopography of the Later Roman Empire

Liste des abréviations

Cod. Theod. : Code théodosien

Corp. : Corpus

Ep. : Epigramma

Epist. : Epistularum

Mart. Carp. : Martyre de Carpos

Mart. Pal. : Martyres de Palestine

Mart. Pol. : Martyre de Polycarpe

Péri. : Peristephanon

Prud. : Prudence

Serm. : Sermon

Trad. : Traduction

Vol. : Volume

Introduction

« *C'est rôti, retourne et mange.*¹ » Voilà les paroles qu'aurait prononcées Laurent de Rome à son bourreau juste avant de quitter la vie terrestre et rejoindre le paradis céleste. Ces paroles relatées par l'évêque milanais Ambroise restent imprégnées dans la mémoire de ceux et celles ayant eu l'opportunité de découvrir le récit de la mort de Laurent. La puissance de ces mots évoque le courage d'un homme prêt à mourir pour ses convictions les plus profondes. Laurent, brûlant vif au-dessus d'un gril, aurait eu l'audace de tourner en ridicule ses tortionnaires, marquant symboliquement la résistance du christianisme face aux persécuteurs. Cette passion, au cours des siècles, sera reprise par les artistes de tous genres pour représenter l'Église subissant, mais résistant aux assauts des adeptes de la religion traditionnelle.

Les sources antiques, si elles ne font pas parfaitement consensus, donnent tout de même un récit cohérent de la passion du martyr Laurent. Celui-ci était diacre à Rome sous la gouverne de l'évêque Sixte II.² Or, le gouvernement romain aurait fait arrêter l'évêque et l'aurait condamné à mort. Les autorités romaines profitèrent de cette situation pour exiger que l'Église leur remette ses trésors. Laurent, de par sa fonction, était responsable des finances du diocèse et fut donc convoqué devant les autorités officielles. On lui donna la tâche de rassembler les richesses de l'Église et de les céder à l'État. Il accepta. Toutefois, pour Laurent, le véritable trésor de l'Église n'était pas fait d'or et d'argent mais consistait plutôt en la population formée des pauvres fidèles chrétiens. La population nécessiteuse fut ainsi rassemblée et amenée devant les autorités romaines. Laurent les présenta aux persécuteurs comme l'authentique richesse de l'Église chrétienne. Insultés et frustrés, les bourreaux condamnèrent Laurent à périr, couché sur un gril exposé aux flammes. C'est lors de sa cuisson, qu'il aurait tourné aux ridicules les artisans

¹ « *Assum est, inquit, uersa et manduca.* » Ambroise de Milan, *De Officiis*, XLI, 207. trad. Testard (1984) p. 197.

² En français, le nom Sixte (porté par quelques papes et évêques de Rome) peut également s'écrire Xyste.

de sa souffrance. Malgré sa bravoure et sa résistance, Laurent ne pouvait plus lutter. Il s'éteignit et alla rejoindre Dieu au ciel.³

Les sources anciennes ne mentionnent pas l'identité des persécuteurs. On les nomme « tyran⁴ » ou « César⁵ ». Ce manque d'informations rend la datation du martyre de Laurent plus compliquée. Dans la tradition médiévale, Jacques de Voragine place le trépas du diacre sous le règne de l'empereur Trajan Dèce. Or, le pontificat de Sixte II ne s'est jamais déroulé sous le règne de Trajan Dèce. On le situerait plutôt sous l'égide des empereurs Gallien et Valérien, soit quelques années plus tard (Gallien 253-268, Valérien 253-260). Nous devons donc soutirer le récit du cadre du règne de l'empereur Trajan Dèce, soit de 249 à 251, et le déplacer près d'une décennie plus tard, soit en 258, lors du pontificat de Sixte II et du règne d'un César nommé Dèce. Laurent aurait donc été victime de la vague de persécutions de l'Empereur Valérien.⁶ Du moins, la tradition le place dans ce cadre temporel.

Avec le temps, le résumé des exploits de Laurent prit la forme d'une légende⁷. Son authenticité, comme nous le verrons, est difficilement vérifiable. Authentique ou inventée, ce qui demeure, c'est la croyance des fidèles qui portés par leur amour pour l'Église dévouèrent un culte à Laurent. Au XXI^e siècle, on retrouve dans la grande majorité des pays de confession chrétienne des églises dédiées au culte du diacre romain. La date de son anniversaire, le 10 août,

³ Ce résumé est un amalgame des récits d'Ambroise, de Prudence et d'Augustin. Nous examinerons leur contenu au chapitre II.

⁴ Ambroise de Milan, *De Officiis*, XLI, 206. trad. Testard (1984) p. 196.

⁵ Prud. *Peri.* II. 97. trad. Fux (2003) p. 167.

⁶ Les spécialistes ne sont pas tout à fait sûrs des motivations qui entraineront Valérien dans l'établissement d'une persécution contre les chrétiens. Ce qui semble ressortir, c'est qu'après avoir été tolérant avec les chrétiens, Valérien s'est senti garant du maintien des coutumes qui exigeaient qu'on vénère les dieux traditionnels dans le but de maintenir le salut des empereurs et de l'Empire. Les chrétiens, ne participant pas aux cultes officiels et aux manifestations culturelles mettaient l'équilibre divin de l'empire en péril. Valérien, dans l'objectif de préserver l'unanimité de l'Empire autour des empereurs, auraient pris des mesures contraignantes contre ceux qui refusaient de participer aux cultes officiels. Voir Christol (2006) p. 136.

⁷ Dans la littérature historique, on fait la distinction entre les actes, ces documents rapportant les décisions de l'autorité judiciaire condamnant un martyr à la peine de mort ; les passions, pour les récits à caractères narratifs, racontant les derniers jours d'un martyr ; et enfin, les légendes, lorsque les récits possèdent moins d'aspect historique que d'éléments imaginaires. Voir Saxer (1990) p. 1575.

est l'occasion de se souvenir de sa victoire symbolique. À travers le monde, villages, cours d'eau, routes et autres institutions portent le nom de Saint-Laurent.

Problématique et hypothèse

À Rome, Laurent signifie davantage qu'uniquement une figure toponymique. Il est le premier martyr en importance de la ville. Dépassé uniquement en prestige par Paul et Pierre, il défend à leur côté la ville de Rome des ennemis de l'Église. Pourtant, selon certaines sources, Laurent n'est pas originaire de Rome. Qui plus est, si son martyre impressionne, il n'est pas nécessairement plus terrible que celui de Perpétue, d'Hippolyte ou d'Agnès. Alors pourquoi Laurent est-il devenu la figure emblématique de la ville de Rome ? Ce mémoire de maîtrise se donne la mission de répondre à cette problématique : comment le culte de Laurent devient-il le culte du martyr le plus important de la ville de Rome au IV^e et V^e siècle ? Pourquoi et comment, un Hispanique mort au milieu du III^e siècle devient-il la figure emblématique du martyr dans la capitale religieuse et politique de l'Empire ?

Notre hypothèse de départ est que Laurent bénéficiera de la prédilection papale de Damase, due à des origines hispaniques communes, et que son culte progressera grâce à la concordance des valeurs véhiculées à travers sa passion et les besoins de Rome dans la création de son identité chrétienne. Ce mémoire sera une étude de cas sur le développement d'un martyr dans le cadre global de l'essor du culte des saints.

Définitions

Avant de résoudre notre problématique, il est important de définir les concepts clefs primordiaux à ce mémoire, mais également de déterminer les balises spatio-temporelles étudiées.

Dans l'usage courant moderne, le terme martyr désigne généralement celui qui est mort pour une cause, qu'elle soit religieuse, politique, sociale ou culturelle. À l'origine, comme l'ont

investigué les bollandistes Delehay⁸ et de Gaiffier⁹, le terme martyr nous parvient du grec *martus* (μάρτυς) et signifiait « le témoin ». Or, au second siècle, à l'époque de Polycarpe, cette désignation ne fait pas nécessairement référence à la souffrance, et on l'utilise parfois dans le *Nouveau Testament* comme référent aux apôtres. Au début du III^e siècle, ce mot fait une apparition technique dans l'œuvre de Tertullien, mais ne déloge pas le terme « passion » (*passio*) qui désigne les souffrances du Christ sur la croix. Au milieu du siècle, à la suite d'une vague de persécutions, le terme martyr prend une importance accrue, car elle établit une délimitation entre ceux qui ont souffert pour leur foi et ont péri, et ceux qui ont survécu.¹⁰ Ces derniers prendront le nom de *confessor* (confesseur, venant de *ὁμολογητής* en grec). Cette précision se confirmera dans la *Lettre sur les martyrs de Lyon*, après avoir fait son apparition chez Hippolyte en grec, puis chez Tertullien en latin. Dès lors, *passio* et *martyr* deviennent des synonymes et le sens du mot martyr ne désigne plus le témoignage d'un homme, mais plutôt la mort pour la foi. En somme, comme le souligne Charles Pietri, l'appellation « martyr » s'uniformise et se généralise dans l'Empire afin de mettre en corrélation les tourments des torturés avec ceux du fils de Dieu. Théologiens et hagiographes s'accordent sur la définition du représentant céleste de la première Église qu'est le martyr : ce témoin, imitant le modèle divin, à l'image de Jésus périssant dans la souffrance sur la croix mais triomphant sur la mort, et transfigurant son humanité dans la gloire de la résurrection et de la vie éternelle.¹¹ C'est pourquoi, les biographes hagiographiques soulignent généralement que les fidèles condamnés, lors de leurs passions, ont triomphé de leur martyre.

Les limites spatio-temporelles de cette enquête sont déterminées par la rationalité historique. Si celles-ci se limitent géographiquement à la périphérie romaine, c'est tout bonnement que le culte de Laurent n'a jamais connu un essor de cette ampleur dans d'autres régions du globe durant l'Antiquité. Les balises temporelles, quant à elles, sont régies de manière plus délicate. De façon générale, le culte de Laurent apparaît dans le contexte même de l'émergence du culte des saints, soit au IV^e siècle.¹² Si le martyr meurt bel et bien un siècle plus

⁸ Delehay (1927) p. 50, 76-77.

⁹ De Gaiffier d'Hestroy (1957) p. 19-43.

¹⁰ Pietri (1997) p. 1277-1278.

¹¹ Pietri (1997) p. 1318.

¹² Bowes (2008) p. 59-60.

tôt, les signes de l'apparition d'une dévotion à son nom ne germeront pas avant quelques décennies, d'où l'idée d'amorcer l'essentiel de la recherche au IV^e siècle, sans toutefois complètement occulter le siècle précédent, d'où provient le culte en soi. Les sources principales que nous traiterons dans ce mémoire, Damase, Ambroise, Prudence et Augustin ont tous vécu au IV^e ou au début du V^e siècle. Ce sont des représentants de cette culture chrétienne émergente. Ils partagent les valeurs et le style de cette période déterminante dans l'histoire de l'Église. S'il semble évident que le culte continue de progresser lors des périodes suivant la chute de Rome, les raisons de cet affermissement culturel sont régies par des caractéristiques qui appartiennent à ces périodes. On parle alors plutôt de consolidation et non d'essor et de développement. Ce qui intéresse cette étude est de comprendre l'émergence du culte et non les phases de transition de celui-ci. En somme, cette phase d'essor semble se conclure au V^e siècle, au moment où Rome connaît une transition politique, culturelle et sociale. Nous ne désirons pas empiéter inutilement sur les concepts et les caractéristiques régis par la période médiévale.

Méthodologie et plan du mémoire

Dans le chapitre 1, nous aborderons les concepts historiographiques essentiels afin de résoudre notre problématique. Ces courants historiographiques sont représentatifs de la méthodologie utilisée par ce mémoire. Dans un premier temps, nous explorerons la méthode développée par la Société des Bollandistes qui consiste à étudier et évaluer les sources primaires. Ensuite, nous examinerons l'approche mnémohistorique. Les historiens travaillant sous cet angle rattachent généralement leurs travaux à la vision de Maurice Halbwachs sur l'importance de la mémoire collective sur le développement du culte des saints. Enfin, une troisième école de pensée sera observée : l'approche ritualiste. Cette vision historiographique tente d'expliquer le développement du culte des martyrs par l'établissement de rituels essentiels. Ces gestes et symboles présents dans le christianisme ont une signification et un pouvoir qui contribueront à l'émergence culturelle.

Dans le chapitre 2, nous appliquerons la méthodologie bollandiste aux sources principales ayant traité du culte de Laurent aux IV^e et V^e siècles : Damase, Ambroise, Prudence et Augustin. Nous présenterons le contenu individuel de chacune des sources, nous les situerons

dans leur contexte de création et nous évaluerons la fiabilité de leur récit. Nous verrons que certains éléments semblent provenir d'une source commune, dite *Passio Laurentii*, qui révèle les portions originelles du récit, que nous appellerons pré-constantiniennes. Certaines caractéristiques émergent plus tardivement, après le règne de l'Empereur Constantin, en réponse au contexte et aux visées de leurs auteurs. Certaines caractéristiques pré-constantiniennes, soient la souffrance et l'utilisation du gril, et certaines caractéristiques post-constantiniennes, soient les pouvoirs de Laurent, le lien symbolique entre notre martyr et Étienne, et son origine présumée hispanique, serviront à expliquer le développement du culte de Laurent. Enfin, nous appliquerons les visions mnémohistoriques et ritualistes à ces concepts pour mieux comprendre leur rôle.

Dans le chapitre 3, nous examinerons comment le contexte politique et social à Rome IV^e et V^e siècle a permis de favoriser l'essor du culte de Laurent. D'une part, le programme de construction de basiliques de l'Empereur Constantin permettra l'officialisation et la légitimation du culte de Laurent. D'autre part, nous expliquerons que c'est grâce au pontificat de Damase que le culte de Laurent prendra l'ampleur qu'on lui connaît aujourd'hui. En effet, face aux revendications des évêchés d'Orient, face aux mouvements schismatiques et grâce à sa compréhension des pouvoirs de l'évêque, Damase se servira du culte des saints, entres autres de Laurent, pour asseoir son pouvoir sur l'Église. À nouveau, nous appliquerons les visions mnémohistoriques et ritualistes à ces concepts pour mieux concevoir leur rôle.

Enfin, en guise de conclusion, nous ferons un bilan général et nous reviendrons sur notre hypothèse de départ.

Chapitre 1 : L'historiographie du culte des martyrs

Peu d'historiens se sont intéressés spécifiquement au culte de Laurent. Les auteurs s'étant penchés sur ce culte l'ont toujours fait dans une perspective plus large. Leur but était d'analyser une œuvre littéraire, de s'enquérir de l'évolution d'une basilique vouée à ce saint, d'en observer les symboles théologiques, ou encore d'examiner un aspect global du culte des martyrs en prenant Laurent comme exemple. En somme, l'historiographie moderne nous renseigne peu sur le développement du culte de ce martyr romain.

Ceci dit, si elle ne s'est pas attardée directement à Laurent, l'historiographie du culte des martyrs est quant à elle très riche. Étant au cœur de la mutation de la civilisation occidentale durant l'Antiquité tardive, grâce à l'éclosion d'un christianisme à grande échelle, le culte des martyrs est évidemment un passage obligé pour tout historien qui s'intéresse à l'émergence de la religion chrétienne. Les recherches des historiens sur la dévotion consacrée aux saints sont capitales pour ce mémoire, car elles permettent d'orienter la recherche ou de comparer le culte de Laurent à celui des autres martyrs de son époque. Suit-il le même modèle-type de développement ou en diverge-t-il complètement ? Dans cette section, nous nous pencherons sur trois écoles de pensées qui ont marqué l'historiographie du culte des saints et qui sont, selon nous, pertinentes quant à la résolution de ces interrogations. D'abord, nous observerons l'approche philologique des Jésuites formant le regroupement savant de la Société des Bollandistes, qui, sous l'égide de leur créateur Jean Bolland, dédièrent leur effort à l'étude et à la publication des vies des saints. Suite à cette création d'une base d'analyse fiable des sources, deux approches historiographiques en ressortent : dans un premier temps, nous pourrions examiner les études des historiens ayant privilégié l'angle de la mémoire collective comme pierre d'assise du développement social et culturel du culte des saints. Enfin, des spécialistes de la mnémohistoire, nous passerons à une vision historiographique basée sur les rituels. Si nous avons décidé de privilégier cette approche historiographique au détriment d'autres écoles de pensée, c'est que c'est sous l'angle de l'analyse du matériel textuel que nous aborderons nos questionnements concernant le développement du culte de Laurent.

1.1 L'approche philologique de la Société Bollandiste

Les spécialistes s'intéressant aux martyrs amorcent généralement leurs recherches avec Edward Gibbon (1737-1794). C'est une approche qui s'explique par l'héritage du révolutionnaire *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, publié dès 1776. Les conclusions des chapitres XVI et XXVIII marquaient le début d'une vision historiographique qui s'étalera sur près de deux siècles. Alors qu'au chapitre XVI, l'historien anglais aborde la genèse des premiers martyrs, leurs motifs et leur impact sur la chrétienté, c'est au chapitre XXVIII que Gibbon établit sa théorie sur le culte des martyrs.

Selon Gibbon, l'importance disproportionnée qu'avaient prise les martyrs et les saints dans l'espace religieux romain était telle que la théologie chrétienne initiale se sublima et se défigura par l'introduction de cette « mythologie populaire ». Une défiguration si importante qu'elle tendait à rétablir les croyances ancestrales du polythéisme.¹³ Les Romains commencèrent à introduire des rites et des cérémonies, ils visitaient les tombes des martyrs, ils priaient un tel saint pour le rétablissement de leur santé ou tel martyr pour la fécondité de leur femme. En somme, les prélats de l'Église jugeaient que la persuasion des esprits simples de la masse paysanne serait plus aisée s'ils n'avaient pas à leur faire renoncer à certains aspects du paganisme.¹⁴ Pour l'historien britannique, le paganisme disparut aux mains du christianisme, mais sans avoir précédemment incorporer sa nature culturelle dans la nouvelle religion prédominante, dans une optique de continuité¹⁵.

Pourtant, plus d'un siècle avant la publication de *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Héribert Roswey (1569-1629) déclenchait les débuts de l'hagiographie critique moderne.¹⁶ En effet, Roswey, un père Jésuite, avait publié un prospectus proposant la compilation de textes hagiographiques en 18 tomes. Ses objectifs principaux étaient de restaurer les textes originaux modifiés ultérieurement pour des raisons stylistiques, de retrouver les textes

¹³ Gibbon (1983) chap. XXVIII, p. 848.

¹⁴ Gibbon (1983) chap. XXVIII, p. 850.

¹⁵ Gibbon (1983) chap. XXVIII, p. 850.

¹⁶ Barnes (2010) p. 285.

complets dans leur forme originale non abrégée, de publier des textes inédits, et enfin, de commenter ces textes. Roswey mourut en 1629, avant même l'achèvement d'un seul de ses tomes. Jean Bolland (1596-1643), un de ses confrères jésuites, convaincu par le projet de Roswey, persuada ses supérieurs de la pertinence de l'accomplissement d'un tel dessein, et ce, dans des délais jugés raisonnables. Les deux premiers volumes de l'*Acta Sanctorum* sont publiés en 1643 et couvrent le mois de janvier, alors que Bolland, acceptant l'idée de Roswey, compila les œuvres par mois, en suivant les anniversaires des saints. Les tomes se multiplient lors des décennies suivantes, mais faisant face au contexte politique du XVIII^e siècle, les Bollandistes essuient leur lot de critiques au sein même de l'Église catholique qui estime leur approche trop stricte. La qualité intellectuelle de l'*Acta Sanctorum* s'estompe jusqu'au jour où l'ordre des Jésuites est aboli par décret papal (1773).¹⁷ Il faut attendre la restauration de l'ordre en 1830 pour que la Société Bollandiste puisse renaître de ses cendres et retrouver ses lettres de noblesse, d'abord sous l'égide de Charles de Smedt (1831-1911) puis surtout sous celle d'Hippolyte Delehaye (1859-1941).¹⁸

Delehaye réussira à établir définitivement l'hagiographie critique comme une branche historique légitime.¹⁹ Ses recherches, publiées en 1912 dans *Les origines du culte des martyrs*, lui permettent de mettre en lumière diverses pistes de recherche historiographique, notamment le fait que les anniversaires des martyrs n'étaient pas uniquement célébrés par la communauté du défunt, mais par toute la chrétienté.²⁰ Il dresse un portrait global du développement du culte des martyrs post-constantinien, axé sur l'importance des pèlerinages²¹, de la création d'églises sur le site de repos éternel de saints²², de la translation et la division des reliques²³, de la création de reliques²⁴, de l'extension du culte d'un martyr à un autre²⁵, de l'adoption d'un nom saint lors

¹⁷ Barnes (2010) p. 289.

¹⁸ En ce qui concerne l'importance de Charles Smedt dans l'école Bollandiste, voir : Joassart (1992), p. 353-372 ; Barmann et Talar (1999) p. 6-11.

¹⁹ Barnes (2010) p. 291.

²⁰ Delehaye (1933A) p. 91-99.

²¹ Delehaye (1933A) p. 44-49.

²² Delehaye (1933A) p. 36-49.

²³ Delehaye (1933A) p. 54-68.

²⁴ Delehaye (1933A) p. 68-70.

²⁵ Delehaye (1933A) p. 70-91.

du baptême²⁶, de la popularité des enterrements *ad sanctos* (à proximité d'une tombe sainte)²⁷ et du dévouement de certaines églises pour des saints en particulier²⁸. En somme, l'historien belge s'éloigne de la vision de continuité de Gibbon argüant de trop nombreuses spécificités novatrices dans l'élaboration du culte des martyrs. Si l'œuvre de Delehaye demeure une des études les plus complètes jamais réalisées sur le culte des saints, il omet toutefois de se questionner sur la place du culte dans un contexte social et culturel plus large, comme l'avait fait Gibbon auparavant, car il considère le développement culturel des martyrs comme naturel et inévitable.

Le legs le plus considérable de Delehaye à la Société Bollandiste et à l'historiographie hagiographique est son instauration des principes méthodologiques dans l'investigation des textes anciens portant sur les martyrs et les saints. Avec la collaboration de Paul Peeters (1870-1950), Delehaye souligne premièrement que les preuves de l'existence d'un culte doivent être évaluées séparément des textes narrant la mort du saint. En effet, plusieurs cas de martyres ont été avérés authentiques par les spécialistes malgré le fait que les sources rapportant leur procès ou leur exécution n'aient pas survécu aux dommages des temps.²⁹ Deuxièmement, les légendes hagiographiques possèdent une typologie particulière qui peut être analysée et reconstruite, permettant, dans certains cas où les preuves textuelles sont suffisantes, de repérer des informations historiques pertinentes qui ont été remplacées par des stéréotypes prévisibles.³⁰ Enfin, l'authenticité du document est révélée suite à son analyse littéraire et historique.³¹ C'est cette démarche qui a permis à la Société Bollandiste de demeurer pertinente et influente. Or, le dernier tome des *Acta Sanctorum* fut publié en 1925 et nombreuses sont les sources

²⁶ Delehaye (1933A) p. 137-140.

²⁷ Delehaye (1933A) p. 131-137.

²⁸ Delehaye (1933A) p. 141-144.

²⁹ On peut prendre comme exemple les cas de Sébastien et d'Agnès. *L'Acta Sebastiani* est une composition fictive datant du milieu du V^e siècle, alors que les extraits les plus anciens racontant le martyre d'Agnès ont été imaginés dans le poème 14 du *Peristephanon* de Prudence. Barnes (2010) p. 297-298. Se basant sur : Bastiaensen (1987) p. 358-367 ; de' Cavalieri (1962) vol 1. p. 193-381.

³⁰ On peut prendre comme exemple le développement de la légende de Procopius : « *The real Procopius was a lector, Syriac interpreter and exorcist in the church of Scythopolis, and a contemporary account of his trial and execution in 303 survives from the pen of Eusebius, who talked to eye-witnesses, even if he did not witness the trial himself (Mart. Pal. [L] 1.1-2). Over the course of time, the humble lector and exorcist became one of the great Byzantine military saints, noble by birth, a son-in-law of Diocletian, who was converted like Saint Paul after seeing a cross in the sky like Constantine.* » Barnes (2010) p. 298. Se basant sur Delehaye (1975) p. 10-43 et 127-201.

³¹ Barnes (2010) p. 299.

hagiographiques qui demeurent encore de nos jours débattues et ce, malgré l'existence des *Analecta Bollandiana*. Si ce mémoire n'a pas l'ambition de pallier au problème global d'établissement de texte, c'est tout de même en s'inspirant de la méthodologie bollandiste qu'il compte enquêter sur le développement du culte de Laurent.

Les Bollandistes ont traité directement de la passion de Laurent dans le volume LI des *Analecta Bollandiana*, datant de 1933. C'est en s'intéressant au *Légendier romain* qu'Hippolyte Delehaye et ses confrères sont amenés à s'intéresser au martyr Laurent. Dans cette source, on retrouve les passions de Polychronius, d'Abdon et Sennen, du pape Sixte II, de Laurent et d'Hippolyte.³² Ceux-ci sont réunis de manière chronologique. Les Bollandistes font le résumé de cette *passio Laurentii*, essentiellement composée d'une discussion entre Sixte II et Laurent, de la réquisition des biens de l'Église par l'État et de la mort de Laurent sur le gril.³³ Nous en connaissons très peu sur l'origine de cette source. Nous ne connaissons ni l'auteur, ni ses motivations, ni sa datation précise. Par la suite, ils expliquent les raisons les menant à rejeter l'authenticité du récit de cette *passio*. Nous explorerons plus en détails les motifs de ce rejet au chapitre suivant.³⁴ Par la suite, les Bollandistes résument la version d'Ambroise de Milan.³⁵ Enfin, la version latine du *Légendier romain* y est présentée et commentée.³⁶

1.2 La mnémohistoire

Toutes ces passions, ces actes et ces légendes rassemblés par la Société Bollandiste ont été transcrits et transmis de génération en génération. Certains historiens ont interprété cette fabrication matérielle comme un acte de mémorisation dans l'établissement d'une mémoire collective, car cette littérature devient un objet de transmission d'une tradition culturelle. C'est ainsi qu'en 1925, Maurice Halbwachs, dans le prolongement de la vision de son maître à penser Émile Durkheim, développe l'idée de la mémoire collective dans son livre *Les Cadres Sociaux*

³² Delehaye (1933B) p. 35.

³³ Delehaye (1933B), p. 42.

³⁴ Cf. *infra*. p. 38-39.

³⁵ Delehaye (1933B), p. 50-58

³⁶ Delehaye (1933B) p. 72-98.

de la Mémoire. Halbwachs postulait que la mémoire n'est pas qu'une fonction biologique ou psychologique, mais également une fonction sociale et que sans la pression d'autrui, nos souvenirs s'effaceraient.³⁷ C'est grâce au langage, à nos croyances, aux évènements qui nous influencent et à la tradition, que notre mémoire se crée, évolue et se fixe. Nos souvenirs d'enfance nous sont-ils remémorés tels qu'ils se sont réellement déroulés, ou sont-ils le fruit d'un processus mental influencé par notre milieu ? C'est avec l'aide de symboles tels que des récits, des légendes, des mémoriaux et autres artefacts sociaux que notre mémoire se crée et se modèle selon notre groupe d'appartenance.³⁸

Jan Assmann est l'un des premiers à adapter le modèle durkheimien d'Halbwachs à l'histoire antique en explorant la connexion entre la mémoire, l'identité et la continuité culturelle. Ce faisant, Assmann fait progresser le concept de mémoire collective et développe l'idée de mémoire culturelle. En 1992, il dresse un portrait global de l'impact de la mémoire culturelle, en prenant pour modèle les civilisations grecques, israéliennes et égyptiennes dans *La mémoire culturelle : écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques* (traduit en français en 2010). Jan Assmann, argue que toute culture développe une structure qui lie l'homme à ses contemporains en créant un « monde de sens symbolique » et en permettant de raccorder le présent au passé par des expériences et des souvenirs marquants, en les gardant frais à la mémoire grâce à des images et des histoires.³⁹ En conséquence, le passé naît uniquement du fait qu'on se rapporte à lui, et qu'ainsi on peut modeler ce passé par de nouvelles expériences avant d'organiser le présent et l'avenir.⁴⁰ Or une vérité, pour qu'elle se forme dans la mémoire collective⁴¹, doit prendre la forme concrète d'une figure personnelle ou d'un lieu, mais si elle veut perdurer elle doit acquérir un sens symbolique.⁴² C'est pourquoi chaque société

³⁷ Halbwachs (2002) p. 196-199.

³⁸ Halbwachs (2002) p. 136-137.

³⁹ Assmann (2010) p. 14.

⁴⁰ Assmann (2010) p. 24 et 38.

⁴¹ La mémoire collective diffère de l'histoire : « *Si la mémoire collective n'a d'yeux que pour les analogies et les continuités, l'histoire, elle, ne perçoit que les discontinuités et les différences. Tandis que la première voit le groupe « de l'intérieur » et s'efforce de lui présenter une image de son passé où il puisse se reconnaître à tous les stades minimisant donc les changements les plus profonds, la seconde considère ces périodes de stabilité comme des intervalles « vides » et ne qualifie de faits historiques que les processus et évènements où s'observe le changement.* » Assmann (2010) p. 39.

⁴² Assmann (2010) p. 34.

ou chaque groupe social désirant modeler son héritage collectif doit se bâtir une « mythologie » reposant sur des lieux physiques et des personnes ayant des points d'ancrage puissants avec l'identité désirée.⁴³ Ce qui compte, ce n'est pas l'histoire factuelle, mais l'histoire telle qu'on s'en souvient. Ainsi nous parvient, à tort ou à raison, l'adage « l'histoire est écrite par les vainqueurs » ! On pourrait même ajouter que la mémoire culturelle « *transforme l'histoire factuelle en objet du souvenir et, par-là, en mythe* ». ⁴⁴

Le savoir garant de l'identité d'un groupe doit remplir trois fonctions s'il désire créer un lien et perdurer dans la mémoire collective : l'enregistrement (forme poétique), le rappel (mise en scène rituelle) et la transmission (partage collectif). Cette transmission, à l'Antiquité, prend souvent la forme de fêtes et de rituels commémoratifs dans les lieux de mémoire que sont les sanctuaires et les cimetières, dont l'importance s'accroît avec les pèlerinages. Ces lieux commémoratifs sont fréquemment liés à la mort, car c'est ce lien rétrospectif avec ceux-ci qui permet d'assurer son identité au groupe.⁴⁵ Les morts ne transmettent pas leur mémoire, mais si on se souvient d'eux, c'est qu'on possède un lien affectif ou un conditionnement culturel à leur endroit qui permet un rapport conscient au passé. « *Les devoirs rendus à certains noms*⁴⁶ *cachent toujours aussi l'affirmation d'une identité sociopolitique.* »⁴⁷

C'est pourquoi les reliques de martyrs, en tant qu'outil essentiel de légitimité, prendront autant d'importance durant l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge.⁴⁸ Si Assmann est le premier à dresser le portrait global de l'impact de la mémoire culturelle sur les civilisations antiques, plusieurs autres historiens traiteront des concepts de la mnémohistoire en étudiant le culte des saints.

⁴³ Assmann (2010) p. 35-36.

⁴⁴ Assmann (2010) p. 47.

⁴⁵ Au sujet de l'implantation de monuments culturels créateurs de mémoire culturelle dans l'Empire romain, voir Maraval (2004).

⁴⁶ Comme le démontrera R. Koselleck en étudiant le rapport commémoratif en lien avec la tombe du Soldat inconnu. Koselleck (1979) p. 255-276.

⁴⁷ Assmann (2010) p. 57.

⁴⁸ Assmann (2010) p. 57-58.

Dennis Trout, dans un article intitulé « Damascus and the Invention of Early Christian Rome » approfondit les concepts d'Assmann et d'Halbwachs en les appliquant directement à la ville de Rome. Il considère que la capitale romaine, depuis sa fondation, possède une longue tradition de réécriture de son histoire dans laquelle les auteurs et historiens donnent à la ville, consciemment ou inconsciemment, une image de leur conception politique et religieuse. Entourée de monuments publics et de symboles de son passé, Rome remodèle constamment son histoire collective.⁴⁹

Trout étudie ce bouleversement mnémohistorique à travers l'œuvre de l'évêque du milieu du IV^e siècle, Damase. Il constate que Damase, grâce à sa restauration et sa création de lieux saints (basiliques, catacombes, tombes de martyrs), fait de Rome un paysage urbain sacré où s'ancre une version amplifiée du mythe de fondation. Dans ce mythe, les figures saintes que sont Pierre, Paul et Laurent y jouent un rôle prépondérant.⁵⁰ Romulus-Quirinus et les empereurs déifiés délaissent leur rôle de fondateur au profit des nouveaux héros chrétiens. Trout ne désire pas signaler que l'identité chrétienne pré-constantinienne n'existe pas, mais plutôt que le paysage chrétien créé par Damase offrait à ses contemporains une vision nouvelle, basée sur un mythe originel crucial à l'élaboration d'une identité civique chrétienne, plus ancrée dans leur réalité.⁵¹

Dans la continuité de la vision de Halbwachs et en délaissant le cadre damasien de Trout, Elizabeth Castelli publie en 2004 *Martyrdom and Memory : Early Christian Culture Making*. Elle y élabore la théorie que les écrits antiques traitant de l'expérience historique des persécutions sont créateurs de culture. Une culture où l'identité chrétienne est influencée par la mémoire collective générée par la souffrance du martyr.⁵² Pour y parvenir, elle présente le paradoxe des jeux du cirque dans la littérature chrétienne. D'un côté, les polémistes chrétiens déconseillent aux foules chrétiennes d'y assister, jugeant que ces spectacles incitent un désir de

⁴⁹ Trout (2003), p. 519.

⁵⁰ Trout (2003) p. 521-523.

⁵¹ Trout (2003) p. 524.

⁵² Castelli (2004) p. 4.

brutalité.⁵³ De l'autre côté, rien ne peut empêcher l'émergence d'une littérature y faisant l'apologie d'une mort éminemment christianisée, permettant l'édification religieuse plutôt qu'un quelconque danger pour les lecteurs. La performance du martyr est comparée à celle d'un héros ou d'un athlète dans une arène qui a maintenant une signification mystique ancrée dans la réalité.⁵⁴ Le souvenir de la performance du martyr, avec le temps, s'éloigne de son ancrage historique. La mémoire de l'évènement peut ainsi se détacher de son site mémoriel originel qu'est l'arène pour prendre davantage de liberté dans l'imaginaire littéraire. Le spectacle de la souffrance du martyr, grâce aux répétitions commémoratives dans la culture orale et écrite, devient un genre unique de performance.⁵⁵ Pour Castelli, le lien entre mémoire et narration est clair, alors que les auteurs chrétiens se sont appropriés les expériences passées des martyrs pour définir la culture chrétienne de leur temps.⁵⁶

Abordant également le rôle du héros chrétien, Lucy Grig publie un ouvrage au sujet de l'impact narratif sur la construction du passé. Dans une monographie ponctuée d'études de cas, *Making Martyrs in Late Antiquity*, Grig suggère que la construction de la vision du martyr comme héros date de la période pacifique de l'Église triomphante et non pas de l'époque pré-constantinienne des persécutions. En accord avec la position de Castelli, Grig juge que la violence et son résultat, la souffrance, sont au cœur de l'éclosion de la littérature martyrologue. Elle constate également un développement parallèle, alors qu'un nouveau type de littérature place à l'avant-scène les miracles et les reliques comme substitution à la souffrance.⁵⁷ De plus, à chaque fois que le récit d'un martyr est raconté, c'est la victoire du martyrisé qui est renouvelée, et du fait même, la victoire de l'Église.⁵⁸ Ces héros chrétiens se positionnaient comme des figures combattant les héros profanes de la culture traditionnelle romaine dans un

⁵³ Castelli (2004) p. 109.

⁵⁴ Castelli n'est pas la première à soulever les liens entre la performance du martyr et celle de l'athlète ou du gladiateur. Cf. *infra*. p. 49-56.

⁵⁵ Castelli (2004) p. 120.

⁵⁶ Dans un article publié en 2005, Castelli poursuit sa réflexion sur le lien entre la souffrance, les récits de martyre et l'appropriation mémorielle. Elle étudie notamment les foules qui assistaient à ces spectacles et l'évolution de leur réaction. Alors que les premiers spectateurs des martyres chrétiens n'y voyaient que la souffrance de la chaire, ceux plus tard qui participeront à la liturgie commémorative, y verront le triomphe de la morale. Castelli (2005) p. 127.

⁵⁷ Grig (2004) p. 143.

⁵⁸ Grig (2004) p. 4.

contexte où les jeux du cirque devenaient des éléments de promotion de la nouvelle culture religieuse de la ville.⁵⁹ Les martyrs étaient donc l'image utilisée par l'ensemble des media de transmission culturelle : dans les sermons, les hymnes, les peintures, les sculptures, les églises et les catacombes comme preuve remodelée d'un passé chrétien bâti sur la souffrance de son Église.

Marianne Sághy, en 2010, dans un chapitre intitulé « Martyr Cult and Collective Identity in Fourth-Century Rome » s'éloigne de l'image héroïque du martyr et reprend la thématique de Trout : l'impact de Damase dans la création d'une identité collective au moyen des épigrammes dédiées aux martyrs. Si les preuves archéologiques attestent la présence d'une vénération rendue aux martyrs dans la ville de Rome dès le II^e siècle, on ne discernera pas de traces écrites de cette vénération avant le règne de Damase.⁶⁰ Or, il est difficile de tracer les débuts du culte des martyrs, car les rituels funéraires étaient d'ordre familial (privé) et donc hors de la sphère publique.⁶¹ Qui plus est, malgré les milliers de martyrs ayant perdu la vie à Rome, seuls trois récits sont considérés authentiques.⁶² Pour Sághy, Damase base ses épitaphes sur la tradition, mais celui-ci la modifie pour que cette tradition définisse ses propres priorités.⁶³ Ses épitaphes et les améliorations architecturales qu'il établira sur les églises et les tombes feront passer la vénération des martyrs de la sphère privée à la sphère publique de la religion.⁶⁴ En faisant des catacombes le centre névralgique de sa politique sur les martyrs, Damase crée un lien physique au moyen des reliquaires, lesquels se substitueront aux *memoriae*.⁶⁵ Enfin, grâce à son introduction de martyrs étrangers, il crée un sentiment d'appartenance chez la population majoritaire de Rome n'y étant pas née, dans un contexte où les tensions entre les citoyens et les étrangers s'accroissaient.⁶⁶ En somme, en inscrivant son propre nom sur les églises et les sanctuaires dédiés aux martyrs, Damase s'appropriait ces martyrs et les cadrait dans son idéal

⁵⁹ Grig (2004) p. 142.

⁶⁰ Sághy (2010) p. 18.

⁶¹ Sághy (2010) p. 19.

⁶² Ptolémée et Lucius ; Justin et ses compagnons ; Apollonius. Musurillo (1972) p. 38-41, 42-61 et 90-105.

⁶³ Sághy (2010) p. 22.

⁶⁴ Sághy (2010) p. 24.

⁶⁵ Sághy (2010) p. 25.

⁶⁶ Sághy (2010) p. 34.

de l'Église catholique. Un idéal reposant sur la tradition, l'orthodoxie, l'universalisme et les intérêts aristocratiques, qui possédait maintenant un outil – en ces martyrs – lui permettant de façonner une Église qui pouvait rivaliser avec l'héritage oppressant de la grandeur impériale.⁶⁷

Si Castelli et Grig observent en la souffrance des martyrs un outil de construction d'une mémoire collective, Kate Cooper, dans « Martyrdom, Memory, and the "Media Event" » y voit plutôt une perception moderne du passé, faussée par l'instauration d'une mémoire collective basée sur le désir d'y voir la souffrance comme élément fondateur. Ainsi, Cooper donne davantage de pouvoir à l'auteur antique dans cette construction mémorielle que ses consœurs historiennes ne le font. Cooper rappelle que comme l'ont démontré Jan Willem van Henten et Friedrich Avemarie, par leur assemblage d'un recueil de sources anciennes, la conception ancienne du martyr n'est pas obligatoirement le résultat de la mort et de la souffrance.⁶⁸ Ceci dit, le martyr n'a aucun pouvoir sur l'héritage mémoriel de son action. Il ne peut décider de la manière dont sera interprétée sa mort. C'est dans la répétition narrative de son histoire que l'amplitude spirituelle du message peut atteindre le plus grand auditoire.⁶⁹ Dans ce contexte, l'auteur devient aussi important que le martyr dans la création du passé. Ces écrivains étaient potentiellement engagés dans ce que Cooper qualifie de *wishful imagining*, mais cette imagination devenait en elle-même un outil de construction culturelle puissant.⁷⁰ En somme, notre vision « populaire » moderne de la période des persécutions est plutôt le résultat d'une reconstruction historique des auteurs chrétiens désirant avant tout mettre la souffrance des martyrs à l'avant-scène plutôt qu'un véritable bain de sang.

1.3 L'école ritualiste

Si l'étude des textes est primordiale à la compréhension de notre problématique, un autre aspect, d'ailleurs souvent abordé dans les sources, l'est tout autant : le rituel. La plupart des historiens s'intéressant au culte des saints reconnaissent l'importance d'étudier les rituels anciens

⁶⁷ Sággy (2010) p. 35.

⁶⁸ Van Henten et Avemarie (2002).

⁶⁹ Cooper (2014) p. 38.

⁷⁰ Cooper (2014) p. 39.

que forme l'ensemble de gestes et de symboles présents dans les pratiques et les traditions religieuses des croyants antiques. Edward Gibbon, par exemple, pour expliquer ses conclusions sur la continuité du polythéisme païen dans le christianisme, au moyen du culte des martyrs, avait examiné le pouvoir des reliques et l'importance pour les églises de s'en procurer et de créer un rituel de vénération autour de celles-ci.⁷¹ Toutefois, Gibbon ne fait pas des rituels le centre de son argumentaire. Pour les historiens postérieurs, qui ne se revendiquent pas uniquement de l'école ritualiste, le développement du culte des saints repose sur la portée des rituels et leur impact sociohistorique.

Glen W. Bowersock, dans *Martyrdom and Rome* initialement publié en 1995, argue que le concept de martyr, né entre 50 et 150, est un concept qui émerge d'une tradition purement romaine et qu'elle est incompatible avec les habitudes religieuses juives et grecques.⁷² Refusant la comparaison des martyrs romains avec le suicide imposé de Socrate⁷³ et jugeant l'exemple des Maccabéens⁷⁴ insuffisant, Bowersock préfère y voir l'influence des traditions, de la culture et du langage gréco-romains.⁷⁵ Sur ce point, il diffère de l'opinion de Marie-Françoise Baslez qui, douze ans plus tard, y verra une similitude claire entre le martyr romain et juif.⁷⁶ En effet, les deux religions se développent en parallèle et s'influencent, au point où les chrétiens utiliseront dans l'art funéraire du III^e siècle le tableau de Daniel dans la fosse aux lions ou encore le sacrifice d'Isaac.⁷⁷

Pour l'historien américain, c'est dans le contexte de la vie urbaine et surtout des rituels des spectacles et des jeux publics que s'épanouit le martyr : « *From the point at which*

⁷¹ Les reliques des saints et martyrs devenaient des richesses qui équivalaient à l'or pour l'Église, et dans l'optique de s'enrichir, les autorités religieuses n'eurent pas le désir d'authentifier les véritables martyrs des charlatans. Voir Gibbon (1983) chap. XXVIII, p. 847.

⁷² Bowersock (1995) p. 7.

⁷³ Au sujet du procès et de la mise à mort de Socrate, voir : Waterfield (2009); Brickhouse et Smith (2002) ; Stone (1989); Brickhouse et Smith (1989).

⁷⁴ Au sujet de la révolte des Maccabéens et de la mise à mort des martyrs maccabéens décrite dans les deux premiers livres des Maccabéens, voir : van Henten (2010) p. 359-377 ; Baslez (2007) p. 152-157 ; Nodet (2005) ; Mendels (1992) p. 161-189 ; Schäfer (1989) p. 64-81.

⁷⁵ Bowersock (1995) p. 28.

⁷⁶ Baslez (2007) p. 195.

⁷⁷ Baslez (2007) p. 197. Au sujet des influences réciproques entre les religions juives et chrétiennes, notamment au niveau du traitement de Daniel, voir : Boyarin (2004) p. 139-145.

*martyrdom emerges in the historical record as a recognizable Christian institution, it has both its sophistic and agonistic components, solidly places in Graeco-Roman urban space.*⁷⁸ » Au demeurant, c'est à travers la glorification du suicide dans la tradition romaine qu'émerge le martyr au II^e et III^e siècle.⁷⁹ Les villes permettent à l'aspirant martyr une plus grande visibilité et un processus judiciaire plus actif.⁸⁰ L'anonymat des provinces ne servait pas la cause des martyrs. Qui plus est, l'arène accordait l'apothéose au martyr, alors que celui-ci voyait en Dieu l'agent de sa mort dans un contexte où les jeux étaient un don divin et où les magistrats jouaient le rôle de promoteur du divertissement.⁸¹ Néanmoins, le spectacle des martyrs n'introduisait pas quelque chose d'entièrement inédit dans cette forme de spectacle déjà fort prisée des foules. La mise à mort des chrétiens lors des jeux du cirque trouvait donc sa place dans un ordre social préexistant. Cela n'empêche cependant pas le martyr de devenir un catalyseur aux rituels intellectuels et sociaux de la ville, en offrant un miroir aux fonctions traditionnelles de l'amphithéâtre aussi bien qu'au milieu urbain dont il faisait partie.⁸²

Se concentrant sur la commémoration de la mort et non sur l'acte même du trépas comme Bowersock, Philippe Buc se penche sur les rituels et leur impact sur la structuration de la communauté chrétienne. Son étude, « Martyre et ritualité dans l'Antiquité Tardive : Horizons de l'écriture médiévale des rituels », porte sur l'interprétation des rituels chez les chrétiens, chez leurs adversaires religieux et sur leur utilisation à des fins stratégiques. Buc conclut que le rituel du martyr sera préservé en tant qu'élément narratif dans les récits qui rendaient intelligibles chronologie et topographie.⁸³ Mais plus encore est son rôle d'interprétation de ce qu'est le bon ou le mauvais rituel dans une guerre narrative où s'affrontent des écrivains. Le désir de prouver l'illégitimité d'un autre ordre se marque par une attaque contre sa ritualité. Ce faisant, on se

⁷⁸ Bowersock (1995) p. 54-55.

⁷⁹ Les martyres de Perpétue et Félicité en sont d'excellents exemples. Sur une analyse de leurs martyrs, voir Bremmer (2004) p. 535-554.

⁸⁰ Bowersock (1995) p. 42.

⁸¹ Bowersock (1995) p. 52.

⁸² Bowersock (1995) p. 55.

⁸³ Buc (1997) p. 88.

retrouve fréquemment avec des attitudes contradictoires, alors qu'on diminue chez l'adversaire ce qu'on applaudit chez ses condisciples.

Par exemple, en comparant les écrits de Tertullien et la *Passio Perpetuae*, Buc souligne que vers 200 en Afrique du Nord, les chrétiens condamnaient la présence des leurs aux jeux de l'arène, car elle rendait floue la spécificité des signes employés dans le rituel chrétien. Cependant, lorsque des chrétiens étaient mis à mort, ils tentaient de jouer sur l'ambiguïté des signes pour donner à ce rite une perspective et une signification chrétienne.⁸⁴ En somme, les polémistes pouvaient fomenter la destruction réelle de leur adversaire « païen » ou sectaire par la force physique, mais également par l'imaginaire, en tentant de satelliser le rituel d'autrui et en lui suggérant une place subordonnée à leur propre rituel. Le martyr pouvait dès lors devenir une métaphore pour l'auteur désirant faire de la polémique.

Quittant la question commémorative mortuaire de Buc, Ramsay MacMullen préfère considérer le culte des martyrs comme un élément de la domination culturelle majoritaire, alors qu'un vide spirituel permet l'introduction ou la modification de pratiques rituelles. En 1997, il publie *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. Dans cet ouvrage l'historien américain suggère que le système religieux traditionnel s'imposa par la force des choses sur l'Église et la modifia en grande partie.⁸⁵ Le triomphe de l'Église n'est donc pas celui de l'oblitération, mais plutôt de l'intégration et de l'assimilation.⁸⁶

MacMullen explique que la grande vague de convertis émergeant de la période post-constantinienne faisait face à un vide spirituel, marqué par l'abandon de leurs anciens patrons divins, que la prédication des évêques ne pouvait seule combler.⁸⁷ Ainsi on voit l'apparition ou la solidification de plusieurs rituels permettant de pallier à ces lacunes. Les vigiles célébrant l'anniversaire des martyrs sont marquées par les illuminations, les chants, les panégyriques, les banquets et la boisson, à l'image des coutumes dansantes païennes. Les chrétiens quémandaient

⁸⁴ Buc (1997) p. 78.

⁸⁵ MacMullen (1997) p. 158.

⁸⁶ MacMullen (1997) p. 159.

⁸⁷ MacMullen (1997) p. 121.

fréquemment aux dieux, sur les tombes des saints trépassés, dans l'espérance de vivre un miracle médical. Or, cela s'englobait dans une coutume plus large où les médecins païens recevaient les visites des chrétiens et où les païens cherchaient également la guérison sur les tombes des martyrs.⁸⁸ Dieu semblait trop lointain et la proximité des morts canonisés était moins intimidante. Cependant, l'essor du culte des martyrs repose autant sur le rôle des évêques, spécialement dans le rituel de translations des reliques. Avant la moitié du IV^e siècle, on retrouve peu d'allusions aux reliques dans les sources anciennes. À partir de ce moment, celles-ci deviennent primordiales au culte des saints, car elles jouent le rôle d'intercesseur entre le divin et la réalité terrestre.⁸⁹ À l'image des amulettes chrétiennes, les sépultures et les reliques saintes possèdent, selon les croyances chrétiennes anciennes, des pouvoirs divins.⁹⁰ En somme, à des échelons distincts selon les individus, chacun continua d'exprimer sa religiosité à la manière traditionnelle, ce qui au final créera des rituels originaux s'intégrant dans un christianisme à la recherche de son identité propre.

Se rapportant davantage à la conception rituelle commémorative de Buc, Claire Sotinel, dans un article intitulé « Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive » étudie comment les lieux du culte chrétien sont devenus des lieux sacrés à la fin de l'Antiquité tardive. Elle explore notamment comment les rituels de translation de reliques ou de dédicace permettent la dissociation de la sacralité d'une localisation géographique.

À la base, le souci des Romains était d'assurer le contrôle du lieu du culte, sous l'instance de l'évêque et d'en garantir la pérennité.⁹¹ Le caractère sacré ne vient pas de sa base géographique. S'il est vrai que plusieurs sanctuaires sont construits sur des lieux saints⁹², à

⁸⁸ MacMullen (1997) p. 121-122.

⁸⁹ MacMullen (1997) p. 119.

⁹⁰ MacMullen (1997) p. 132-142.

⁹¹ Sotinel (2005) par. 8.

⁹² Comme le souligne Robert A. Markus : avant le IV^e siècle, « *Christians inhabited a spatial universe spiritually largely undifferentiated* ». Markus (1993) p. 139.

l'image des sanctuaires construits sur la tombe d'un martyr, ce n'est certainement pas la norme dans une ville telle que Rome.⁹³

Dans le cas de ces sanctuaires de martyrs, Sotinel les approche de manière mnémohistorique, considérant que la sainteté du lieu vient du souvenir particulier de la mort du martyr qu'insuffle le site. D'autant plus que c'est la célébration de l'anniversaire de la déposition de la relique qui rassemble les fidèles, donnant le caractère funéraire sacré du site.⁹⁴ Toutefois, à partir de la fin du IV^e siècle, cette relation entre la relique et le lieu saint s'inverse. Si auparavant, on bâtissait les églises sur un lieu saint, dès lors avec la translation de reliques ou la création fictive de tombes de martyrs, on crée le sanctifiant sur le site même de l'église.⁹⁵ Le rituel de déposition de la relique devient la norme, car une partie de la population ne se contente plus de pratiquer son culte sur un lieu dont la sacralité est métaphorique. Cette nouvelle norme entraînera une panoplie de nouvelles coutumes : l'aménagement de reliquaires et de cryptes, la création de gestes (onction de l'autel, procession de déposition) et de pratiques (pèlerinages et vénération de reliques) qui hiérarchiseront l'intérieur des églises.⁹⁶ En somme, les rituels liés au culte des martyrs, notamment la déposition de reliques, aideront à la création d'une nouvelle topographie sacrée dans l'Empire romain.

À l'image de Claire Sotinel, Charles Freeman, dans *Holy bones, holy dust: How relics shaped the history of medieval Europe* (2011), étudie l'importance des reliques dans le culte des saints. Si pour Sotinel la relique est un agent créateur de sacralité, Freeman l'observe dans sa globalité : comme un rituel central dans l'éclosion du christianisme, depuis leur apparition pendant l'Antiquité jusqu'à leur apothéose médiévale. Cette tradition populaire serait apparue grâce au brillant poète grec Homère, alors que son personnage Achille avait créé un autel sur les restes de son comparse Patroclus.⁹⁷ La tradition se serait donc insérée dans les mœurs romaines, tradition quasi obligatoire dans l'éclosion du culte d'un martyr, car l'absence de traces

⁹³ Sotinel (2005) par. 10.

⁹⁴ Sotinel (2005) par. 13.

⁹⁵ Sotinel (2005) par. 15.

⁹⁶ Sotinel (2005) par. 17.

⁹⁷ Freeman (2011) p. 9.

tangibles de l'existence du saint devenait un élément défavorisant un culte dans la compétition entre les différentes dévotions. Dans le latin classique le mot *reliquiae* se référait directement aux cendres d'un individu trépassé. Or, déjà à la fin du VI^e siècle, le mot désignait également des membres ou des organes corporels, ou tout autre objet pouvant être associé aux saints.⁹⁸

Sous Constantin, le nombre de reliques explose : « *So evolved a distinct role for relics that went beyond anything known in the pagan world. They were linked to the Christian narrative, to the events and personalities described in the Gospels or to the years of persecution.*⁹⁹ » Grâce à ces reliques, le peuple chrétien cherchant la salvation de ses péchés pouvait communiquer avec les saints afin que ceux-ci intercèdent en leur faveur.¹⁰⁰ Si à Rome, on refusait de diluer le pouvoir des martyrs en divisant des reliques et en les envoyant dans des paroisses étrangères, Amboise de Milan, au contraire, comprit qu'en créant un réseau de reliques, il pouvait augmenter le pouvoir de son évêché.¹⁰¹ Grâce à ces réseaux, les reliques devenaient le point central d'opulente décoration et de pèlerinages importants. Or, malgré le fait que les reliques devinssent un incontournable du culte des martyrs, certains doutaient de leur authenticité. Autant les païens avançaient qu'une divinité usant de pouvoirs miraculeux se dégradait elle-même, autant certains chrétiens, comme Augustin jugeaient que trop de miracles limitaient l'impact du message chrétien.¹⁰²

Dans son livre le plus récent, *The Ransom of the Soul*, Peter Brown se distingue de ses confrères ritualistes en abordant en profondeur une composante importante du culte des martyrs, soit le banquet commémoratif. Dans le chapitre « Memory of the Dead and Memory by the Dead », Brown examine le rituel du *refrigerium* perpétré dans un *triclinia*. Le *refrigerium* était un repas festif et enjoué effectué à proximité de la tombe d'un mort. Cette festivité avait pour

⁹⁸ « [...] by the end of the sixth century, in the dialogues of Pope Gregory the Great, for instance, it was used in this sense to include everything from the foreskin of Jesus discarded at his circumcision, the hair or milk of the Virgin Mary, the bodies of the Apostles - but also anything they may have been associated with them: their clothes, for example, or even any object that had touched them, brandea as they were known. » Freeman (2011) p. 8.

⁹⁹ Freeman (2011) p. 14.

¹⁰⁰ Freeman (2011) p. 14.

¹⁰¹ Freeman (2011) p. 27.

¹⁰² Freeman (2011) p. 32-33.

objectif de refléter l'état de l'âme qui reposait dans un état calme exempt des souffrances de notre monde.¹⁰³ Ce rituel avait une portée mémorielle importante car il était accompagné de prières exhortant les proches du défunt à se souvenir de lui. La mémoire des morts, autant des héros que des martyrs ou des hommes ordinaires, était un outil primordial de cohésion sociale primordial.¹⁰⁴ Ce rapport mémoriel entre le mort et celui se souvenant de sa présence créait un lien symbolique et une loyauté indéfectible. Ce lien était réciproque car il permettait au mort de perdurer dans la mémoire mais en contrepartie celui-ci devait intercéder auprès de Dieu en faveur de ses proches.¹⁰⁵ Cette intercession permettait la création d'un passage entre deux mondes.¹⁰⁶ Or, dès la fin du IV^e siècle, les évêques commenceront à douter de cette vision de la vie après la mort où les défunts « errent » parmi les vivants.¹⁰⁷ Ce faisant, ceux-ci remettront en question le rituel du festin près de la tombe, jugeant que ce lien direct entre le mort et ses proches étaient en réalité théologiquement moins tangible qu'il ne le semblait.¹⁰⁸ La prière et l'eucharistie étaient des rituels plus pratiques pour atteindre cette relation. Ultimement, dès le V^e siècle, la distance entre la terre et le paradis commence à s'accroître.

1.4 Accroissement du culte des martyrs sous Constantin

Comme nous l'avons déjà signalé en abordant les travaux de Dennis Trout et ceux de Lucy Grig, nous pouvons constater que le culte des saints prend une nouvelle ampleur avec le règne de Constantin. Comme ce mémoire affirme que le culte de Laurent prend son envol grâce aux actions de Constantin et de Damase, il est pertinent de survoler l'historiographie expliquant cette accélération post-persécution du culte des martyrs.

¹⁰³ Brown (2015) p. 36-37.

¹⁰⁴ Brown (2015) p. 39.

¹⁰⁵ Brown (2015) p. 39.40.

¹⁰⁶ « *But, whatever the objects of the prayers, the principal aim of intercession of all kinds was to hold together entities that common sense treated as incommensurable. Antithetical worlds were joined through intercessory prayer. The flexing of the muscles of memory joined the dead to the living and God to humankind in an intense bond. The afterlife was very real to those who wrote these inscriptions. But (to use a spatial image) it did not hover high above them. It was next door. And it was kept close by prayer.* » Brown (2015) p. 40-41.

¹⁰⁷ Brown (2015) p. 44.

¹⁰⁸ Brown (2015) p. 44.

Dès le XVIII^e siècle, Edward Gibbon avait constaté que le culte des martyrs était devenu un élément essentiel de la vie chrétienne après la conversion de Constantin. Si une Église ne possédait pas de reliques d'un célèbre saint, elle n'avait pas l'outil nécessaire pour convertir les adeptes de la religion traditionnelle.¹⁰⁹ Près de deux siècles plus tard, l'historien Peter Brown, avec *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (1981), propose sa vision socio-politique de cet essor. Sa théorie, qu'on nommera « *the two-tiered model* » repose sur la « confrontation » religieuse indirecte que se livrent les élites et les masses vulgaires. Les rituels auxquels se livrait le peuple à la tombe de leurs parents étaient considérés comme des pratiques préchrétiennes par les évêques. Ceux-ci jugeaient que les idées chrétiennes étaient corrompues par le règne de Constantin, et que les masses converties n'étaient pas totalement chrétiennes car n'étant pas capables d'assimiler le message liturgique.¹¹⁰ Les évêques du IV^e siècle auraient donc inventé le phénomène de conversion de masse, car ils ne percevaient pas la transformation du christianisme. Dans ce modèle, le rôle épiscopal est capital. Dans le but d'amplifier leur propre pouvoir, les évêques s'approprièrent des cultes existants ou en développaient de nouveaux¹¹¹. Ce faisant, ils centralisaient dans les milieux urbains les clergés et les sanctuaires causant une désertification religieuse des campagnes, minimisant ainsi le puissant lien entre le paganisme et la nature.¹¹² Ainsi, la force du saint patron invisible renforçait le patronage visible de l'évêque.

Brown sera fortement critiqué par ses pairs. Charles Pietri jugera que la méthodologie de Brown est parfois déficiente¹¹³ et il reprochera surtout à l'historien irlandais son oubli des aspects théologiques dans ses interrogations.¹¹⁴

¹⁰⁹ Gibbon (1983) chap. XXVIII, p. 846.

¹¹⁰ Brown (1981) p. 36-42.

¹¹¹ Brown a notamment en tête le cas de la création des martyrs Gervais et Protais par Ambroise.

¹¹² Brown (1981) p. 124-125.

¹¹³ L'historien français souligne que lorsque Brown met l'accent sur l'importance des élites épiscopales sur le développement du culte des martyrs, en se basant sur les évêchés d'Ambroise de Milan et de Grégoire de Tours, il fait fausse route. Voir Pietri (1997) p. 1218-1226.

¹¹⁴ Pietri se désole de voir que Brown sous-estime l'importance de la longue continuité de la piété christique au sein de laquelle le culte des martyrs apparaît. Oblitérer les conciles, les assemblées liturgiques, les débats christologiques ou les prières sur l'incantation qui ont forgé le contexte ethnique, social et culturel du IV^e siècle, se veut une erreur

Plusieurs historiens démontreront les failles dans la théorie de Brown sur la désertification religieuse des campagnes. Maureen Tilley, dans sa brillante analyse du culte donatiste en Afrique du Nord, montrera l'importance de l'auto-identification par le biais du culte des martyrs sur les groupes sujets aux persécutions.¹¹⁵ Robert Markus jugera qu'en contrepartie, l'élément essentiel de la promotion du culte des saints se trouve dans l'attitude de l'Église « catholique » s'autodéfinissant comme l'authentique Église des martyrs, et que cette identité ne cessera pas malgré la transformation de l'Église sous Constantin et ses successeurs.¹¹⁶ Enfin, Kate Cooper, au tournant du millénaire, contestera les visions de Brown et de Pietri qui s'entendaient sur le fait que le haut clergé était le vecteur principal de l'essor du culte des saints. L'historienne souligne que dans les faits, la réalité sur le terrain est toute autre. Déjà, au siècle précédent, Giovanni Battista de Rossi (1877) avait démontré qu'au sein même de l'évêché romain, les cultes dédiés aux saints se développaient selon les intérêts locaux et rivalisaient les uns avec les autres.¹¹⁷ Cooper argue ainsi que plutôt qu'analyser cet essor cultuel de manière hiérarchique, il faudrait plutôt l'observer de façon agonistique.¹¹⁸ L'historienne de l'université de Manchester, consciente de la « dé-laïcisation » de sa lecture de l'Église chrétienne à la fin de l'Antiquité, ne désire pas occulter le rôle des évêques, mais plutôt de comprendre leur rôle dans un contexte de forces politico-religieuses et schismatiques partisans au sein de l'Église. Les clercs étaient les sujets de conflits factionnels où leur pouvoir était fréquemment livré à la meilleure offre. Dans une optique de liminalité, au sein de la pyramide de patronage et de clients, leurs positions étaient particulièrement malléables et fragiles.¹¹⁹ En somme, si les théories de Brown ont été fortement débattues, personne ne remet en cause l'éclosion du culte des saints dans un IV^e siècle post-Constantin.

tout aussi dommageable que d'omettre de parler du rôle social et politique des élites religieuses. Voir Pietri (1997) p. 1209-1210.

¹¹⁵ Tilley (1996) Ceci dit, elle note, l'année suivante : « *the distinctions which separates Catholics from Donatists is the Donatists' positive conception of themselves as the holy assembly of Israel in the midst of her unclean enemies.* » Tilley (1997) p. 22.

¹¹⁶ « *The struggle for the past was won over the bodies of the martyrs.* » Markus (1993) p. 95.

¹¹⁷ « *G.B. De Rossi argued over a century ago in his Roma Sotteranea that the study of martyr cult at Rome should proceed on the basis of a topographical method, one which is attentive to the assertiveness of local interests in competition with one another for resources and prestige.* » Cooper (1999) p. 299.

¹¹⁸ Cooper (1999) p. 298.

¹¹⁹ Cooper (1999) p. 316.

En 1984, Ramsay MacMullen (*Paganism in the Roman Empire*) se questionne sur le sujet de la conversion. Le paradigme généralement accepté par les historiens était celui d'Arthur Darby Nock qui suggérait que la conversion individuelle était une affaire de conscience personnelle : « [...] *the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right.*¹²⁰ » En se questionnant sur le rôle des élites masculines, MacMullen propose un second paradigme à ses confrères historiens, suggérant deux types de conversion : celle de l'élite raisonnée masculine (dans la foulée de la vision de Nock) et celle des foules en contact direct ou indirect avec des performances divines.¹²¹ Faisant la déduction que seulement une fraction des nouveaux adhérents pouvaient être le fruit d'une conversion spirituelle éclairée de l'élite, les masses populaires et surtout les causes de leur changement de confession devaient davantage être étudiées. Kate Cooper critiquera cette vision, jugeant que MacMullen ne considère pas la possibilité que les conversions de l'élite et du peuple soient interdépendantes.¹²² Par la suite, l'historien américain tente une rationalisation de la hausse rapide du nombre de chrétiens au IV^e siècle. Il estime qu'au début du siècle, 10 % de la population, soit 60 millions de Romains, s'estiment chrétiens, alors que ce chiffre passe à 50 % à la fin du siècle. Cette hausse ne peut s'expliquer uniquement que par des motivations basées sur la foi, car la sophistication théologique du message pouvait dépasser leur compréhension.¹²³ L'attachement social au groupe devient ainsi un élément de conversion puissant dans une société post-Constantin où l'adhérence au christianisme devient de plus en plus la norme.¹²⁴

¹²⁰ Nock (1933) p. 7.

¹²¹ Cooper (2005) p. 28.

¹²² Cooper (2005) p. 29. D'ailleurs, dans *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries* (1997), MacMullen, dans sa présentation du concept de conversion, revient sur l'importance des miracles et du bouche à oreille dans les motifs de conversion, mais y délaisse la notion « d'élite vs masse » comme étant un enjeu important de conversion. Voir MacMullen (1997) p. 6-11.

¹²³ Cooper (2005) p. 31.

¹²⁴ C'est d'ailleurs la conclusion de Rodney Stark, qui, en étudiant des groupes religieux du XIX^e et XX^e siècle, réalise que quelques adhérents convaincant leurs proches de joindre leur religion peuvent faire décupler le nombre de membres. La réaction initiale au message ne signifie pas une éventuelle conversion. Après une conversion, autant le converti que l'agent de conversion considèrent le message comme déterminant, mais selon les études, ce n'est qu'une perception. En effet, le rattachement avec le message liturgique se fait par rationalisation uniquement après l'adhérence. Voir Cooper (2005) p. 31-32.

Ne s'intéressant non pas aux motifs des conversions mais plutôt à l'impact des croyances privées et publiques que ces convertis partageront, Kim Bowes, en 2008, publie *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*. Évidemment, avant le IV^e siècle, le christianisme n'étant pas une religion officielle, son culte avait une résonance publique limitée, se développant dans les maisons privées.¹²⁵ Ceci n'empêchait pas l'Église de posséder une structure dès le II^e siècle, alors qu'on voit apparaître dans les sources les termes prophète, patron, apôtre, professeur, presbytre ou évêque. C'est d'ailleurs au III^e siècle, que les évêques clament le droit d'être les patrons exclusifs du christianisme en s'autoproclamant comme la seule représentation possible des descendants des apôtres et ce faisant, prennent le contrôle des propriétés communes et de la liturgie, définissant la communauté, notamment l'Eucharistie et le baptême.¹²⁶ Là où le culte privé commence à faire place à l'Église officielle, c'est au moment où on commence à rattacher à la maison privée le côté immoral de la sexualité s'y retrouvant. Toutefois, le moment névralgique de l'émergence du christianisme et des facettes s'y rattachant, notamment le culte des saints, demeure le règne de Constantin et sa création d'une « *fiscally corporate, publicly supported church* ». ¹²⁷ Ceci dit, cela ne signifie pas la fin des intérêts privés sur le culte chrétien. En effet, les « *tituli* », dont le terme évoluera fortement avec le temps, deviennent monnaie courante.¹²⁸ D'abord, considéré comme une église-maison financée par des intérêts privés, le terme finira par désigner la donation d'une propriété à des fins de construction d'églises. Le « *titulus* » prend donc souvent le nom du donateur, ou le nom du martyr, ou du saint, que le donateur affectionne particulièrement. C'était le compromis idéal entre les communautés locales et l'Église, alors que grâce à ce don privé fait à l'institution

¹²⁵ Bowes (2008) p. 48.

¹²⁶ Bowes (2008) p. 50.

¹²⁷ Bowes (2008) p. 59-60.

¹²⁸ « *Fifth- and sixth-century sources, such as Liber Pontificalis pre-Constantinian vitae, church councils, and the Roman martyr tales, describe the tituli as belonging to an episcopally controlled, semi-diocesan system that developed from the earliest, pre-Nicene house churches. Fourth- and early fifth-century evidence, such as the practice of sharing consecrated bread between bishop and tituli (called the fermentum), suggests a far looser hierarchy between bishops and titular presbyters, and little or no evidence of pre-Nicene Origins. By the later fifth and sixth centuries, then, the term "titulus" was bound up with the increasing systematization of the city's clergy and a legitimization of this clerical order through reference to a mythic pre-Nicene past. Only careful attention to the sources' date, function, and bias can separate these later tituli from their fourth century predecessors.* » Bowes (2008) p. 66.

publique, l'évêque en gardait le contrôle, tout en respectant l'intention du donateur.¹²⁹ D'ailleurs, ce n'est pas une coïncidence si ce genre de donation fleurit sous le règne de Damase, alors qu'en quête de soutien de l'élite romaine dans un contexte où son pouvoir est contesté, l'évêque permet une implication et une légère cession de pouvoirs aux riches habitants de Rome dans ce système de donation.¹³⁰ En outre, c'est cette élite qui orientera la topographie religieuse de Rome vers le culte des martyrs et qui poussera vers l'introduction des pratiques ascétiques au sein même du *locus* traditionnel qu'est la maison.¹³¹ En somme, malgré une croissance démographique au sein de l'Église, la construction de basiliques n'augmente que légèrement dans cette ère post-Constantin et les intérêts privés sont encore essentiels au développement du christianisme.

Dans les chapitres suivants, nous tenterons de transposer les visions exposées par les trois écoles de pensée que nous venons d'explorer au culte de Laurent. Dans un premier temps, nous appliquerons la méthodologie des Bollandistes aux sources principales narrant la passion de Laurent, et nous analyserons leur contenu. Puis, parmi les éléments expliquant le développement de son culte, nous en ferons ressortir les caractéristiques basées sur les rituels et celles mnémohistoriques.

¹²⁹ Bowes (2008) p. 69.

¹³⁰ Bowes (2008) p. 70.

¹³¹ Bowes (2008) p. 123.

Chapitre 2 : La construction littéraire d'un martyr

Laurent, près de deux millénaires après sa mort, est constamment représenté de manière similaire dans l'iconographie. Les peintres et les sculpteurs, au cours des siècles, l'ont toujours reproduit, le gril à la main, entouré de flammes et faisant face aux légionnaires perpétrant le rôle de tortionnaire. Si cette image perdure, ce n'est évidemment pas un hasard. La représentation d'un saint nous vient de la tradition l'entourant. Une tradition reposant d'abord sur la transmission orale puis, plus fréquemment, sur la tradition écrite. Ce n'est pas un hasard si Ambroise de Milan, saint patron des apiculteurs, est souvent représenté en compagnie d'abeilles. Hervé, le saint Breton décédé au VI^e siècle, est rarement illustré sans un loup, l'animal de compagnie au cœur de ses légendes. En fait, la grande majorité des saints possèdent des attributs qui les distinguent dans l'iconographie. Joseph possède le marteau, Barthélémy le couteau... Ces symboles sont des éléments distinctifs ressortant de leur trame narrative.

Si Laurent possède le gril comme attribut, c'est que c'est le symbole illustrant les tourments du mourant qu'ont voulu faire ressortir les sources antiques. D'où provient cette tendance ? Est-elle le résultat de motivation politique ou théologique des auteurs antiques ? Quels sont les autres éléments émergeant des sources traitant de la passion de Laurent ? Ce chapitre se donne comme mission d'analyser les sources antiques se rapportant au martyr romain. À la manière bollandiste, nous examinerons chronologiquement les récits illustrant Laurent, considèrerons leur fiabilité et en ferons ressortir les éléments originaux et ceux exprimant une évolution de l'histoire de Laurent. Ces éléments se divisent selon deux modèles : d'abord les caractéristiques du culte pré-constantiniens, soient la thématique de la souffrance et l'utilisation du gril, puis nous retrouverons des éléments postérieurs au règne de l'empereur Constantin, soient les pouvoirs de Laurent, le lien symbolique entre notre martyr et Étienne, et enfin l'origine présumée hispanique de celui-ci. Cette analyse des sources est primordiale afin de comprendre comment son récit a pu marquer la population de Rome et contribuer au développement de son culte.

2.1 Les auteurs antiques et leurs récits

Les sources littéraires ne sont pas nombreuses. Si Laurent demeure une figure importante du martyr, cela ne signifie pas que les témoignages antiques pertinents abondent. On ne retiendra que quatre auteurs, tous chrétiens, ayant vécu vers la fin du IV^e siècle et lors de la première moitié du V^e siècle. En ordre chronologique, nous retrouvons : Damase, Ambroise, Prudence et Augustin. À l'exception de Damase, le récit de ces auteurs nous est parvenu sous forme littéraire. L'évêque de Rome se distingue de ses confrères, car ses poèmes narrants l'histoire de Laurent sont inscrits dans la pierre, sous forme épigraphique.¹³² Ce chapitre mentionnera également les épitaphes d'autres écrivains romains, mais nous désirons tout de même nous concentrer sur l'analyse de l'œuvre de ces hommes, car leur ouvrage et leur portée sont bien plus significatifs.

2.1.1 Les épitaphes de Damase

Damase (environ 305-384), tout comme son confrère Ambroise, accèdera à la fonction d'évêque. Né à Rome, d'origine présumée hispanique¹³³, il gravit les échelons afin d'accéder au sommet hiérarchique de l'Église. Son accession au prestigieux évêché de Rome ne se fit pas sans heurt. À la mort de Libère, le 24 septembre 366, s'en suit une guerre fratricide entre les membres du clergé de la capitale impériale. Comme nous le verrons en plus amples détails au prochain chapitre, Damase sortira victorieux de son combat face à son rival Ursinus.¹³⁴ Ce dernier devra s'exiler, alors que Damase aura la liberté d'entreprendre une conquête religieuse de l'espace urbain. Ainsi, Damase poursuivra le programme de construction de basiliques qu'avait entrepris Constantin quelques décennies auparavant. À la mort de l'évêque de Rome, toutes les zones urbaines de l'*Urbs* auront reçu des édifices de liturgie presbytérale, à l'exception du Trastevere, château fort d'Ursinus. Or, Damase avait également un penchant pour la poésie

¹³² Plusieurs sources épigraphiques ont été transcrites dans des recueils épigraphiques et n'existent plus sous leur forme originale.

¹³³ Cf. *infra*. p. 71-73.

¹³⁴ Cf. *infra*. p. 82-86.

et il érigea sur plusieurs de ses basiliques des épitaphes faisant l'apologie des saints et des martyrs chrétiens.

Laurent est l'un des saints honorés par Damase. Dans la plus notable de ces épitaphes, Damase décrit les tourments du diacre et de sa victoire divine :

*« Non mirum est fallax nimium qua flamma minatur
martyris et corpus nil nocitura cremat
namque docet fidei magnam sine uindice poena
ad caelum mediis ignibus esse uiam
hunc &enim fruitur martyr laurentius ignem
et meritis summis ne moriatur agit.¹³⁵ »*

« Cette chose n'est pas admirable : que la flamme excessivement fallacieuse menace les martyrs et, malfaisante en rien, brûle le corps. En effet, son châtement (sans rétribution) nous indique au sujet de la foi que le chemin vers le ciel est glorieux à travers les flammes. Car le martyre Laurent jouit de ce feu-ci et procède ainsi pour les récompenses extrêmes afin de ne pas mourir. »

2.1.2 Ambroise : *De Officiis* (les Devoirs)

Ambroise (337-397), image éminente du christianisme antique, et contemporain de Damase, a raconté l'histoire du trépas de Laurent, dans son *De Officiis*. Le natif de Trèves¹³⁶, non baptisé, mais élevé dans une famille chrétienne¹³⁷ et promis à une carrière administrative, ne se serait probablement pas, lors de son enfance, imaginé devenir évêque de Milan. Et pourtant, au moment où il est gouverneur d'Émilie et Ligurie, il sera porté à l'évêché de Milan par l'acclamation quasi unanime de la foule milanaise, alors qu'il n'ambitionnait aucunement à

¹³⁵ « In EANDEM BEATI LAURENTII MARTYR », du XIII. CORP. LAVRESHAMENSIS SYLLOGE 1 : *ICUR*. vol. II. XIII, 24. p. 151. Au sujet des épigrammes de Damase, voir l'édition la plus récente émettant le texte latin, les traductions anglaises et un commentaire : Trout (2015). Cf. Dijkstra (2016).

¹³⁶ Sa date de naissance fait l'objet de débat. On la situe habituellement entre 333 et 341. Testard (1984) p. 9. Cf. PLRE I. *Ambrosius* 3. p. 52.

¹³⁷ Il est notamment, selon Ambroise lui-même, parent avec la vierge martyre Sotheris. De plus, sa soeur Marcellina portait le voile depuis plus de vingt ans. Testard (1984) p. 15.

cette fonction.¹³⁸ Or, ce pragmatisme de fonctionnaire sera toujours un trait de personnalité qui le démarquera des autres évêques.¹³⁹ D'abord peu préparé à sa nouvelle fonction, il utilisera ce pragmatisme hérité de son éducation, dans l'objectif de bâtir son programme ecclésiastique, en employant notamment, le culte des saints, à l'aide de saint Gervais et saint Protais, mais également à l'aide de Laurent.¹⁴⁰

Dans le traité *De Officiis*, Ambroise établit la position de son Église dans le débat théologique qui oppose les nicéens aux ariens. Au cours du processus, il est amené à narrer les dernières journées du diacre romain à deux reprises. Dans un premier temps, dans son livre I, l'évêque de Milan raconte la discussion entre Laurent et son maître Sixte. Ce dernier, évêque de Rome, avait été arrêté et mené au martyre par les autorités. Observant la scène, Laurent se mit à pleurer, non pas par chagrin pour le sort de son ami, mais davantage parce qu'il était lui-même laissé derrière : « *Où t'en vas-tu, père, sans ton fils?* » Laurent sentant que Sixte le trouvait indigne le questionna à savoir pourquoi lui ne pourrait pas le rejoindre dans le martyre, alors qu'Abraham offrit son fils et qu'Étienne fut envoyé aux autorités par Pierre. Sixte répliqua qu'il n'abandonnait pas son diacre, mais que de plus grands combats lui étaient réservés. Dans trois jours, il rejoindrait son maître, délai adéquat pour que le lévite suive son évêque. Laurent n'aura pas à partager la gloire de Sixte, car il l'obtiendra entièrement à lui seul. Pour Ambroise, c'était « *la querelle, digne sujet de rivalité, assurément, entre l'évêque et son serviteur, afin de savoir qui souffrirait le premier pour le nom du Christ.* » Seul l'amour du don de soi pressait Laurent à l'acte. D'ailleurs, la prophétie de Sixte s'exécuta, car trois jours plus tard, il rejoignait son maître, alors qu'il était grillé sur un feu. Laurent dit : « *c'est rôti, retourne et mange* » et vainquit de son martyre.¹⁴¹

¹³⁸ Cette tendance à sous-estimer l'ambition ecclésiastique d'Ambroise nous vient du point de vue même d'un Ambroise embrassant l'habituel « rite de refus » dans un désir d'exposer sa modestie. En réalité, son élection est le résultat d'un contexte tendu entre les différentes factions chrétiennes de la ville de Milan. Voir McLynn (1994) p. 1-13.

¹³⁹ « *D'où ce qu'il y a, dans la culture d'Ambroise, de général, d'approximatif, de sommaire et en même temps cette tendance à utiliser la culture, à l'asservir à ses fins, sans scrupule, mais non sans talent.* » Testard (1984) p. 11. McLynn exprime la même importance du passé de magistrat chez Ambroise sur son rôle d'évêque, mais en des termes plus neutres que Testard. Voir McLynn (1994) p. 1-4.

¹⁴⁰ Cf. *infra*. p. 90-91

¹⁴¹ Cette discussion entre Sixte et Laurent, puis sa mise à mort est décrite dans : Ambroise, *De Officiis*, I. XLI, 205-207.

Dans le livre II, Ambroise revient sur ces trois jours prophétisés par l'évêque. Les autorités romaines réclamaient les trésors de l'Église au diacre Laurent. Celui-ci promet de rassembler les richesses et de les amener à eux. Le lendemain, Laurent rassembla les pauvres et devant les autorités, dit : « *Voici les trésors de l'Église. Et c'est vraiment des trésors ceux en qui le Christ est présent, en qui la foi est présente.* » Le persécuteur ne put répliquer. Laurent se rendit donc en présence de Joachim qui avait conservé les trésors monétaires de l'Église pendant cet épisode. Laurent prit cet or et le distribua aux pauvres. C'est cette ingéniosité qui permit à Laurent de gagner sa couronne.¹⁴²

2.1.3 Prudence et le *Péristephanon*

Aurelius Prudentius Clemens, dit Prudence, demeure un auteur relativement peu connu. La totalité de ce que l'on sait de sa vie nous parvient de sa propre main.¹⁴³ Originaire d'*Hispania Tarraconensis*¹⁴⁴, né en 348 et décédé au début du V^e siècle, il lèguera essentiellement à la postérité une œuvre poétique chrétienne. Devenu poète à 56 ans, c'est dans le *Peristephanon* que Prudence narre la passion de Laurent. Le poète y relate l'histoire du Romain ainsi que treize autres célébrations de martyrs. Influencé par la version ambrosienne¹⁴⁵ du récit du martyr de Rome au niveau du contenu, et inspiré des vers épigraphiques de Damase¹⁴⁶, l'auteur chrétien y ajoute cependant une touche poétique, romantique et symbolique qui le distinguera de ses confrères. Néanmoins, contrairement à Augustin et Ambroise, Prudence n'avait pas de fonctions religieuses au sein de l'Église, son récit est donc moins influencé par des positions politiques, comme le rappelle Pierre-Yves Fux : « *Les poèmes du Peristephanon ne font pas que servir la politique religieuse des évêques Ambroise et Damase, et le martyre n'est pas une pure matière à polémique ou à propagande contre les adversaires païens ou hérétiques de l'Église – mais,*

¹⁴² Cet épisode avant la mise à mort de Laurent est narré dans : Ambroise, *De Officiis*. XLI, 140-141.

¹⁴³ « *Les circonstances ont fait qu'aucun de ses contemporains ne nomme ou ne cite Prudence, alors que la première mention à son sujet, qui date de la fin du Ve s., sera des plus élogieuses, et laissera croire qu'il est devenu un classique.* » Fux (2003) p. 9.

¹⁴⁴ Plus précisément de Calagurris dans le nord de l'Espagne actuel. Or, un débat chez les historiens espagnols situe souvent son lieu de naissance à Tarragone ou Saragosse. Voir Fux (2003) p. 5.

¹⁴⁵ Fux (2003) p. 149.

¹⁴⁶ Fux (2003) p. 43.

*pour Prudence, un objet de contemplation.*¹⁴⁷ » Le *Peristephanon 2*, celui dédié à Laurent, serait parmi les plus anciens poèmes de l'ouvrage, et se distinguerait des versions d'Ambroise ou d'Augustin, de par sa longueur. En effet, *Peristephanon 2* compte 584 dimètres iambiques, répartis en 146 quatrains qui font de lui la source littéraire antique la plus dense au sujet du martyr romain.

En résumé, Prudence commence son récit par une évocation de l'ultime triomphe de Rome, remporté par le martyr Laurent. Puis il narre la prophétie de Sixte¹⁴⁸. Ce dernier, cloué sur la croix, voyant Laurent pleurer le rassura : « *Cesse de répandre de douloureuses larmes du fait de mon départ ! Je te précède, mon frère : toi aussi, tu me suivras, après ces trois jours* » (25-28). Aussitôt ces paroles prononcées, l'évêque mourut. Le préfet de la ville profita de la situation pour mettre la main sur les lingots d'or et autres trésors que conservaient Laurent en tant que premier diacre. Ainsi, Laurent fut convoqué et prié de remettre au préfet l'argent de l'Église afin de financer les projets du prince, en contrepartie, celui-ci ne réprimerait pas la communauté chrétienne. Laurent accepta : « [...] *je publierai et présenterai tout ce que le Christ possède de précieux.* » (123-124). Le préfet, aveuglé par sa soif d'or, sembla ravi. Dans les trois journées suivantes, Laurent parcourut la ville et rassembla les pauvres, les mendiants et les infirmes. Puis, le délai terminé, le préfet exigea de recevoir ce qui lui avait été promis. Laurent lui présenta alors le véritable trésor de l'Église en ce groupe de fidèles nécessiteux. En furie, se sentant ridiculiser, le préfet condamna Laurent à une mort lente et douloureuse : « *Je retiendrai la vie et la ferai durer dans des tourments continuellement prolongés, et la mort à laquelle tu ne peux te soustraire prolongera longtemps tes souffrances.* » (337-340). Laurent, installé sur un gril, fut contraint à subir les tourments du feu. Au cours du supplice, Laurent interpela ses persécuteurs : « *Tourne complètement la partie de mon corps suffisamment exposée à la brûlure continue et fais l'épreuve de ce que ton vulcain ardent a accompli.* » (401-404). Laurent se mit par la suite à prier pour la conversion de Rome avant de prophétiser l'arrivée d'un prince serviteur de Dieu. D'un souffle, Laurent s'éteignit. Sa prophétie commença son œuvre : « *À partir de ce jour-là, le culte des dieux infâmes perdit de sa ferveur : le peuple se fait plus rare*

¹⁴⁷ Fux (2003) p. 41.

¹⁴⁸ Dans son récit, Prudence ne distingue pas Sixte de Sixte II.

dans les sanctuaires : on accourt à la tribune du Christ. » (497-500). C'est ainsi que Laurent donna le coup de grâce à la religion traditionnelle dans la ville de Rome.¹⁴⁹

2.1.4 Le sermon d'Augustin

Augustin, l'un des quatre piliers de l'Église d'Occident, avec Ambroise, Jérôme et Grégoire, a également traité de la passion de Laurent. Né le 13 novembre 354 à Thagaste en Numidie, d'une mère chrétienne et d'un père qui se convertira peu avant de mourir, Augustin entreprend de longues études dans le but de devenir professeur.¹⁵⁰ À la suite d'une remise en question spirituelle, Augustin s'installe à Milan, entre dans l'Église et se fait baptiser par son mentor Ambroise en 387. Au terme de sa formation, il retourne s'installer en Numidie où il devient d'abord prêtre de Thagaste, puis évêque d'Hippone (août 397).¹⁵¹ Jusqu'à sa mort en 430, Augustin s'établira comme une sommité de la doctrine grâce à la profondeur et l'érudition de ses écrits. Si son œuvre théologique immense laisse peu de place au traitement réservé au principal martyr de Rome, celui-ci n'est pas sans importance. C'est dans un sermon (*In Natali sancti Laurentii*) qu'il prononce le 10 août 412¹⁵², qu'Augustin lègue à la postérité sa vision de la passion du martyr.¹⁵³ Dans ce sermon, l'objectif de son auteur n'est pas tant de glorifier Laurent que d'en faire un exemple de son mépris des biens terrestres.¹⁵⁴ Ce faisant, tout comme Ambroise, l'homme à qui il doit sa conversion¹⁵⁵, l'évêque d'Hippone participera à l'éclosion du culte du martyr le plus populaire de Rome.

¹⁴⁹ Nous avons utilisé l'édition de Fux pour établir notre résumé. Fux (2003).

¹⁵⁰ Humeau (1986) vol. 1, p. VII.

¹⁵¹ Humeau (1986) vol. 1, p. VIII.

¹⁵² L'année 409 a longtemps été l'année retenue pour ce sermon, car Augustin fait allusion à des lois promulguées en 408 et en janvier 409. Voir Martroye (1919) p. 107-110. Ces lois mentionnées concerneraient le droit d'asile des édifices du culte (l'extension géographique du lieu d'immunité). On les retrouve dans *Serm. Guelf. 25*. Augustin ferait référence aux habitants d'Hippone qui auraient lynché un fonctionnaire impérial et se seraient réfugiés dans une église. On fait ici mention de la loi du 24 novembre 408, protégeant le culte catholique contre ceux qui en troublent le cours (*sacramenta turbare*) et la loi du 15 janvier 409 punissant les fauteurs de trouble dans les églises. Voir Hombert (2000) p. 495-500. Cependant, Pierre-Marie Hombert, en comparant le contenu du sermon CCCII au reste des écrits d'Augustin voit plutôt une concordance thématique avec des textes composés en 412. Voir Hombert (2000) p. 495-506.

¹⁵³ Augustin d'Hippone., Sermon CCCII. trad. Humeau (1986) tome III, p. 255-271.

¹⁵⁴ Humeau (1986) vol. III, p. 255.

¹⁵⁵ Voir : Brown (2001).

Voilà ce que dit Augustin spécifiquement sur Laurent dans son sermon *In Natali sancti Laurentii* (Aug. Serm. CCCII). Après avoir critiqué cette tendance que les hommes et les femmes ont à trop valoriser les biens terrestres au détriment des valeurs privilégiées dans l'au-delà (3), l'évêque prit Laurent en exemple. Ce dernier, archidiacre, fut ordonné de livrer les richesses de l'Église à son persécuteur avant de subir les tourments du martyre. Placé sur un gril, « [...] *il sentait dans tous ses membres la morsure du feu, le supplice atroce de la combustion.* » (8). Mais, grâce à Dieu qui lui avait donné un courage exceptionnel, son amour l'emportait sur les souffrances corporelles. Son courage l'avait mené à livrer au persécuteur les pauvres de Rome comme véritable trésor de l'Église. Le récit de Laurent nous indiqua : « *Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe du mal à force de bien.* » (10). De plus, c'est le pouvoir qui mit à mort l'archidiacre et Augustin se désola de voir de quel droit les autorités intervinrent dans ce qui fut ordonné par Dieu (13). Si un évêque doit interagir avec les autorités, ce n'est pas par choix, mais par obligation (17). Si vous [les chrétiens] aviez une requête à faire à ces hommes, « *Faites-le en toute douceur et sans oublier l'honneur qui leur est dû.* » Mais pour ceux qui sont malhonnêtes : « [...] *n'ayez rien en commun et fuyez jusqu'au spectacle de leurs excès [...]* ». ¹⁵⁶

Dans un second sermon, *De Sancto Laurentio* (Aug. Serm. CCCIV), Augustin récita à nouveau certains passages de la passion de Laurent, mais de manière brève et indirecte. Son désir était de souligner que tout un chacun était prié de suivre l'exemple du Christ. Pour débiter, il jugea que le diacre imitait le Christ jusque dans la mort, alors qu'il donna sa vie en suivant l'apôtre Jean : « *Comme le Christ a donné sa vie pour nous, nous aussi nous devons donner notre vie pour nos frères.* ¹⁵⁷ » (1). Mais pour l'évêque d'Hippone, il n'y avait pas qu'en donnant sa vie que nous pouvions imiter le Seigneur : « *Vous voyez donc, frères bien-aimés, qu'outre l'effusion du sang, outre les chaînes et les crachats, outre les fouets et les ongles de fer, les moyens ne nous manquent pas de suivre le Christ.* » (3). Si Laurent résista aux tourments du

¹⁵⁶ Augustin d'Hippone., Serm. CCCII. trad. Humeau (1986) tome III, p. 255-271.

¹⁵⁷ 1 Jean 3, 16.

feu, c'est qu'en son cœur, il était consumé par l'amour de Dieu. Les supplices de ses persécuteurs menèrent Laurent à la gloire solennelle (4).¹⁵⁸

2.2 La critique des sources

Comme nous l'avons déjà vu, le martyr Laurent mourut vers le milieu du III^e siècle, or, la source la plus ancienne que nous étudions, Damase, est né près d'un demi-siècle après les événements. Cette situation soulève le problème de la fiabilité de nos sources. Si personne parmi Damase, Ambroise, Prudence et Augustin n'a été témoin direct ou indirect de la mort de Laurent, sur quelle histoire se sont-ils basés ? De plus, nous pouvons également nous questionner sur l'impact des positions politique et théologique des auteurs sur la « vérité » de leurs récits. Quelles étaient leurs intentions ? Leur destinataire ? L'objectif de cette section est d'analyser la fiabilité et la motivation de nos sources. Or, avant de poursuivre dans cette veine, nous allons nous pencher sur la *passio Laurentii* abordé au premier chapitre et jugée suspecte par les Bollandistes.

Nous en savons très peu sur les origines de ce récit. Nous ne connaissons pas sa date exacte de rédaction, ni son auteur, ni ses motivations et encore moins ses sources. Nous supposons qu'elle est postérieure de plus d'un siècle à la mort de Laurent mais antérieure aux sources des auteurs étudiés dans ce mémoire et que ceux-ci s'en sont inspirés. Toutefois, son contenu nous est connu. Cette *passio* est courte et narre uniquement trois aspects de la légende de Laurent : la conversation entre l'évêque Sixte II et son diacre Laurent, la réquisition des trésors de l'Église et la mise à mort de Laurent sur le gril. Les Bollandistes ont rejeté la vérité historique du récit de ses trois aspects de l'histoire du martyr par l'hagiographe inconnu. Dans un premier temps, la discussion entre Laurent et son évêque est peu probable car l'arrestation du second a été foudroyante.¹⁵⁹ Il n'y a pas eu de temps pour les discours. De plus, si Laurent avait été au côté de Sixte II, il aurait connu le même sort que celui-ci, pourtant il ne mourra que trois jours plus tard. La réquisition du trésor de l'Église est, selon les Bollandistes, tout autant

¹⁵⁸ Augustin d'Hippone., Serm. CCCII. trad. Humeau (1986) tome III, p. 272-276.

¹⁵⁹ Delehaye (1933B) p. 49.

invraisemblable. Valérien n'a jamais décrété la confiscation des biens de l'Église. L'empereur aurait pu empêcher les réunions des chrétiens en fermant l'accès aux cimetières et aux lieux de culte, il aurait pu envoyer les biens des laïcs au fisc, mais il n'a jamais été question de mettre la main sur les biens de l'Église.¹⁶⁰ Enfin, la mort de Laurent sur le gril serait également surprenante. Un diacre, selon la coutume, était généralement condamné à la *solita animadversio*. Dans la majorité des cas, on le décapitait. Parfois, il pouvait être crucifié, exposé aux bêtes dans l'arène, mais la mort sur le gril serait une première.¹⁶¹ Cette *passio*, malgré les soupçons qu'elle soulève est important pour nous. Dans un premier temps, elle délimite les aspects qui semblent être à l'origine du culte de Laurent. De plus, elle a fort probablement influencé les récits de Damase, Ambroise, Prudence et Augustin, directement ou indirectement.

Des quatre sources principales, Damase est probablement le plus difficile à déchiffrer. De par son format différent de celui de ses collègues, l'épigramme, Damase nous a donné moins d'indications quant à la source de ses poèmes, quant à sa datation et quant à l'intention spécifique derrière la création de ces épigrammes. En ce qui concerne son utilisation de sources ou de témoignages citant la mort de Laurent, nous ne pouvons que spéculer. L'évêque ne mentionne ni le fameux gril du martyr, ni le rassemblement des pauvres de Rome, ni les derniers mots de Laurent dans aucune de ses épitaphes.¹⁶² En contrepartie, il est conscient du sens de l'humour du diacre et il connaît son tourment par le feu. Se fie-t-il à la tradition orale, ou connaît-il la *Passio Laurentii* ? Probable, mais la réponse demeure incertaine. Son intention, quant à elle, est bien plus connue des historiens modernes. Comme nous le verrons au chapitre suivant¹⁶³, Damase utilisera les épitaphes de martyrs dans le but de créer son espace sacré. S'il emprunte l'inscription à la tradition romaine, c'est dans le but d'élaborer un passé chrétien et de créer un lieu de commémoration du martyre. Ce faisant, il entre dans la peau de l'historien en témoignant de la vie de son temps.¹⁶⁴ Ces épigrammes sont le reflet de sa lutte politique au sein de l'Église, autant face aux mouvements schismatiques que face à ses rivaux pour l'obtention de l'évêché de Rome. Cet objectif de pouvoir se reflète dans le choix de ses sujets d'épitaphe et

¹⁶⁰ Delehay (1933B) p. 49.

¹⁶¹ Delehay (1933B) p. 50.

¹⁶² Sághy (2011) p. 9.

¹⁶³ Cf. *infra* p. 82-101.

¹⁶⁴ Siat (2003) p. 52.

dans la tournure que prennent leurs récits. Nous y reviendrons. Toutefois, Marianne Sághy estime qu'une autre intention se cache derrière l'utilisation d'épigrammes dédiés à Laurent. Le diacre était l'un des martyrs favoris de l'aristocratie, ce qui contribuera largement à son essor : « *Through the figure of Lawrence, Christian aristocrats projected an unmistakably Roman hierarchy to the aula of celestial Rome and dispatched a fellow Roman, a glorified consul, to the heavenly Curia to take part at the sessions of "the everlasting Senate."* »¹⁶⁵ Cette attribution du martyr par Damase le rapprochera de l'élite sénatoriale dans un contexte de rivalité avec Ursinus, alors que tous deux luttent pour l'évêché de Rome.

Ambroise, dans *De Officiis*, s'inspire globalement du *De Officiis* de Cicéron, reprenant son style littéraire plus classique, mais en y ajoutant un vocabulaire biblique. Ce sont d'ailleurs ces deux sources générales avérées. Ambroise avouera lui-même qu'au fil de l'écriture de son ouvrage, les sources bibliques prendront davantage d'espace que sa source cicéronienne.¹⁶⁶ S'y confrontent ainsi deux inspirations, celle biblique datant de l'instauration de son programme d'études fixé au lendemain de son élection, et celle cicéronienne, toute récente, du moment où il prit la décision d'écrire sa version des *Devoirs*.¹⁶⁷ La composition de son texte demeure éclectique, car il y introduit d'anciennes compositions adressées à ses confrères clercs dont on ne connaît pas toujours la date.¹⁶⁸ À ce sujet, l'année de constitution¹⁶⁹ du *De Officiis* demeure débattue.¹⁷⁰ Ce qui est certain, c'est que plusieurs *termini post quos* prouvent que l'œuvre est postérieure au début de 386. Qui plus est, une allusion parodique de Jérôme, datant de 394, faisant allusion au *De Officiis* démontrerait que le livre aurait été rendu public à une date antérieure. L'objectif premier d'Ambroise avec l'écriture de ce texte était de reprendre les thématiques de Cicéron, l'*honestum* et l'*utile*, dans l'intention de confronter la pensée biblique et l'héritage classique.¹⁷¹ Or, il destinait également aux clercs un guide de valeurs et de pratiques

¹⁶⁵ Sághy (2011) p. 9.

¹⁶⁶ Testard (1984) p. 22 et 31-33.

¹⁶⁷ Testard (1984) p. 22.

¹⁶⁸ Testard (1984) p. 22.

¹⁶⁹ Étant donné qu'on retrouve au sein de *De Officiis* une multitude d'écrits composés dès son élection en 374, il est peu pertinent de parler de date de composition.

¹⁷⁰ Au sujet du débat historiographique concernant la datation du *De Officiis*, voir Testard (1984) p. 44.

¹⁷¹ Cécile Lanéry (2006) p. 4-5.

caractérisant le bon croyant. C'est dans cet état de pensée qu'il cherchait des exemples constituant le courage du martyr, mais également un homme ayant résisté aux autorités romaines « païennes ». ¹⁷² Maurice Testard, reprenant Delehaye, juge que dans son récit du martyr de Laurent, Ambroise devait dépendre de la *Passio Laurentii*. ¹⁷³

Prudence est davantage étudié comme source littéraire que comme source historique. Néanmoins, il apporte un témoignage intéressant au sujet de la pensée, des mentalités et de l'art de son époque. Il est notamment une source archéologique intéressante alors que son style plus détaillé le mène à décrire des basiliques, des cryptes et des œuvres d'art. Comme le souligne Pierre-Yves Fux, Prudence incarne parfaitement l'image de son temps. ¹⁷⁴ Celui-ci exprime également les contradictions de son époque, par exemple la condamnation des jeux du cirque et sa profession du végétarisme par dégoût du sang versé, mais tout en faisant l'apologie des récits sanglants de martyr. ¹⁷⁵ Fidèle représentant du « *jewelled style* ¹⁷⁶», Prudence est aussi caractérisé, tout comme nombre de poètes profanes, par une affection particulière pour la ville de Rome. ¹⁷⁷ C'est d'ailleurs pour cette raison qu'il inclut Laurent à son *Peristephanon* : dans l'optique de dépeindre Laurent comme champion de la romanité face au persécuteur assimilé à la barbarie. ¹⁷⁸ Il sort ainsi Laurent de son contexte du III^e siècle pour l'introduire dans une problématique du IV^e siècle.

¹⁷² Pour Stéphane Ratti, l'histoire de Laurent permet à Ambroise d'exalter la *deuotio* et la *uirtus* des martyrs chrétiens mais également de créer un nouveau chapitre d'un *De Viris illustribus* chrétien. Voir Ratti (2009) p. 51-65.

¹⁷³ Se basant sur Delehaye (1933B) p. 50-58.

¹⁷⁴ « Sa figure plus humaine parmi les géants que sont Ambroise, Jérôme et Augustin semble mieux à même de donner une image de son temps. » Fux (2003) p. 104.

¹⁷⁵ Mais également la condamnation des artistes païens tout en se permettant de recourir à l'œuvre de ces mêmes auteurs. Propos ascétiques notamment concernant la richesse mais émerveillement devant l'éclat de l'or et des gemmes. Voir Fux (2003) p. 105-106.

¹⁷⁶ Le *jeweled style* est un style littéraire dominé par les descriptions détaillées et une structure (*commatical*) créant une impression d'exhaustivité. Roberts (1989) ; Cf. Hall (1991) p. 359-361.

¹⁷⁷ Fux (2003) p. 105.

¹⁷⁸ Fux va encore plus loin dans son analyse de la victoire de Laurent chez Prudence. « [...] il semble donc y avoir une dialectique relativement complexe ; en fait, Prudence dépasse cette opposition, en voyant dans l'Empire le moyen providentiel d'une *praeparatio evangelica* (ou *ecclesiastica*), et en attribuant au martyr triomphant une couronne (cf. *perist.* 2, 556) dont il serait vain de décréter qu'il s'agit davantage de la *corona civica christianisée* ou de la couronne du martyre romanisées. Pour comprendre la synthèse, voir la fusion opérée par Prudence, il importe de dépasser l'analyse univoque de ses poèmes et de les considérer selon l'analogie : le *Peristephanon*

En ce qui concerne la datation du *Peristephanon* 2, Prudence, au moment de la composition, de par ses descriptions, ne semble pas bien connaître la ville de Rome. De ce fait, il aurait été composé avant que Prudence n'arrive à Rome. Par la présence de *terminus post quem*¹⁷⁹ possédant les mesures impériales de la fin janvier 399, il est assuré que le poème est postérieur à cette date.¹⁸⁰ Qui plus est, la similitude de thèmes laisse supposer que la date de création de la passion de Laurent s'approcherait de celle de *Contre Symmaque*, soit 402-403. En conséquence, Prudence n'a pu être influencé par les poèmes damasiens de Rome. C'est du récit ambrosien que Prudence s'inspire.¹⁸¹

Augustin, en ce qui concerne ses sources, a eu le loisir de s'inspirer de ses trois collègues. En 384, il voyage à Rome dans le but de poursuivre ses études. Nous pouvons supposer qu'il n'est pas impossible que le natif d'Hippone ait pu observer les épitaphes de Damase. Ce qui n'est pas une supposition, c'est son utilisation d'Ambroise et de Prudence. Comme le souligne Pierre-Yves Fux, tous les épisodes de la passion de Laurent racontés chez Prudence, à l'exception de l'échange entre Sixte et son diacre, sont présents chez Augustin.¹⁸² Ce dernier allant jusqu'à citer plusieurs fois la passion en prose.¹⁸³

Pour ce qui est d'Ambroise, la relation qu'entretenait les deux hommes rend quasi certaine la lecture du *De Officiis* par Augustin. Ambroise étant le mentor d'Augustin, il aidera l'évêque d'Hippone à créer sa philosophie ecclésiastique.¹⁸⁴ Néanmoins, Augustin ne narre pas le récit du martyr de Laurent pour faire plaisir à son mentor, mais plutôt afin d'en faire ressortir deux éléments lui étant chers : la vertu antimatérialiste des martyrs et la résistance face au pouvoir séculier.

assume en effet totalement l'héritage de la poésie latine, jusque dans ses thèmes traditionnels. Et n'en est pas moins authentiquement chrétien. » Fux (2003) p. 113-114.

¹⁷⁹ Cod. Theod. 16, 10, 15 « *sicut sacrificia prohibemus, ita uolumus publicorum operum ornamenta seruari* ».

¹⁸⁰ Fux (2003) p. 44.

¹⁸¹ Fux (2003) p. 149.

¹⁸² Fux (2003) p. 150.

¹⁸³ Saxer (1980) p. 204-206.

¹⁸⁴ McLynn (1994) p. 256.

En conclusion, nos sources n'ont pas été composées par des historiens. Leurs auteurs n'ont pas été témoin du martyre de Laurent. Ils n'ont pas de preuve concrète que l'histoire qu'ils narrent s'est véritablement déroulée comme ils le supposent. Leurs écrits sont influencés les uns par les autres et leur source commune est cette *Passio Laurentii*, jugée suspecte. De plus, ce n'est pas l'intention ni le désir de nos sources de chercher la vérité, leur objectif étant d'utiliser le martyre de Laurent comme une analogie ou un exemple à des fins artistiques, politiques ou théologiques. Damase se sert de ses épitaphes afin de créer un espace sacré chrétien à Rome ; Ambroise voulait illustrer une histoire où le courage du martyr l'emportait sur les intérêts et les distractions terrestres ; Prudence recherchait un champion de la romanité chrétienne ; alors qu'Augustin mettait au-devant les vertus antimatérialistes de Laurent. Or, ce mémoire ne cherche pas à savoir si Laurent a bel et bien vécu et s'il a trépassé sur le gril. Il cherche à savoir comment les textes anciens ont contribué à créer un engouement populaire à Rome, pour Laurent. Ce qui est pertinent ce sont donc les éléments mis de l'avant par ces auteurs pour y parvenir. Ces éléments se divisent en deux modèles : d'un côté, nous avons des éléments présents dès l'origine du culte de Laurent et présent dans la *Passio Laurentii*, notamment la souffrance et la mise à mort sur le gril. De l'autre côté, nous avons des caractéristiques post-constantiniennes qui émergent au gré des motivations des auteurs afin d'argumenter leur vision : les reliques, le lien entre Laurent et Étienne et son origine hispanique.

2.3 Les éléments pré-constantiniens du culte de Laurent

2.3.1 La souffrance de Laurent

C'est surtout chez les écrivains ayant le désir de mettre le récit artistique au cœur de leur motivation littéraire que la thématique de la souffrance est mise de l'avant. Chez Prudence et Damase, cet élément ressortira, alors qu'Ambroise et Augustin ont un style plus austère. Si la souffrance n'émerge pas autant à la lecture de leur récit, ce n'est pas pour autant qu'elle est absente. Nous verrons que cette utilisation de la douleur chez le torturé n'est pas aléatoire et qu'il a un objectif rituel et mnémohistorique.

Chez Prudence, dès l'introduction du *Peristephanon* 2, on voit le thème de la violence ressurgir lorsque l'auteur annonce la mort du saint « *dans un combat d'où le sang ne fut pas absent*¹⁸⁵ », alors que la Foi « *détruisit la mort par la mort*¹⁸⁶ ». Pendant la mise en scène de son supplice, Laurent explique qu'il préférerait « *subir, dans la plus cruelle des souffrances que l'on me brisât les membres [et avoir une belle vie intérieure]*.¹⁸⁷ » alors que lui réplique son bourreau : « *Je retiendrai la vie et la ferai durer dans des tourments continuellement prolongés, et la mort à laquelle tu ne peux te soustraire prolongera longtemps tes souffrances.*¹⁸⁸ » Par la suite, alors que Prudence narre le supplice de Laurent, la fréquence d'images de violences redouble : « *Étendez des braises tièdes, de peur qu'une ardeur excessive du feu ne saisisse la face du rebelle et ne pénètre les tréfonds de son cœur!*¹⁸⁹ » Dans chacun des échanges entre le condamné et son persécuteur, l'auteur s'étend sur l'intensité des tourments que subit Laurent. Le tortionnaire dit au martyr : « *Monte sur le bûcher que l'on a étendu, allonge-toi sur cette digne couchette ; puis, si cela t'agrée, soutiens que mon Vulcain n'est rien!*¹⁹⁰ » alors que ce dernier lui rétorque « *Tourne complètement la partie de mon corps suffisamment exposée à la brûlure continue et fais l'épreuve de ce que ton Vulcain ardent a accompli!*¹⁹¹ ». Lors de l'épilogue, Prudence conclut de la manière même qu'il a amorcé son récit, en déstabilisant son lectorat : « *En attaquant au combat le témoin vaincu de Dieu, le démon lui-même, transpercé, s'effondra et gît, terrassé, pour l'éternité!*¹⁹². » En général, dans le deuxième *Peistephanon*, Prudence utilise un champ lexical mettant un accent poétique sur la violence, en décrivant des scènes ou des dialogues, spécialement en tentant d'affecter nos sens, tel l'olfaction : « *son odeur est comme*

¹⁸⁵ Prud. Peri. II, 13-16 « *non turbulentis uiribus / Cossi, Camilli aut Caesaris, / sed martyris Laurentii / non incruento proelio* » trad. Fux (2003) p. 155.

¹⁸⁶ Prud. Peri. II, 17-20 « *Armata pugnavit Fides / proprii cruoris prodiga ; / nam morte mortem diruit / ac semet impendit sibi.* » trad. Fux (2003) p. 156.

¹⁸⁷ Prud. Peri. II, 217-220 « *Si forte detur optio / malim dolore asperrimo / fragmenta membrorum pati / et pulcher intus uiuere.* » trad. Fux (2003) p. 182.

¹⁸⁸ Prud. Peri. II, 337-340 « *Vitam tenebo et differam / poenis morarum iugibus, / et mors inextricabilis / longos dolores protrahet.* » trad. Fux (2003) p. 197.

¹⁸⁹ Prud. Peri. II, 331-344 « *Prunas tepentes sternite, / ne feruor ignitus nimis / os contumacis occupet / et cordis intet abdita.* » trad. Fux (2003) p. 197.

¹⁹⁰ Prud. Peri. II, 353-356 « *Conscende constratum rogam, / decumbe digno lectulo ; / tunc, si libebit, disputa / nil esse Vulcanum meum !* » trad. Fux (2003) p. 199.

¹⁹¹ Prud. Peri. II, 401-404 « *Conuerte partem corporis / satis crematam iugiter / et fac periculum, quid tuus / Vulcanus ardens egerit.* » trad. Fux (2003) p. 205.

¹⁹² Prud. Peri. II, 505-508 « *Dum daemon inuictum Dei testem lacessit proelio, perfossum ipse concidit et stratus aeternum iacet.* » trad. Fux (2003) p. 220.

celle de l'ancre du tartare¹⁹³ » ; visuel : « *Les plaies purulentes et noirâtres des mesquineries*¹⁹⁴ » ; ou encore physique : « *Étendez des braises tièdes, de peur qu'une ardeur excessive du feu ne saisisse la face du rebelle et ne pénètre les tréfonds de son cœur !*¹⁹⁵ ».

En comparaison, Ambroise relate la mort du martyr de façon brève et concise. En effet, là où Prudence détaille intensivement, Ambroise résume en deux phrases : « [...] après trois jours, alors que, pour avoir joué le tyran, il était placé sur un gril et brûlé, déclara : « *c'est rôti, retourne et mange* ». Ainsi par le courage de l'âme, il vainquait de la nature du feu.¹⁹⁶ » Évidemment, Ambroise n'a pas besoin d'entrer dans du sordide ou du tape-à-l'œil afin de marquer l'esprit de son lectorat, car son objectif n'est pas littéraire, mais moral. Selon Maurice Testard, Ambroise tente plutôt d'imiter le style de la période cicéronienne, tout en demeurant concis, grâce à une économie de mots, ombrageant ainsi sa touche poétique.¹⁹⁷ Il faut rappeler que l'auteur du *De Officiis* s'adresse à un auditoire ecclésiastique averti n'exigeant pas d'artifices littéraires. Or, malgré cette simple allusion au trépas de Laurent, on ne peut ignorer que la mort du martyr ne peut être résumée sans cet aspect de violence. Si l'emballage est sobre, cette citation est toutefois marquée d'un enrobage provocant : « *vaincre le feu* » ou manger « *la chair rôtie* ». La légende de Laurent est automatiquement liée à un trépas souffrant et sadique.

Plusieurs sources épigraphiques abondent dans cette thématique de la souffrance. Par exemple, cet épigramme de Damase qui fait l'apologie de la mort par le feu :

« *Cette chose n'est pas admirable : que la flamme excessivement fallacieuse menace les martyres et, malfaisante en rien, brûle le corps. En effet, son châtement (sans rétribution) nous indique au sujet de la foi que le chemin vers le ciel est glorieux à travers les flammes.*

¹⁹³ Prud. Peri. II, 285-288 « *Peccante nil est taetrius, / nil tam leprosum aut putidum ; / cruda est cicatrix criminum / oletque ut antrum tartari.* » trad. Fux (2003) p. 191.

¹⁹⁴ Prud. Peri. II, 257-260 « *Quid inuidorum pectorum / strumas retexam turgidas, / quid purulenta et liuida / malignitatum uulnera ?* » trad. Fux (2003) p. 187.

¹⁹⁵ Prud. Peri. II, 341-344 « *Prunas tepentes sternite, / ne feruor ignitus nimis / os contumacis occupet / et cordis intet abdita.* » trad. Fux (2003) p. 197.

¹⁹⁶ « *Hic Laurentium sanctum adhuc nullus urgebat nisi amor deuotionis ; tamen et ipse post triduum cum, illuso tyranno, impositus super craticulam exureretur : « Assum est, inquit, uersa et manduca. » Ita uirtute animi uincebat ignis naturam.* » Ambroise de Milan, *De Officiis*, XLI, 207. p. 197.

¹⁹⁷ Testard (1984) vol. 1, p. 40.

Car le martyr Laurent jouit de ce feu-ci et procède ainsi pour les récompenses extrêmes afin de ne pas mourir.¹⁹⁸ »

Même chez les auteurs chrétiens du VI^e siècle comme Venance Fortunat (vers 530 à vers 607) qui relate le récit d'un miracle survenu dans le château de Brione, nous y voyons la continuité de cette thématique de la souffrance.¹⁹⁹ Un récit similaire est également raconté par Grégoire de Tours²⁰⁰ (vers 539 à vers 594), évêque et historien chrétien du VI^e siècle et par Jacques de Voragine (vers 1229 à 1298²⁰¹), qui se basait assurément sur les écrits de ces deux auteurs.

« Laurent, toi qui, ainsi que tes mérites t'y destinaient, fus brûlé par les flammes vivifiantes, mais dont la foi ardente triompha du feu des bourreaux, toi qui fus jadis chéri de Dieu dans ton corps terrestre (car alors tes pensées étaient déjà tournées vers le ciel), qui as pu rendre la vue à des yeux éteints en les touchant du doigt, faire rentrer le jour dans leurs cavités, et y rallumer, comme nous le croyons, la lumière par le signe de la croix, tu fais voir aujourd'hui de nouveaux miracles au peuple, dans le but évident de venir en aide à sa foi. Tandis que des ouvriers renouvelaient la charpente de ton église, une poutre, qui était trop courte, s'allongea d'elle-même, et la foi s'accrut en même temps. C'était grâce à toi que le bois recevait cet allongement, lequel fut si excessif qu'il fallut couper la pièce qui tout à l'heure était trop petite. L'arbre ainsi raccourci par la hache avait donc eu d'autant plus de mérite à croître, et sa cime desséchée avait appris en même temps à s'élever plus haut. Or, les éclats détachés de ce bois ont la vertu de rendre aux peuples la santé, et l'aveugle qui en fait l'épreuve avec une ferme confiance, recouvre la vue. Toi, saint lévite, purgé par le supplié dont fut punie ta fidélité, tu sortis des flammes pour entrer dans la lumière et y demeurer. Tels sont les actes du prêtre vénérable qui ont été vus de nos jours ; cependant ils doivent être éternellement rappelés à la mémoire des hommes.²⁰² »

¹⁹⁸ « IN EANDEM BEATI LAURENTII MARTYR », du XIII. CORP. LAVRESHAMENSIS SYLLOGE 1 : « *Non mirum est fallax nimium qua flamma minatur / martyris & corpus nil nocitura cremat / namque doc & fidei magnam sine uindice poena / ad caelum mediis ignibus esse uiam / hunc & enim fruitur martyr laurentius ignem / et meritis summis ne moriatur agit.* » ICUR. vol. II. XIII, 24. p. 151.

¹⁹⁹ ICUR. Commentaire sous la direction de Giovanni Battista De Rossi. vol. II. p. 153. Cf. Venance Fortunat IX, XIV. trad. Reydellet (1994) p. 35-36.

²⁰⁰ Grégoire de Tours., *Le livre des martyrs*. XLII, p. 75 à 77.

²⁰¹ Le Goff (2014), p. 14-16.

²⁰² « IN ECCLESIA BEATI LAURENTII MARTYRIS », du XIII. CORP. LAVRESHAMENSIS SYLLOGE 1 : « *Laurenti merito flammis uitalibus uste / qui feruente fide uictor ab igne redis / vir dilecte do terreno in corpore quondam / tunc quoque sidereus iam tibi sensus erat / qui potuisti oculos tactu reuocare sepultos / rursus & in uacua fronte referre diem / luminis extinctas iterum accendisse lucernas / credimus haec signo te faciente crucis / addita nunc & iam populi miracula pstat / ut fidei tribuas indubitanter opem / dum tua templa nouant breuiori robore plebis / creueruntq. trabes creuit & alma fides / stipite contracto tua se mercede tetendit / quantum parua*

Le choix des mots utilisés dans ces deux épigrammes met l'accent notamment sur le symbole de la souffrance par le feu (flamme fallacieuse, flammes vivifiantes, brûle, lumière, feu). Celui-ci, bien qu'il détruise la chair, permet à l'âme de subsister et vivre éternellement au côté de Dieu.

Cette exaltation de la violence et de la souffrance dans les hymnes et épitaphes peut être interprétée dans un contexte littéraire particulier, celui des poèmes de combat. Dans une période où chaque écrit chrétien est automatiquement engagé de par leur portée politique, alors que s'affrontent les factions chrétiennes (nicéens, ariens, donatistes, etc.), il n'est pas étonnant de voir cette agressivité transposée dans des récits plus brutaux.²⁰³ Le cas de Laurent n'est pas unique, mais reflète bien la pensée des écrivains des débuts du christianisme. Prudence lui-même dans de nombreux autres poèmes garde ce ton ardent. Dans le *Peristephanon*, il narre les morts de Vincent, Cassien, Hippolyte, Cyprien et Agnès, à l'image de la description qu'il fait du trépas de Laurent, parlant de nouveaux types de supplices²⁰⁴ en évoquant Hippolyte²⁰⁵, où alors en invoquant le calme de Vincent lorsqu'il est immolé²⁰⁶ vivant. Évidemment, ce n'est pas parce qu'un auteur a une intention engagée que ses écrits seront obligatoirement imprégnés d'une symbolique de la souffrance. De nombreux auteurs, tels Ambroise et Augustin conservent un style plus austère, ceci dit, chez les poètes, cette agressivité dans le message est souvent reflétée dans le contenu de leurs récits. D'ailleurs, c'est dans la nature même des poèmes liturgiques de transmettre cette propagande chrétienne à une foule rassemblée dans les sanctuaires, et indirectement aux élites attachées à la religion traditionnelle, grâce à un message clair et explicite, contrairement aux psaumes bibliques.²⁰⁷ Pour W.H.C. Frend, cette utilisation de la

prius postea cesa fuit / crescere plus meruit succisa securibus arbor / et dedicit sicca longior esse coma / unde recisa fuit populis ferit inde salutem / si uenit intrepidus lumina cecus habet / tu leuita sacer poena purgate fideli / unde prius flammis hinc modo lumines habes / uisq. temporibus uenerandi antistitis acta / sed tamen aeterno sunt memoranda die. » ICUR. Vol. II. XIII, 34. p. 153.

²⁰³ Fux (2003) p. 25-26. Sur la problématique connexe de la chorale comme chanson de bataille, voir. Shaw (2011) p. 441-489.

²⁰⁴ Prud. *Peri.* II, 83-84 « *Insolitum leti poscunt genus et noua poenae inuenta, exemplo quo trepidant alii.* » trad. Fux (2003) p. 366.

²⁰⁵ Au sujet des motifs littéraires expliquant le démembrement d'Hippolyte dans le *Peristephanon* XI, voir Kaesser (2008) p. 223-240.

²⁰⁶ Prud. *Peri.* II, 233-236 « *Haec inter immotus manet, / tamquam dolorum nescius, / tenditque in altum lumina, / nam uincla palmas presserant.* » trad. Fux (2003) p. 269.

²⁰⁷ Fux (2003) p. 28.

souffrance chez Prudence n'a pas qu'uniquement le but d'encenser les martyrs chrétiens, mais également d'entacher l'image des persécuteurs « païens ».²⁰⁸ En les représentant comme des bourreaux sadiques et sanguinaires, on pouvait « démoniser » ce groupe représentant l'élite traditionnelle romaine.²⁰⁹ Dès lors, on créait inconsciemment une comparaison entre le persécuteur vicieux « païen » et le combattif martyr chrétien bienfaiteur.²¹⁰ Or, derrière les desseins propagandistes de Prudence, cette utilisation du thème de la souffrance a également une utilité artistique et symbolique. Le poète compare la réalité terrestre, sombre, violente et laide à celle du *locus amoenus*, de ce paradis idyllique où se dirige le martyr après son tourment.²¹¹ Le sang versé symbolise ce sacrifice et force le contraste entre ces deux mondes. De plus, c'est dû à des motifs purement littéraires que Prudence désire faire ressortir ce contraste afin de faire de la mort du martyr l'apothéose²¹² de sa passion.²¹³

Dans la littérature chrétienne, la souffrance signifie davantage que les maux physiques que subit le corps humain. Le symbolisme s'y rattachant est la grande différenciation entre la mort du martyr de la mort d'un croyant normal. Plus qu'uniquement grâce au trépas, c'est dans ce rituel de souffrance que l'âme du mourant gagne son accès au trône de Dieu, car c'est cette victoire symbolique sur les forces du mal, dans les tourments, qui permet au martyr de gagner ses lauriers.²¹⁴

Si le corps physique du tourmenté est désintégré et déshonoré, son âme elle, demeure intacte, démontrant au lecteur qu'il n'a pas à se soucier de la souffrance corporelle si son âme est pure et repentante. Ce faisant, le martyr devient dans la poésie chrétienne de la période post-

²⁰⁸ Frend (1984) p. 707.

²⁰⁹ Bilby examine le même processus de « diabolisation » effectuée par Prudence dans le *Peristephanon* VI (Fructueux). Voir Bilby (2012) p. 223.

²¹⁰ Jared Ihsan Hammad, en analysant les *Peristephanon* 10, *Psychomachia*, *Contra Symmachum* et *Preafatio* de Prudence, démontre l'intention de l'auteur romain de mettre en opposition les « païens » et les chrétiens en les renforçant dans leur rôle de persécuteurs et de persécutés afin de consolider cette identité de souffrance dans la religion chrétienne. Dans un contexte où le christianisme est pourtant la religion dominante, on réaffirme le passé tourmenteur païen afin de justifier le présent dominateur chrétien, tout en tentant de conserver ce sentiment constant de risque de persécution. Voir Hammad (2010) p. 174-175.

²¹¹ Fux (2003) p. 16-17.

²¹² Grig, Lucy (2002) p. 328.

²¹³ Au sujet du contexte culturel et de l'identité romaine dans le *Peristephanon* de Prudence, voir Kuhlmann (2012) p. 135-154.

²¹⁴ Fruchtman (2014) p. 144 ; Roberts (1993) p. 69-70.

persécution des IV^e et V^e siècles, le modèle à suivre pour les fidèles dans leur lutte face aux démons et aux vices inhérents à la vie terrestre, mais également un modèle dans ce combat que livraient les chrétiens au pouvoir traditionnel fondamentalement mauvais, selon leur optique. En somme, les auteurs antiques ont cultivé ce rituel de torture et de souffrance du martyr afin de démontrer la victoire du christianisme sur ses concurrents spirituels. Or, ce rituel devient également, de manière inconsciente, un outil de rappel mnémohistorique d'un passé chrétien joignant les tourments du Christ à ceux des figures légendaires ou réelles des persécutions. Afin de mieux construire cet outil mémoriel, de nombreux auteurs chrétiens vont utiliser l'analogie du martyr avec les héros romains, les athlètes et les gladiateurs.

2.3.1.1 Martyrs, athlètes et gladiateurs face à la mort

Bien que cette description de la souffrance serve essentiellement à des fins littéraires, on ne peut nier que plusieurs chrétiens furent réellement torturés et exécutés. C'est pourquoi nous allons maintenant explorer comment le symbole du gladiateur a été emprunté par les auteurs chrétiens afin de construire l'image du martyr persécuté.

Les récits factuels d'hommes et de femmes ayant été contraints à lutter contre des animaux sauvages dans les murs des arènes, parfois cloués à des piloris, et pour les survivants, achevés par des gladiateurs, ne sont pas rares.²¹⁵ Autant cette démonstration de violence représentait une forme de spectacle auxquels des milliers de Romains assistaient, autant elle constituait un spectacle artistique dans les récits hagiographiques. En effet, les Romains

²¹⁵ « *And although it is quite likely that the commonplace understanding of the Christian sources and their ongoing popular reception, the arena and related spectacles nevertheless occupy a major place in Christian apologetic, polemic, and martyrology.* » Castelli (2004) p. 111 ; On peut notamment penser aux célèbres martyres de Perpétue et Félicité qui sont également jetées aux bêtes sauvages : *Passion de Perpétue et de Félicité : suivi des Actes*. I-XX.

joignaient l'utile à « l'agréable », en transformant des sanctions punitives légales²¹⁶ en divertissement pour la plèbe qui était friande des jeux.²¹⁷

Ceci dit, on ne parle aucunement de révolution ou d'évolution des jeux du cirque.²¹⁸ L'ajout du tourment des martyrs n'était qu'un nouveau substitut à un genre de divertissement bien ficelé et parfaitement ancré dans les mœurs romaines, et ce depuis des centaines d'années. Se côtoyaient entre autres, dans la Rome traditionnelle, criminels, esclaves insoumis, et chrétiens dissidents devant les bêtes farouches et les gladiateurs surentraînés. Pour G.W. Bowersock, les martyrs condamnés à l'arène et les spectateurs les observant percevaient ce châtement final comme un divertissement public offert par Dieu à la communauté.²¹⁹ Les martyrs pouvaient donc se consoler, voire se réjouir, en se disant que Dieu était l'agent décisionnaire de leur mort, et non pas les autorités juridiques romaines. En somme, Dieu créait ce spectacle afin d'émouvoir la foule chrétienne et païenne en orchestrant cette preuve de courage de ses intercesseurs terrestres, afin de les mener vers la lumière divine. Dans le contexte chrétien, les jeux du cirque étaient alors interprétés de façon bien différente si l'on questionnait les spectateurs chrétiens et les adhérents de la religion traditionnelle, ou encore si l'on interrogeait les autorités romaines et les martyrs eux-mêmes.²²⁰

²¹⁶ « *It was a political as well as a judicial ritual, a ceremony which served to reinforce the existing power structure by reducing the condemned to the level of an object.* » Potter (1993) p. 65.

²¹⁷ On divisait même les journées réservées aux exécutions en trois parties : les bêtes sauvages le matin, les exécutions le midi et les combats de gladiateurs en fin d'après-midi. Voir Robert (1971) p. 320-321. Au sujet du processus des mises à mort des martyrs dans l'arène, voir Potter (1993) p. 66.

²¹⁸ Pour la dernière synthèse concernant les jeux durant l'Antiquité tardive, voir Puk (2014), que je n'ai pas pu consulter dans sa langue originale. Aucun compte-rendu en français ou en anglais n'est disponible pour l'instant.

²¹⁹ « *All this means that the role of the martyrs in dying is conceived as a kind of public entertainment offered by God to the communities where it takes place as some kind of far more edifying transmutation of the traditional games.* » Bowersock (1995) p. 52.

²²⁰ Même dans les sources chrétiennes, le récit des réactions des foules était parfois bien différent. Ces réactions dépendaient de l'intention de l'auteur, si celui-ci voulait exprimer la barbarie des foules païennes, il la dépeignait assoiffée de sang, s'il voulait plutôt mettre l'accent sur la portée de la mort du martyr, la foule ressentait alors la souffrance du torturé avec douleur. Par exemple, la foule assistant aux supplices vécus par Félicité et Perpétue n'acceptera pas de voir les jeunes femmes nues (l'une venant de donner naissance) et exigeront qu'elles soient vêtues d'une tunique. Face à leur comportement devant la mort, nombreux seront ceux qui se convertiront au christianisme. Voir Castelli (2005) p. 122.

Pour Marie-Françoise Baslez, cet attrait du spectaculaire dans les récits de martyrs s'insère davantage dans l'esprit traditionnel des gymnases et du théâtre que dans celui des jeux du cirque, de par cette mise en scène littérale du trépas et de par cette culture scénique de la violence.²²¹ À l'image du préfet d'Égypte, Flaccus qui, sur scène, fait torturer par le fouet, le fer et le feu les « Anciens Juifs » ayant pris part au conflit judéo-alexandrin de l'an 38²²², les récits de ces tourments sont généralement divisés en actes et suivent la trame narrative dramatique coutumière. Néanmoins, la comparaison entre les martyrs mis à mort et les gladiateurs qui affrontaient les dangers de l'arène demeure pertinente. Déjà, à l'époque des persécutions chrétiennes de Domitien, Clément de Rome effectuait le rapprochement entre les deux réalités : « [...] *car nous sommes au bord de la même arène et c'est le même combat qui nous attend.*²²³ » Or, selon Baslez, les chrétiens désiraient plutôt se comparer à l'athlète typique grec, dans cette guerre de cultures, où ils affrontaient la mentalité romaine représentée par le gladiateur.²²⁴

La foule « païenne » était dépeinte par les poètes chrétiens comme l'archétype de la déchéance, assistant dans l'arène à la mise à mort des futurs martyrs, de manière déchaînée, sadique et déviante.²²⁵ Le condamné lui, demeurait noble face à son destin, personnifiant l'idéal du bon combattant, sur le modèle de l'athlète²²⁶ grec en quête de la palme de la victoire (victoire

²²¹ Baslez (2007) p. 182.

²²² Au sujet du conflit judéo-alexandrin (38-41) ayant mené au premier pogrom répertorié de l'histoire, voir Blouin (2005).

²²³ Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*. 7, 1. trad. Jaubert (2000) p. 111.

²²⁴ Baslez (2007) p. 219.

²²⁵ On peut le remarquer dans l'Acte des martyrs de Polycarpe : « *Lorsque le héraut eut dit cela, la foule tout entière des païens et des juifs qui habitaient Smyrne se mit, dans un déchaînement de fureur, à pousser de grands cris : « C'est lui le maître de l'impiété, le père des chrétiens, le destructeur de nos dieux, celui qui enseigne à beaucoup de gens à ne pas sacrifier et à ne pas adorer. » Ce disant, ils poussaient des cris et demandaient à l'asiarque Philippe de lâcher un lion sur Polycarpe [...]. » Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècle. (Martyre de Polycarpe) XII, 2. Trad Maraval (2010) p. 49. Cette comparaison de la foule romaine avait des fins de propagandes littéraires. En réalité, comme le souligne Robin Lane Fox, à partir de la moitié du III^e siècle, la plèbe considérait comme honteux de condamner les chrétiens à l'amphithéâtre. Les Romains demeuraient de spectateurs assidus, mais ils n'encourageaient pas la mise à mort violente d'individus respectés et généralement non responsables des persécutions. « *If asked to choose between Christians and visiting soldiers, most people would have preferred Christians.* » Lane Fox (1986) p. 553. On regrettera ainsi la mort de Pionios alors qu'au second siècle, on avait exigé la mise à mort d'un Polycarpe. Au sujet de Pionios, on peut consulter la traduction et le commentaire de son martyre, entrepris par Louis Robert et complétés par Bowersock, Jones et Vaillant. Voir Robert (1994).*

²²⁶ Augustin (Augustin, *La Cité de Dieu*, 14.9.) considérait d'ailleurs Paul comme modèle d'athlète du Christ et d'acteur théâtral du monde. Voir Castelli (2004) p. 117.

réelle pour le sportif, mais symbolique pour le martyr). Or, dans la littérature chrétienne, le condamné, ne faisait pas qu'affronter les gladiateurs terrestres, mais il confrontait également, dans cette imagerie qu'est l'arène, les forces du Diable.²²⁷ Une imagerie puissante et trop évidente pour que les auteurs chrétiens ne l'évitent, préférant illustrer cette déprédation et dégradation de l'âme du martyr, tout en produisant une critique de cette foule traditionnelle assoiffée de sang.²²⁸

Même s'il n'est pas mis à mort dans l'arène, c'est néanmoins rempli de cet idéal de noblesse qu'est représenté Laurent dans la passion de Prudence. En face, ces persécuteurs évoquent le sadisme et la déviance des gladiateurs, personnifiant des démons, qui dans leur sauvagerie, exécutent le martyr de manière tout aussi spectaculaire qu'un bourreau exécutant l'ordre du gouverneur aurait pu le faire dans la réalité.

Si cette violence hagiographique est souvent symbolisée par l'arène, la mort par le feu est également un emblème puissant du martyre. Prudence considérait trois formes standards de martyre : *ferrum* ; *flammae et ferae*, soit par l'épée, le feu et les bêtes sauvages.²²⁹ Outre Laurent, Fructueux et Eulalie²³⁰ sont également illustrés mourant sous les flammes par notre poète qui avait une certaine appréciation littéraire pour ce format de condamnation.²³¹ Peine par excellence de la noblesse grecque grâce à la libération de l'âme de sa cellule corporelle, elle est vue de manière toute autre dans la Rome traditionnelle. D'abord une peine infamante, selon le droit Romain, car généralement réservée aux esclaves et aux roturiers, elle est toutefois également considérée comme l'instrument de l'apothéose impériale.²³² Quant à eux, les chrétiens

²²⁷ Lane Fox (1986) p. 436.

²²⁸ Castelli (2004) p. 117-120.

²²⁹ Roberts (1993) p. 68. Si plusieurs des martyrs dépeints par Prudence sont morts par l'épée ou les flammes, aucun ne meurt face aux bêtes sauvages.

²³⁰ Au sujet du style littéraire et de la rigueur historique dans le traitement du martyre d'Eulalie par Prudence, voir : Guttilla (2008) p.63-93.; Kubiak (1998) p. 308-325 ; Petruccione (1990) p. 81-104.

²³¹ La majorité des mises à mort illustrées par Prudence correspondent aux modes *ferrum* (Hémétère, Chélidoine, Cyprien et Agnès) ou *flammae* (Laurence, Eulalie, Fructueux et ses diacres Euloge et Augure) car elles permettent d'accentuer symboliquement la délivrance de l'âme et son ascension au paradis. Voir Roberts (1993) p. 68-69.

²³² Dans la mesure où on ne tue pas l'empereur au moyen du feu, mais où on brûle une effigie en cire de l'empereur afin de lui permettre d'accéder à l'immortalité en permettant à son âme de gagner l'Olympe. Voir Baslez (2007) p. 220-221.

ont conservé une fascination du spectacle de l'immolation. Et à l'image de l'apothéose impériale, les chrétiens y voient une purification de leur âme.²³³

C'est d'ailleurs ce que Polycarpe exprime lorsqu'on lui révèle qu'il trépassera sous les flammes : l'anéantissement total de sa carapace physique et de ses biens matériels, dans un rituel d'apothéose.²³⁴ Cette mort si violente relate également l'importance de l'épreuve, dans ce passage du martyr vers l'au-delà.²³⁵ À travers les flammes, le martyr sort confirmé et purifié.

C'est une image bien plus symbolique que la douleur proposée par les morts de type *ferrum et ferae*. Ce n'est pas sans raison que l'on réservait cette forme de mise à mort aux esclaves récalcitrants. Le but était de marquer leur imaginaire afin de prévenir la dissidence chez ceux-ci. Évidemment, la mort est une raison considérable à demeurer loyal à son maître, or, un trépas aussi violent ne peut que renforcer cette motivation. La même logique peut donc s'appliquer également aux martyrs. Les autorités romaines voulaient éviter les actions impromptues de la communauté chrétienne. Toutefois, pour le martyr, plus le châtement est grand plus la récompense sera importante, et face à des vagues de fidèles qui pourchassaient le désir de mourir en martyr, cette logique ne pouvait s'appliquer. On le remarque d'ailleurs dans les passions de Laurent : « *Tourne complètement la partie de mon corps suffisamment exposée à la brûlure continue et fais l'épreuve de ce que ton Vulcain ardent a accompli!*²³⁶ », ou

²³³ « *En contrepoint au succès de l'apothéose par le feu dans le milieu gréco-romain, les auteurs chrétiens reprennent le thème biblique du feu comme moyen de purification par excellence, si bien que la première épître de Pierre perçoit la persécution de Domitien, tout entière, comme un gigantesque incendie, « qui sévit au milieu de vous pour vous éprouver. »* » Baslez (2007) p. 222.

²³⁴ « *Le feu en effet, prenant la forme d'une voûte, comme la voile d'un bateau gonfle par le vent, entoura comme d'un rempart le corps du martyr. Il était au milieu non comme une chair qui brûle, mais comme un pain qui cuit ou comme l'or et l'argent épurés dans la fournaise, et nous avons perçu une délicieuse odeur, comme celle d'une bouffée d'encens ou de quelques autres précieux aromates.* » *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles.* (Martyre de Polycarpe) XV, 2. Trad Maraval (2010) p. 51. L'auteur du récit du martyre de Polycarpe nous est inconnu. Six manuscrits forment le contenu du récit et on peut également voir une grande partie du martyre de Polycarpe dans Eusèbe de Césarée., *Histoire ecclésiastique* (IV, XV, 3-46).

²³⁵ Baslez (2007) p. 222.

²³⁶ Prud. *Peri.* II, 401-404 « *Conuerte partem corporis / satis crematam iugiter / et fac periculum, quid tuus / Vulcanus ardens egerit* » trad. Fux (2003) p. 205.

encore : « *Car le martyr Laurent jouit de ce feu-ci et procède ainsi pour les récompenses extrêmes afin de ne pas mourir.*²³⁷ »

Le décès par les flammes n'effraie en rien le martyr romain. Au contraire, la dureté du traitement lui fait entrevoir les portes du paradis et la vie éternelle. Cette façon de relater les épilogues funèbres des martyrs, de manière violente et spectaculaire ne pouvait qu'encourager cette culture du martyr héroïque.²³⁸

2.3.1.2 De gladiateurs à héros

Héroïque est le mot, car les martyrs étaient les héros de la culture chrétienne, comme pouvait l'avoir été Énée chez les Romains, Ulysse pour les Grecs ou encore Daniel chez les Juifs.²³⁹ Théodoret de Cyr témoigne de ce statut spécial que possédaient les martyrs dans la communauté chrétienne : « *Les philosophes et les orateurs sont tombés dans l'oubli ; les masses ne connaissent pas même les noms des empereurs et de leurs généraux ; mais chacun sait les noms des martyrs, mieux que ceux de ses amis les plus intimes.*²⁴⁰ » Les chrétiens, tout comme les Romains et les Grecs, idéalisaient certains personnages défunts, mais là s'arrêtent les comparaisons possibles entre ces deux visions bien différentes du culte des héros.

Chez les Grecs, c'est lorsqu'un homme mourait au combat qu'il devenait un héros, alors que les martyrs chrétiens gagnaient leur noblesse à travers la torture, rendant leur mort humaine, et non divine.²⁴¹ Ainsi, nous aurions tort de voir une recrudescence du culte du héros traditionnel romain à travers le martyr chrétien, c'est plutôt dans la coutume judaïque²⁴² que s'inscrit la vision

²³⁷ « In EANDEM BEATI LAURENTII MARTYR », du XIII. CORP. LAVRESHAMENSIS SYLLOGE 1. *ICUR*. Rome. Vol. II. XIII, 24. p. 151.

²³⁸ Bilby (2012) p. 226-235.

²³⁹ Au sujet des héros juifs et grecs, voir Baslez (2007) p. 149-168.

²⁴⁰ Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*. VIII, 67. trad. Canivet (1958) p. 334.

²⁴¹ Les Romains pratiquant la religion traditionnelle reprochaient également aux chrétiens leur relation avec les morts, au moyen de reliques et des parades à la lumière du jour. Voir Brown (1981) p. 7.

²⁴² Les historiens continuent à débattre sur les deux visions expliquant l'influence du modèle juif sur la vision héroïque des martyrs chrétiens, les uns supposant un transfert direct et complet du modèle juif, et les autres y voyant les caractères innovants et tardifs du modèle chrétien qui signifierait une rupture. Voir Baslez (2007) p. 171.

héroïque chrétienne : là où les Grecs y voient une déshumanisation, les Juifs y voyaient plutôt une salvation, dans des contextes accentuant le rôle des persécutés.²⁴³

Or, peu importe le modèle héroïque que nous examinons, qu'il soit grec traditionnel, juif ou chrétien, il semble évident que les protagonistes dotés d'un caractère extraordinaire ne peuvent trépasser de manière banale. Ainsi, les jeunes Juifs sont brûlés vifs par Antiochus IV, Achille succombe des blessures infligées à son unique faiblesse humaine, alors que Hector, vaincu par Achille, voit sa dépouille traînée par le char de son adversaire autour de la ville de Troie.

Les poètes chrétiens, dans leur promotion de la nouvelle culture religieuse, devaient user d'imagination afin de rendre la mort de leur héros la plus spectaculaire et violente possible afin d'enterrer la culture religieuse traditionnelle romaine, en détrônant les auteurs classiques tels Virgile et Lucain.²⁴⁴ Et, cela fonctionnait. Les adhérents à la religion du Christ augmentaient et les martyrs se multipliaient. Nombreuses sont les sources relatant les martyrs volontaires qui se jetaient d'eux-mêmes dans les flammes ou dans la fosse aux lions, le sourire aux lèvres et exaltant d'allégresse.²⁴⁵ Plusieurs récits exprimant le succès de martyrs sur leur torture et leur souffrance confortaient les aspirants dans leur décision d'aller rejoindre le trône divin.²⁴⁶ Pour Tertullien, le corps du martyr décidé à rejoindre Dieu au paradis ne pouvait ressentir la douleur : « *L'âme transportée dans le ciel empêche alors la jambe de sentir le poids de ses chaînes.*²⁴⁷ » Laurent n'est pas le seul à être dépeint comme souriant et comique sous la torture. Carpos, au moment où on le cloue à un billot de bois, et après avoir vu son confrère Pamphile mourir alors qu'il priait en toute tranquillité, aurait dit : « *J'ai vu la gloire de Dieu et je me suis réjoui.*²⁴⁸ »,

²⁴³ Baslez (2007) p. 150-153.

²⁴⁴ Grig (2004) p. 142.

²⁴⁵ Bowersock prend pour exemples les martyres de Germanicus (*Mart. Pol.* 3.1.) et d'Agathonice (*Mart. Carp.* et *al.* 44). Voir Bowersock (1995) p. 59.

²⁴⁶ Tout comme le spectacle de certains martyres conduira des membres de l'auditoire à se convertir et à rechercher à leur tour le martyre. Voir Castelli (2004) p. 120.

²⁴⁷ *Le Martyre dans l'antiquité chrétienne : Tertullien ; Aux martyrs, Origène: Exhortation au martyre, Cyprien: Écrits aux martyrs, à Fortunatus.* (Tertullien, Aux martyrs) 2. trad. Papillon (1990) p. 26.

²⁴⁸ *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles.* (Actes de Carpos, Papylos et Agathonice) 6, 26. trad. Maraval (2010) p. 95.

alors que la Carthaginoise Perpetue aurait noté au sujet de sa condamnation que son retour à la prison était empreint de calme et de bonne humeur.²⁴⁹ C'est cette glorification du martyr et de ce qui se rapproche du suicide qui permet l'émergence de cette culture du héros-martyr.²⁵⁰ L'intention est sans équivoque dans la version d'Ambroise : « *Que dire du fait que les hommes illustres, supérieurs, l'emportent par les combats de leur disciples que par les leurs.*²⁵¹ » Pour Stéphane Ratti, Ambroise désire substituer les héros antiques par des saints, dans un contexte où les apologistes « païens » se livrent une compétition animée avec leurs rivaux chrétiens dans la constitution de recueils de *De Viris illustribus*.²⁵²

En conclusion, Laurent, comme nombreux de ses contemporains, a profité de la diffusion du culte chrétien dans un contexte où l'image héroïque du martyr, alimentée par la dimension abusive de la souffrance, projetait une foi surdimensionnée chez la victime. Ces martyrs sont devenus les héros de communautés locales, puis impériales, sustentant une mémoire collective marquée par les persécutions. Le traitement littéraire de ce phénomène, caractérisé par un déclin de l'authenticité historique et de l'augmentation des récits violents et exagérés, finira par former un nouveau genre littéraire : les actes des martyrs et puis de l'hagiographie.²⁵³ Ultiment, la souffrance deviendra le fil conducteur qui unira et constituera l'Église tout en créant son identité ecclésiale.²⁵⁴ Nous allons maintenant explorer la symbolique de l'attribut imputable à la souffrance de Laurent, le gril.

²⁴⁹ « Alors, le procureur prononce sa sentence sur tous et nous condamne aux bêtes, et tout joyeux nous revenons à la prison. » *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*. (Passion de Pépétue et Félicité) VI, 6. trad. Amat (1996) p. 129.

²⁵⁰ Il est important de différencier la notion moderne du suicide, souvent en relation avec la dépression et la misère de vivre, avec la notion romaine qui est davantage en lien avec la résignation. « *Deaths that are in the modern view pathological, isolated, and despairing, then, are presented in our Roman sources as rational, social, and possibly even amusing.* » Hill (2004) p. 1-2.

²⁵¹ « *Quid quod illustres, praestantes uiri discipulorum certaminibus quam suis uincunt.* » Ambroise de Milan, *De Officiis*, XLI, 205.

²⁵² Ratti (2009) p. 57-58.

²⁵³ Bowersock (1995) p. 24 ; Castelli (2004) p. 120.

²⁵⁴ Grig (2002) p. 322.

2.3.2 Le gril : l'attribut de Laurent

Le gril, l'outil malheureux des tourments de Laurent, deviendra le symbole indiscutable du martyr romain. Sa présence dans l'art visuel rend immédiatement reconnaissable la présence de Laurent sur la scène dépeinte. C'est le second thème pré-constantinien et ainsi, un élément fondateur de la passion du martyr romain.

Chez Damase, on mentionne les tourments de Laurent, la douleur provoquée par les flammes au contact de son corps, mais on n'invoque pas le terme « gril ». C'est donc Ambroise, la source connue la plus ancienne faisant référence au mot gril (ou *craticula*) : « [...] *il était placé sur un gril et brûlé, déclara : « c'est rôti²⁵⁵, retourne et mange ».*²⁵⁶ » Quant à Prudence, il utilisera à profusion cette utilisation imagée de l'usage du gril (et ses dénominations) à des fins de démonstration de la souffrance de Laurent : « *Après que la chaleur eut bien longuement cuit le flanc qu'elle a brûlé, prenant l'offensive, de sur le gril, il apostrophe le juge par ces brèves paroles : [...]*²⁵⁷ »

Prudence utilise également le mot « grillé » (*assum*) : « *Le préfet donne l'ordre de le retourner ; alors, celui-là : « C'est cuit, avale, et profite de goûter si c'est meilleur cru ou grillé !*²⁵⁸ » Enfin, Augustin mentionne cet instrument utilisé à des fins de torture : « Vous n'ignorez pas que le barbare persécuteur ordonna de l'étendre et de l'attacher au gril de fer sous lequel étaient entassés des charbons ardents.²⁵⁹ »

²⁵⁵ En français, le père Testard préfère la traduction plus sobre du mot latin *Assum*, *rôti*, mais le terme original latin signifie bien *grillé*.

²⁵⁶ « [...] *tamen et ipse post triduum cum, illuso tyranno, impositus super craticulam exureretur : « Assum est, inquit, uersa et manduca ».* » Ambroise de Milan, *De Officiis*, XLI, 207.

²⁵⁷ Prudence, *Peri* II, 397-400. « *Postquam uapor diutinus / decoxit exustum latus, / ultro e catasta iudicem / compellat adfatu breui : [...]* » trad. Fux (2003) p. 204. Dans ce contexte, le mot *catasta* désigne le gril chez Prudence. Il l'utilise également aux mêmes fins dans son *Peri* I, 56. Voir Fux (2003) p. 204.

²⁵⁸ Prudence, *Peri* II, 401-404 « *Praefactus inuerti iubet ; tunc ille : « Coctum est, deuora et experimentum cape, sit crudum an assum suauius ! »* » trad. Fux (2003) p. 205. Le mot « *suauius* » prend dans ce contexte la signification de « grillé ».

²⁵⁹ « *Dicitur enim ab illo saeuissimo persecutore haec beato Laurentio constituta poena, ut ardentium exposita mole carbonum, insuper eum ferrea crate disientum lenta flamma consumeret* » Le gril de fer ici est désigné par les termes *ferrea crate*. Augustin d'Hippone, *Serm.* CCVI. 2. (ou CCCII chez Humeau).

S'il est clair que cet attribut qu'est le gril est rapidement associé à Laurent, il est difficile de déterminer s'il était d'usage commun avant Ambroise. A-t-il été mentionné dans cette *Passio Laurentii* dont le contenu global nous est inconnu ? C'est probable. Le gril n'était pas un outil de mise à mort particulièrement répandu.²⁶⁰ Son utilisation, au cœur même de la passion de Laurent, devient donc un trait unique – un trait mettant l'accent sur la douleur de Laurent et donc sur le thème de la souffrance que nous venons d'explorer. Les écrivains et les artistes ne pouvaient faire autrement que de l'introduire dans leur œuvre. Sans cet attribut, leur ouvrage perdait leur validité et leur intérêt. Pour Stéphane Ratti, dans la réplique proposée par Laurent à ses tortionnaires, racontée spécialement chez Ambroise (« *c'est rôti, retourne et mange* »²⁶¹) et chez Prudence (« *C'est cuit, avale, et profite de goûter si c'est meilleur cru ou grillé !*²⁶² »), c'est dans un esprit d'eucharistie qu'elle doit être interprétée.²⁶³ Le rôle du diacre est notamment de servir la communion. L'image prend ainsi tout son sens. Le persécuteur, en étant invité à manger le martyr est forcé à entrer en communion avec lui, transformant le sacrifice en victoire sur le bourreau, et ainsi à une victoire du christianisme.²⁶⁴ En somme, le gril est au cœur du fondement de la passion de Laurent : sa mise à mort et la souffrance s'en suivant, lui permettant d'acquiescer sa victoire sainte. Son importance pour le récit lui a permis d'être un élément de base, mais également de perpétuation de la personnalité de Laurent.

2.4 Les éléments post-constantiniens du culte de Laurent

Si le gril et la souffrance sont des caractéristiques semblant faire leur apparition dès la genèse du développement du culte de Laurent, certains éléments arrivent plus tardivement, après la période constantinienne. Ces particularités peuvent être présentes dans nos sources que sont Damase, Ambroise, Prudence et Augustin, ou peuvent apparaître de manière encore plus tardive, marquant une évolution dans la présentation et l'interprétation de la passion de Laurent. Comme nous l'avons expliqué dans la section précédente, les éléments pré-Constantin sont

²⁶⁰ Le gril est également l'attribut de Juliette de Césarée (ou Julitte).

²⁶¹ « *Assum est, inquit, uersa et manduca* ». » Ambroise de Milan, *De Officiis*, XLI, 207.

²⁶² Prudence, *Peri II*, 406-408 « *Coctum est, deuora et experimentum cape, sit crudum an assum suauius !* » trad. Fux (2003) p. 205.

²⁶³ Ratti (2009) p. 63.

²⁶⁴ Ratti (2009) p. 63-64.

probablement issus de la *Passio Laurentii* dont le contenu nous est inconnu. Les éléments post-Constantin ne reposent pas sur les fondements du récit de Laurent, mais plutôt sur des caractéristiques externes exprimant la vision théologique, politique ou sociale de l'auteur.

2.4.1 Reliques, miracles et pèlerinages

Au cours du V^e siècle, le sénateur Pinien et sa femme, Mélanie la Jeune, attendaient un enfant. Craignant une fausse couche, Pinien se précipita au cimetière du sanctuaire de Laurent, en périphérie de Rome, afin d'y passer la nuit à prier et à solliciter la bonne fortune du martyr *ad Dominum Laurentium*.²⁶⁵ Comme les dieux de la religion traditionnelle avant eux, ou le Christ lui-même, les martyrs, dans l'esprit des gens, pouvaient accomplir des miracles, avant et également, après leur mort.

Or, la vision des miracles à l'Antiquité différait considérablement de notre vision « moderne ». Si pour nous, un miracle signifie une violation de l'ordre naturel, ce n'était pas nécessairement le cas pour les anciens.²⁶⁶ Effectivement, pour ceux-ci, les miracles étaient une évocation de leur émerveillement. Si aujourd'hui, nous tentons d'expliquer ces merveilles de façon scientifique, les Romains s'y prenaient de manière contraire, considérant le merveilleux comme inévitablement divin.²⁶⁷ Les miracles n'étaient pas, comme ils le sont aujourd'hui, des symboles de superstition, d'irréel ou d'irrationnel. Ils faisaient partie de la vie courante religieuse de l'époque. De ce fait, cette section a pour but d'expliquer l'importance des reliques miraculeuses de Laurent dans la popularisation de son culte.

2.4.1.1 Les pouvoirs d'un martyr

Il est important de comprendre la symbolique des pouvoirs que possédaient les martyrs, car ceux-ci étaient une caractéristique fondamentale expliquant l'attrait qu'ils exerçaient chez

²⁶⁵ Brown (1985) p. 16. Brown ne mentionne pas la source ancienne narrant cet évènement.

²⁶⁶ Greer (1989) p. 4.

²⁶⁷ Greer (1989) p. 4.

la population. On peut supposer que les martyrs reconnus pour leurs nombreux miracles étaient plus sollicités que ceux dont on ignorait leurs capacités.

Ces miracles, ou du moins les sollicitations effectuées auprès des martyrs, étaient généralement accomplis grâce à une relique du défunt. Le mot *reliquiae*, en latin classique, référait aux restes physiques, principalement les cendres, du trépassé.²⁶⁸ Cette définition s'élargira au VI^e siècle, quand le pape Grégoire I, dit le Grand, y ajoutera tout objet (vêtements, bijoux, croix, etc.), *brandea*²⁶⁹, ou reliquat corporel (cheveux, ongles, lait maternel, etc.) se rattachant aux saints.²⁷⁰

Ces reliques occupaient essentiellement deux fonctions. Dans un premier temps, elles permettaient la communication entre le saint et le quémendeur, puis, grâce aux miracles, elles dévoilaient leur caractère sacré et divin au grand jour. Ce type d'artefact divin existait également dans la tradition romaine « païenne », Achille avait d'ailleurs créé un autel sur les restes de Patroclus, mais la différence principale était que pour ces « païens », un dieu devant se rabattre sur les actions miraculeuses afin de démontrer son pouvoir ne faisait que se dégrader.²⁷¹ Si les dieux traditionnels interagissaient parfois avec le commun des mortels, les adeptes de ces cultes ne percevaient pas le divin dans des morceaux d'ossements ou dans des cheveux abandonnés.

Ces restes humains étaient alors généralement transférés²⁷², financés par de généreux donateurs, dans un sanctuaire où les habitants pouvaient venir les adorer, parfois comme

²⁶⁸ Freeman (2011) p. 8.

²⁶⁹ Pyxide placée près d'une sépulture, s'accaparant ainsi par la proximité, les vertus saintes du défunt. Voir von Saucken (1999) p. 263.

²⁷⁰ Freeman (2011) p. 8.

²⁷¹ Freeman (2011) p. 29. Sur ce sujet, les lecteurs allemands pourront se référer à : Hartmann (2010). Cf. Knippschild (2010).

²⁷² Ces processions de translations de reliques s'effectuaient généralement selon un cérémonial coutumier : « *Les reliques, transportées depuis leur lieu d'origine sur des chars ou des litières d'apparat, sont tout d'abord accueillies, aux portes de la cité qui les reçoit, par la population tout entière, venue avec des lampes allumées, des palmes, des fleurs, des croix de procession : c'est la rencontre (συνάντησις ou ὑπάντησις). Suit une procession (προπομπή) solennelle, ouverte par les personnages les plus importants de la cité : ils précèdent le char dans lequel des évêques, assis, tiennent sur leurs genoux le coffret des reliques. Enfin a lieu la déposition (κατάθεσις) dans une église [...]* » Maraval (2004) p. 48.

destination d'un pèlerinage.²⁷³ Contrairement au judaïsme ou à l'islam, les livres sacrés chrétiens n'obligent par les fidèles à pratiquer ces voyages dans des lieux saints. Or les chrétiens étaient nombreux à en ressentir le besoin ou le désir.²⁷⁴ Ces pèlerinages doivent être compris dans la mentalité de l'époque alors que le pèlerin se trouvait à voyager spirituellement entre la Terre et le paradis.²⁷⁵ Ultimement, à partir du IV^e siècle, la Palestine, lieu de naissance de la religion chrétienne, et Rome, capitale impériale, deviendront les destinations de prédilection des pèlerins. C'était en ces lieux que la concentration de reliques et de lieux saints était la plus élevée, et, qui plus est, la qualité du système routier, spécialement à Rome, aidait à la création d'un réseau de pèlerinage dense et organisé.²⁷⁶ En somme, la présence d'une relique créait un effet d'émulation favorable à un sanctuaire : l'acquisition d'une relique permettait à une église d'attirer des pèlerins, en attirant plus de pèlerins, le saint relié à cette église augmentait sa notoriété, ce qui augmentait à nouveau l'afflux de visiteurs.

Dans ce contexte de multiplication des reliques, les martyrs devenaient plus puissants dans la mort qu'ils ne l'avaient été de leur vivant, étant donné que leurs interactions avec les fidèles ne faisaient que s'accroître. Les miracles qu'ils accomplissaient outre-tombe reposaient sur le miracle inhérent au martyr, celui de la souffrance. Tout martyr, quel qu'il soit, gagnait sa couronne dans la douleur et pouvait par la suite réaliser une panoplie de miracles. C'est à travers le sang du martyr, qui perdure symboliquement à travers les reliques, que ces saints atteignaient un statut spirituel leur permettant d'intercéder en faveur des croyants sur la Terre.²⁷⁷

²⁷³ Les restes des martyrs ayant vécu aux III^e et IV^e siècles se trouvant souvent dans des cimetières à l'extérieur des murs des grandes villes, leur transfert dans des sanctuaires plus importants des centres urbains, brisaient le tabou de l'enterrement intérieur, devenant un moment significatif dans la formation de la communauté chrétienne. Voir Freeman (2002) p. 210.

²⁷⁴ Certains chrétiens, notamment ceux ayant reçu une éducation classique, axée sur le raisonnement, remettaient en cause la crédibilité des reliques et accusaient leurs adorateurs de préserver les visions polythéistes. Augustin, dans sa jeunesse, était un sceptique des miracles occasionnés par ces objets sacrés, préférant convertir de nouveaux adeptes grâce au message des Saintes Écritures. Voir Freeman (2011) p. 29-33. L'opinion d'Augustin changera au fur et à mesure que son obsession sur le sujet du péché originel s'agrandira, jusqu'à lui-même accueillir des reliques dans son évêché d'Hippone. Voir O'Donnell (2006) p. 175.

²⁷⁵ Elsner et Rutherford (2005) p. 390.

²⁷⁶ Au sujet de la création d'un réseau de pèlerinage, voir : Maraval (2005) p. 243-248.

²⁷⁷ Freeman (2011) p. 23.

Les miracles de guérison étaient de loin les plus sollicités par les pèlerins, ce qui n'est pas étonnant, car la médecine romaine n'y pouvant que peu face à la multitude de maladies et d'afflictions du quotidien.²⁷⁸ Les Romains, spécialement les moins nantis, ne pouvaient que se tourner vers le divin afin de trouver secours. Faute d'hôpitaux, de pharmacies ou de cliniques, les chrétiens sollicitaient même les prêtres « païens », alors que les sanctuaires chrétiens regorgeaient d'adeptes de la religion traditionnelle venus chercher une solution à leurs maux. Dans un contexte, où la vie de certains reposait entre les mains des miracles des martyrs, il n'est pas étonnant de voir l'adoration qu'on leur rendait. Le contact direct entre une relique et la partie du corps atteinte était le meilleur moyen de guérir son affliction.²⁷⁹ Or, les reliques pouvaient également accomplir des miracles divinatoires²⁸⁰, de défense de la ville²⁸¹ ou encore de purification²⁸² des temples païens.

²⁷⁸ Au sujet des miracles de guérison, voir : MacMullen (1997) p. 121-129.

²⁷⁹ Meyers (2006) p. 59.

²⁸⁰ Autant on sollicitait par le passé les visions des oracles, autant les sanctuaires regorgeaient de croyants venus quémander les pouvoirs divinatoires des reliques. Il suffisait généralement de passer la nuit dans le sanctuaire ou dans le cimetière l'entourant afin d'accéder à des rêves clairvoyants. Au sujet des miracles de divination, voir MacMullen (1997) p. 156-157 ; Lane Fox (1986) p. 375-418. Au sujet des techniques de divination chez les chrétiens, voir : von Ehrenheim (2009) p. 237-276 ; Dal Covolo et Gasparro (2008) ; Renberg (2006) p. 105-147 ; Moreira (2000) p. 13-38.

²⁸¹ Celles-ci constituaient une zone sacrée et protégée par Dieu, à l'image d'une grande muraille magique. Au sujet des miracles de défense d'une ville, voir Roberts (1993) p. 190-192. Comme le montre bien le *Peristephanon* IV sur les martyrs de Saragosse : « *Le sang sacré immolé à toutes les portes a chassé la race envieuse des démons, a repoussé les ténèbres loin de la ville purifiée. À l'intérieur des remparts ne se cache plus aucune ombre affreuse ; car l'engeance infernale, repoussée, s'est enfuie loin du peuple. Le Christ habite dans toutes les places publiques, le Christ est partout.* » (*Omnibus portis sacer immolatus sanguis exclusit genus inuidorum daemonum et nigras pepulit tenebras urbe piata. Nullus umbrarum latet intus horror, pulsa nam pestis populum refugit ; Christus in totis habitat plateis, Christus in totis habitat plateis, Christus ubique est.*) Prudence, *Peri.* IV, 65-72. trad. Lavarene (1943-1951) p. 65-66. Pour voir d'autres exemples, notamment celui de Demetrius, voir Liebeschuetz (2001) p. 117.

²⁸² Ainsi le souligne Théodoret de Cyr au sujet du pouvoir des reliques : « [...] ils les honorent comme les gardiens et les protecteurs de la cité et, les prenant pour ambassadeurs près du Maître de l'Univers, c'est par eux qu'ils obtiennent ses dons divins. Le corps a eu beau être divisé, la grâce demeure entière, et ce tout petit morceau de relique a une puissance égale à celle qu'aurait le martyr si on ne l'avait absolument jamais partagé, car la grâce en s'épanouissant répartir ses dons sur ceux qui prient, avec une libéralité qui est à la mesure de leur foi. Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*. VIII, 10-11. Trad. Canivet (1958) p. 314. Afin de supplanter la mémoire collective traditionnelle par une mémoire collective chrétienne, on effectua la première translation répertoriée d'un martyr en installant les restes de Babylas sur le site du temple d'Apollon. Or, suite à la prise de pouvoir de Julien, hostile au christianisme, un conflit entre traditionalistes et chrétiens éclata. De l'avis des traditionalistes, l'oracle de Daphnée s'était tu parce qu'on avait enterré sur son site les restes d'un martyr et de plusieurs chrétiens. Pour des raisons religieuses et politiques, Julien fit retirer les restes de Babylas. L'évènement se retourna contre Julien alors que la nouvelle translation des reliques se fit de manière festive. Qui plus est, la statue d'Apollon brûla complètement le 22 octobre 362. Si les lecteurs d'Ammien considèrent ce signe comme une

Nombreux sont les exemples de culte ayant pris leur essor grâce à la diffusion de reliques, tels Martin à Tours ou Félix à Nole. Ce dernier, martyrisé lors de la persécution de Domitien, au I^{er} siècle, occupait une petite tombe dans la région napolitaine, que fréquentaient les populations locales. Le sort du martyr changea lorsque Paulin se fit moine et arriva à Nole à la fin du IV^e siècle. Prêtre du diocèse de Nole, Paulin prit conscience de l'importance que pouvaient avoir les restes du martyr pour sa communauté. Si son ambition était évidemment d'asseoir son pouvoir sur la région, il désirait surtout favoriser son propre salut et accomplir sa vision chrétienne sur sa région.²⁸³ Paulin fit déterrer le sarcophage funéraire de Félix, puis il agrandit son sanctuaire avant de l'ornementer généreusement. Face à une certaine opposition locale, le prêtre dut exproprier au minimum un propriétaire et mit le feu à des colonnes qui bloquaient la vue du temple. Pour se justifier, il raconta publiquement à ses fidèles que le feu était le résultat du dessein de Félix pour son sanctuaire.²⁸⁴

Nombreux sont les miracles qu'accomplira Félix de sa tombe, notamment l'un des préférés de Paulin, qu'il raconte dans un poème dédié au Saint.²⁸⁵ Félix, œuvrant dans un milieu rural, était reconnu pour accomplir des miracles concernant des animaux, mais comme tout bon martyr, il aidait également le peuple dans son souci de guérison. Or, même si la tombe de Félix était déjà fréquentée avant sa restauration du début du V^e siècle, et même en ne prenant pas en compte les exagérations comptables de Paulin, il est évident que le nombre de visiteurs et de citadins s'est bonifié²⁸⁶ considérablement : « [...] la grâce du Christ s'est servie des mérites de Félix, pour donner à notre cité une extension considérable ; il y a maintenant une ville, qui

un mauvais augure pour l'expédition perse de l'empereur. Julien, selon Libanios, se console en se disant qu'Apollon n'a pas été affecté par le feu, ayant quitté la statue avec l'arrivée de Babyllas. Voir Raschle (2013) p. 215-238. Pour voir l'utilisation politique de cet épisode par Libanios (Oration 24) et Jean Chrysostome (Discours sur Babyllas) dans la foulée du décès de Julien, voir Shepardson (2009) p. 99-115.

²⁸³ Trout (1999) p. 160-173.

²⁸⁴ Le résumé est tiré de Paulin de Nole, « Poème en l'honneur de saint Félix » *Poème* 18. trad. Pietri (1964). 170-192.

²⁸⁵ Un pauvre agriculteur de la région, adorateur reconnu du martyr, avait perdu ses deux bœufs. Arrivé au sanctuaire, il supplia le saint, qu'il accusa même de complice dans son désarroi. Le saint, face à la foi évidente de l'agriculteur, fit revenir les bovins vers la maison de l'homme, afin d'accomplir le miracle. trad. Pietri (1964). *Poème* 18. p. 177-184.

²⁸⁶ « Every day, we witness dense crowds on all sides either of those restored to health discharging their vows of gratitude or of sick people seeking and experiencing various remedies. » Trout (1999) p. 179.

*gagne de nouveaux citoyens, là où il n'y avait d'abord qu'une pauvre tombe.*²⁸⁷ » Paulin, client terrestre du céleste patron Félix, a réussi son rêve de christianisation de sa région, notamment grâce à son utilisation des reliques du martyr.²⁸⁸

2.4.1.2 Les pouvoirs de Laurent

Comme Félix de Nole et nombre d'autres martyrs, Laurent possédait des pouvoirs et accomplissait des miracles. Nous allons examiner, à travers les sources, quels étaient les pouvoirs de Laurent et comment ceux-ci faisaient la promotion de son culte.

Laurent était reconnu à travers la chrétienté pour les merveilles que ses reliques pouvaient accomplir. Or, ses pouvoirs ne sont pas relatés dans les sources du IV^e et du début du V^e siècle. Ni Damase, ni Ambroise, ni Prudence ni Augustin n'en font mention. Il faut plutôt se fier à des épitaphes et des artéfacts plus tardifs.

Dans l'épitaphe de Venance Fortunat que nous avons examinée auparavant²⁸⁹, il est mention d'un miracle que Laurent aurait accompli de son vivant et dont les reliques auraient conservé son pouvoir :

« [...] tu [Laurent] fais voir aujourd'hui de nouveaux miracles au peuple, dans le but évident de venir en aide à sa foi. Tandis que des ouvriers renouvelaient la charpente de ton église, une poutre, qui était trop courte, s'allongea d'elle-même, et la foi s'accrut en même temps. C'était grâce à toi que le bois recevait cet allongement, lequel fut si excessif qu'il fallut couper la pièce qui tout à l'heure était trop petite. L'arbre ainsi raccourci par la hache avait donc eu d'autant plus de mérite à croître, et sa cime desséchée avait appris en même temps à s'élever plus haut. Or, les éclats détachés de ce bois ont la vertu de rendre aux peuples la santé, et l'aveugle qui en fait l'épreuve avec une ferme confiance, recouvre la vue.²⁹⁰ »

²⁸⁷ Paulin de Nole, « Poème en l'honneur de saint Félix » *Poème* 18. trad. Pietri (1964) p. 175.

²⁸⁸ Informations concernant l'utilisation des reliques de Félix par Paulin de Nole, voir Trout (1999) p. 188-197 et 235-251.

²⁸⁹ Cf. *supra*, p. 46-47.

²⁹⁰ Épitaphe originale en latin : « IN ECCLESIA BEATI LAURENTII MARTYRIS », du XIII. CORP. LAVRESHAMENSIS SYLLOGE 1. *ICUR*. vol II. XIII, 34. p. 153.

À l'image des prières du sénateur Plinien, Laurent était souvent consulté au sujet de maux de santé. Les pèlerins accouraient à la Basilique de Saint-Laurent-hors-les-Murs, où Constantin aurait fait ériger le sanctuaire sur le lieu de sépulture du martyr. L'empereur, afin de diminuer l'écart spirituel entre le martyr et les fidèles, rapprocha la tombe du trépassé aux visiteurs en installant des volées de marches passant au-dessus et au-dessous de la tombe et isola celle-ci grâce à une grille d'argent massif.²⁹¹ Cet écart soigneusement maintenu entre proximité et éloignement permettait aux visiteurs de ressentir la *praesentia*, cette présence physique du sacré. Ces reliques, mentionnées dans plusieurs épitaphes²⁹², faisaient la gloire de l'église. Elles permettaient à la basilique de s'incorporer dans l'itinéraire du pèlerinage de Rome, et ainsi d'accumuler les visiteurs et d'agrandir la renommée de l'église et de son saint éponyme. Or, contrairement à la mentalité d'Ambroise qui divisait ses reliques et les expédiait à l'étranger afin de consolider son réseau, la basilique *Al Verano* (Saint-Laurent-hors-les-Murs) retenait son trésor et refusait de le répartir à travers la région, ce qui explique l'essor de *brandea* en l'honneur du martyr Laurent.²⁹³ Plusieurs de ces *brandea* prendront la forme d'amulettes ou de médaillons. C'est le cas pour le médaillon *SUCCESSA VIVAS*.

L'amulette²⁹⁴ était en bronze et devait être portée autour du cou. Malheureusement, l'original ayant été perdu, il ne nous reste que son moulage en plomb. Sur le revers on y distingue clairement la passion de Laurent, le voyant rôti, appuyé sur un gril, au-dessus des flammes, aux mains de son bourreau, devant le jugement de « l'empereur ». L'avvers représente plutôt le tombeau reliquaire du martyr, vénéré par un homme portant un cierge. Sur les deux côtés du médaillon s'y retrouve la phrase *SUCCESSA VIVAS*, mais l'origine de cette femme demeure

²⁹¹ Brown (1981) p. 87.

²⁹² Notamment : « *In hoc loco sancto depositae sunt reliquiae sancti Laurenti martiris, die III n(i)on(as) aug(ustas), cons(ulatu) Herculani u(iri) [c(classimi)], die Dom(i)ni, dedicante Laurentio VVS, p(ost) mor(tem) Dom(ini) an(no) o(rouinciae) CCCCXIII. Amen.* » Lassère (2011) p. 559. Et « *Servant in hac ara reliqe scor martyr / atque levitar stephani et Laurentii* » « EX CODICE LVGD. BAT. VOSS. LAT. Q. 69 », XXVI. EXCERPTA EX ANTHOL. VARIIS. *ICUR*. vol. II. XVI, 7. p. 275.

²⁹³ von Saucken (1999) p. 265.

²⁹⁴ L'authenticité du médaillon a été questionnée notamment par F. Bisconti (Dassmann (1995) p. 252-253 et 552-554). Celui-ci argue que la personnalisation du médaillon est incompatible avec la production de masse. Lucy Grig réfute cet argument en concluant que ce cas n'est pas unique et que de toute manière, on ne peut affirmer que le médaillon était produit en masse. La violence de la scène dépeinte sur le médaillon n'est pas unique et la trame narrative est probable. Si on ne peut affirmer sans nul doute l'authenticité du médaillon, on ne peut non plus assumer que c'est une falsification. Voir Grig (2004) p. 180.

inconnue. Est-ce la propriétaire de l'amulette qui désirait être protégée par les pouvoirs de Laurent ?

Ces médaillons, aux « pouvoirs » variés dépeignent souvent une scène miraculeuse, non pas dans le désir de se souvenir de ces scènes, mais plutôt dans le but d'en conserver le charme.²⁹⁵ La personne ayant créé ce médaillon aurait pu le produire en l'hommage d'un autre martyr, ou le sanctifier dans une autre église. Pourtant c'est le martyr Laurent qu'elle a choisi, démontrant l'importance des reliques du martyr et la force du pouvoir miraculeux de Laurent.

Si Constantin a bel et bien construit le sanctuaire dédié à Laurent sur les reliques du martyr, n'est-il pas étonnant qu'aucune de nos sources du IV^e siècle n'en fasse mention ? Il est possible que leur objectif narratif ne requière pas la mention de ces reliques. Il est également possible que n'ayant qu'une source en commun, ils n'aient tout simplement pas eu connaissance de ce détail. On peut aussi supposer que le fait que Constantin ait décidé de construire le sanctuaire sur les reliques de Laurent, soit vraisemblablement une invention tardive. Enfin, il serait pertinent d'indiquer que les rituels d'invention et de translation des reliques ne font que débiter au IV^e siècle et que leur importance ne fera qu'augmenter avec le temps.²⁹⁶ Ils prendront de l'importance, comme le souligne Assmann, car les reliques permettent de rattacher le présent au passé en gardant immédiate à la mémoire les expériences antérieures.²⁹⁷ Dans leur désir de bâtir une Rome chrétienne, les autorités politiques et littéraires, soient le clergé et les écrivains, mettront de l'avant ce rituel de translation et d'invention des reliques, en lui donnant une portée miraculeuse reposant sur un point d'ancrage permettant la création de l'identité désirée.²⁹⁸

²⁹⁵ Maguire (1989) p. 31-32.

²⁹⁶ MacMullen (1997) p. 132.

²⁹⁷ Assmann (2010) p. 35-36.

²⁹⁸ Assmann (2010) p. 57-58.

2.4.2 Laurent et Étienne : l'union littéraire et artistique

Dans la littérature et l'art visuel, autant antiques, médiévaux que de la Renaissance, les artistes dépeignent une connexion entre Laurent et un autre saint, le protomartyr Étienne.²⁹⁹ Jacques de Voragine, l'hagiographe du XII^e siècle souligne la primauté des deux martyrs :

« Il faut observer aussi que saint Laurent passe pour avoir eu la primauté du martyre, après saint Étienne, non qu'il ait enduré de plus grandes souffrances que les autres martyrs, puisqu'on lit qu'ils furent nombreux à subir des souffrances comparables et, pour certains, plus grands encore, mais à cause de six critères qui se trouvent ici remplis tous à la fois.³⁰⁰ »

Puis il souligne un privilège que seuls ces deux martyrs possèdent : *« Son second privilège est son octave, : en effet, lui seul parmi les martyrs a une octave, avec saint Étienne, de même que Saint Martin est le seul parmi les confesseurs.³⁰¹ »* Quelques siècles auparavant, vers la fin du VIII^e siècle ou au début du IX^e, période marquant son règne (795-816), le pape Léon III aurait fait graver une épitaphe : *« Sont préservées dans cet autel les reliques des saints martyrs et diacres Étienne et Laurent.³⁰² »* De Rossi et Ross Barker argumentent que cette inscription se retrouverait dans un monastère dédié à Étienne sur le Vatican, où se situeraient des reliques des deux martyrs.³⁰³

²⁹⁹ Lors de la Renaissance, nombreuses sont les toiles ou les sculptures représentant les deux martyrs. On peut prendre comme exemple le stuc de Donatello *Sant Esteve y Sant Llorenç* (1443) que l'on retrouve à la *Basilica de San Loranço* à Florence ou encore la fresque du peintre italien Parmigiano intitulée *Santi Stefano e Lorenzo* (1522) qui se situe à Parme dans l'*Abbazia di San Giovanni Evangelista*. Dans l'art visuel de la Renaissance, on retrouve également des portraits ou des œuvres artistiques de tout genre représentant les martyrs Laurent et Étienne. Donatello, dans la *Basilica de San Lorenzo* crée également un bronze nommé *Porta dei Martiri* ou parmi d'autres martyrs y figurent ensemble les deux saints. À Würzburg, en 1510, le célèbre sculpteur allemand Tilman Riemenschneider créera deux statues représentant Laurent et Étienne pour l'église de la ville. En Espagne, l'un des protégés du roi Philippe II, Alonso Sanchez Coello est l'auteur d'une peinture à l'huile dénommée *San Esteban y San Lorenzo* qu'il terminera en 1580 et qui se trouve au *di San Lorenzo del Escorial*. Il est possible de trouver de nombreux autres exemples de symboles artistiques dédiés aux deux saints, et souvent, les lieux de culte consacrés à Laurent, compte de ces œuvres, ce qui n'est pas nécessairement le cas dans les lieux sacrés bénissant le protomartyr.

³⁰⁰ Jacques de Voragine, *La légende dorée*. « Passion de Laurent » trad. Boureau (2004) p. 620.

³⁰¹ Jacques de Voragine, *La légende dorée*. « Passion de Laurent » trad. Boureau (2004) p. 626.

³⁰² « *Servant in hac ara reliq̄ scor martyr atque levitar stephani et Laurenii.* » « EX CODICE LVGD. BAT. VOSS. LAT. Q. 69 », XXVI. EXCERPTA EX ANTHOL. VARIIS. ICUR. vol. II. XVI, 7. p. 275.

³⁰³ Barker (1913) p. 295.

Ces liens entre les deux hommes ne sont pas un hasard. Étienne n'est pas représenté avec l'ensemble de la communauté des saints. Cette union est illustrée dès le IV^e siècle alors qu'Ambroise y fait référence lorsqu'il narre l'arrestation de Sixte, citant Laurent en pleurs alors qu'il exprime son désarroi d'être laissé derrière : « *Enfin, Abraham offrit son fils, Pierre envoya devant lui Étienne. Et toi, père, montre en ton fils ton courage, offre celui que tu as formé, afin que, sans inquiétude pour ton jugement, avec une noble escorte, tu parviennes à la couronne.*³⁰⁴ » À Saint-Laurent-hors-les-Murs, une épitaphe d'un auteur inconnu mentionne le destin similaire des deux hommes :

« *Voilà qu'Étienne subit les pierres, Laurent les flammes, et par le voyage sacré, ils atteignent le royaume des bienheureux. Avec raison, la cour des diacres brille d'une couleur rouge, que la mort importante destine à la palme de la vie (éternelle).*³⁰⁵ »

Cette épitaphe se trouvait vraisemblablement au-dessous d'une peinture illustrant les deux saints. Prudence, dans le second *Peristephanon*, compare l'état d'esprit paisible de Laurent à celui d'Étienne face au malheur qui les attend : « *Telle était la gloire qu'arborait la figure étincelante de l'illustre Étienne également, quand sous la pluie de pierres il voyait les cieux ouverts.*³⁰⁶ » Malgré le silence de Damase et d'Augustin à ce sujet, on peut tout de même voir que ce lien entre Laurent et le protomartyr est un thème présent dès les premières sources. Il deviendra au fil des siècles un élément récurant de la représentation de Laurent. Or, en quoi ce lien est-il si important ? Qui est Étienne ?

Étienne, d'origine juive, est un contemporain de Jésus, fait diacre par les apôtres après la mort du Christ et s'étant consacré à la prédication et à l'apologétique. Selon les Actes des Apôtres, il fut dénoncé au Sanhédrin pour hérésie, alors qu'il aurait blasphémé les noms de Dieu

³⁰⁴ « *Denique Abraham filium obtulit, Petrus Stephanum praemisit. Et tu, pater, ostende in filio uirtutem tuam, offer quem erudisti ut securus iudicii tui comitatu nobili peruenias ad coronam.* » Ambroise de Milan, *De Officiis*, XLI, 205.

³⁰⁵ « *En stephanus lapides suffert Laurentius ignes / perque iter augustum regna beata petunt / iure micat rutilo leuitarum aula colore / quos vitae ad palmam mors pretiosa vocat.* » « E CODICIBUS CAMINUM ALCVINI », XXVII. INSCR. MIXTAE CARM. POETARUM. *ICUR*. vol. II. XVII, C5. p. 286.

³⁰⁶ Prudence, *Peri*. II, 369-372 « *Talemque et ille praetulit / oris corusci gloriam / Stephanus per imbrehm saxeam / caelos apertos intuens.* » trad. Fux (2003) p. 201.

et de Moïse.³⁰⁷ Soulevant la colère du tribunal judaïque, Étienne aurait été lapidé hors des murs de Jérusalem, sous les yeux de Paul de Tarse. Ce faisant, le natif d'Antioche, mort vers 35, devint le premier des martyrs (ou protomartyr). Toutefois, ce titre de premier des martyrs (πρωτομάρτυς) ne viendra que bien plus tard, au IV^e siècle, sous la plume de Grégoire de Nysse (*Steph.* 2) et d'Épiphane de Salamine (*Pan.* 1, 2).³⁰⁸ Suite à sa mort, il sera plutôt qualifié de μάρτυς, ou de témoin.³⁰⁹ Or, au moment où se développe le culte de Laurent, celui d'Étienne est déjà au sommet.³¹⁰ Il est, outre les apôtres, Paul et Pierre, possiblement le plus vénéré des saints à travers la chrétienté.³¹¹

Selon la légende, la dépouille d'Étienne est découverte en 415 en Palestine. Le prêtre Lucien aurait reçu une vision³¹² du rabbin Gamaliel, membre du Sanhédrin favorable aux chrétiens, lui dévoilant ainsi le lieu de sépulture du protomartyr. Paul Orose, prêtre originaire de Bracara Augusta dans la province hispanique *Gallaecia* était présent en Palestine lors de la découverte des restes d'Étienne. Grâce à ses connexions, il parvient à entrer en possession d'une partie des reliques du martyr, et quitte en direction de ses terres natales.³¹³ Néanmoins, face au danger barbare qui trouble l'Hispanie, Orose s'arrête sur l'île de Minorque où florissait une large population juive. La puissance miraculeuse des reliques, selon le premier évêque de l'île, Severus, aurait permis la conversion totale de la population. Pour M.Y. Perrin, les reliques auraient été un vecteur de rassemblement de la population chrétienne qui se serait ainsi mobilisée afin d'imposer sa vision politico-religieuse sur le reste de l'île.³¹⁴ Par la suite, Orose continue sa route vers l'Afrique du Nord, où il rejoint son mentor Augustin. Grâce aux nombreux

³⁰⁷ Étienne se serait attiré les foudres du Sanhédrin en déclarant que Dieu pouvait être découvert à l'extérieur des murs du Temple et des limites de Jérusalem et de la Palestine, car celui-ci avait été avec Abraham en Chaldée, avec Joseph en Égypte ou avec Moïse sur le Sinaï. Dieu se trouvait partout. Voir Coulson (1964) p. 147-148.

³⁰⁸ Bowersock (1995) p. 75-76.

³⁰⁹ Bowersock (1995) p. 75-76.

³¹⁰ Le culte d'Étienne connaît son essor à partir du IV^e siècle, et s'accroît avec la découverte de ses reliques. Voir Bovon (2003) p. 280-282.

³¹¹ Grig (2004) p. 139.

³¹² En fait, face aux doutes de Lucianus, Gamaliel doit se présenter à quatre reprises dans les songes du prêtre. À la quatrième, Gamaliel lui indique où se trouve la tombe d'Étienne, et de deux autres hommes, Nicodemus et Abibas, le fils de Gamaliel lui-même. Lors de la découverte, la Terre aurait bougé et les malades accompagnant Lucien auraient été guéris. Voir Ehrman et Jacobs (2004) p. 360.

³¹³ La relique principale d'Étienne aurait été déposée à l'église Zion. Voir Ehrman et Jacobs (2004) p. 360.

³¹⁴ Perrin (1980-2000) p. 604.

miracles des reliques d'Étienne, son culte s'implante avec vigueur à Guelma, Uzalis, Carthage et Hippone.³¹⁵ Dans le reste de l'Empire occidental, ce sera Eparchus Avitus qui distribuera des reliques du protomartyr permettant à ce culte de se propager et se renforcer. Les églises en l'honneur d'Étienne ouvriront à Ravenne, Naples, Milan, à Besançon, et même aussi loin qu'en Britannia.³¹⁶ S'il n'est pas clair comment la Basilique Saint-Laurent-hors-les-Murs réussit à obtenir une relique d'Étienne, encore moins si celle-ci est authentique, ce qui est certain, c'est que lorsque la destinée des deux martyrs s'unit, on joint symboliquement à Laurent un martyr à l'image puissante qui jouit d'une très grande notoriété.

Au VI^e siècle, le pape Pélage II, responsable de la construction de la *basilica speciosior* du sanctuaire de Laurent acquiert la dépouille du protomartyr Étienne et la dépose au côté du martyr romain. Cette arrivée n'est pas le fruit du hasard et la translation des reliques demeure un tournant dans l'élaboration d'un culte. Si certaines reliques ont sombré dans l'oubli, d'autres ont joui de la visibilité de leur arrivée dans une nouvelle destination. La relique signifiait plus que la présence du divin en ces lieux. Elle annonçait également l'engagement de Dieu envers les habitants de sa nouvelle demeure.³¹⁷ Ce gage de reconnaissance devenait apparent durant le rituel de célébration d'arrivée de la nouvelle relique (*adventus reliquiarum*), permettant l'accroissement du rayonnement de celle-ci, notamment au moyen de la liturgie et de l'art visuel.

La littérature a donc contribué au renforcement d'un rituel important dans le développement du culte d'un martyr, celui de la translation des reliques. Or, Pélage II a vécu plus d'un siècle après Ambroise et Prudence, et la découverte des reliques d'Étienne s'est déroulée après l'écriture des *Devoirs* et du *Peristephanon*, on peut donc conclure que l'union entre Laurent et Étienne reposait sur davantage de composantes qu'uniquement une question de reliques.

Ces représentations artistiques contemporaines du développement du culte de Laurent ne sont évidemment pas le fruit du hasard. Elles démontrent l'intention de jumeler le sort du

³¹⁵ Gauge (1998) p. 284.

³¹⁶ Bovon (2003) p. 287.

³¹⁷ Brown (1981) p. 92.

culte des deux martyrs, et celles *a posteriori* dévoilent que cette tendance a été un succès. Laurent est le patron de Rome, son protecteur et son symbole.

Si Pierre et Paul, auxquels Laurent est également largement associé, représentent aussi la capitale impériale, leur importance dépasse celle des frontières de l'*Urbs*, ils ne peuvent défendre Rome comme Laurent. Étonnamment, on peut même supposer que la popularité de Laurent dépassait celles des deux apôtres au milieu du V^e siècle.³¹⁸ Uniquement à Rome, on compte 34 églises³¹⁹ consacrées au martyr d'origine hispanique et son anniversaire vient immédiatement, en importance, à la suite de ceux de Pierre et Paul dans le calendrier liturgique.³²⁰ Le feu externe brûlant le corps de Laurent révélait le feu interne brûlant en son âme et exprimant sa dévotion pour le Christ.³²¹ Laurent était le maître des martyrs de Rome. Si Laurent était le champion de la romanité, Étienne était le champion de la chrétienté. Considéré comme le premier des martyrs, le premier à avoir suivi le Christ dans la souffrance, et en son nom, il est le seul martyr à posséder une renommée et une importance supérieures à Laurent. Telle une dynamique de patronage, unir dans la mémoire collective les destinées des deux martyrs permettait de renforcer le pouvoir du Romain sur sa zone d'influence. Laurent, aidé par le protomartyr, devenait alors une force protectrice et une force de guérison encore plus puissante. De joindre les reliques d'Étienne aux siennes dans la même demeure permettait un accroissement de ses pouvoirs. Un malade sollicitant une cure à ses maux au sanctuaire de Laurent ne pouvait qu'exalter devant la possibilité d'être secouru par les reliques de saints si puissants. Les deux principaux martyrs de la fin de l'Antiquité œuvrant côte à côte créaient une aura qu'aucun martyr ne pouvait égaler dans l'imaginaire de la population locale de Rome.

2.4.3 Laurent l'Hispanique

Selon Jacques de Voragine, l'hagiographe du XII^e siècle, Laurent serait originaire d'Espagne : « *Laurent, martyr et diacre originaire d'Espagne, fut conduit à Rome par saint*

³¹⁸ Huskinson (1982) p. 96-97.

³¹⁹ Chavot (2008) p. 238.

³²⁰ von Saucken (1999) p. 265.

³²¹ Image que ne manqua pas d'exprimer Augustin (Serm. CCCIV. 4).

Sixte.³²² » Toutefois cette affirmation, si nous consultons nos sources du IV^e siècle, semble émerger du néant. Ni Damase, ni Ambroise, ni Prudence, ni Augustin ne mentionnent un quelconque lien ibérique chez Laurent. On se contente de souligner qu'il occupe un poste de diacre dans la ville de Rome. Or, étant donné les origines hispaniques de Prudence et Damase, serait-ce une tentative des auteurs postérieurs afin d'expliquer cet attachement, particulièrement de Damase, pour Laurent ?

Ces racines mêmes de Damase en Hispanie font encore débat aujourd'hui. Charles Pietri reproche aux historiens³²³ tendancieux espagnols leurs efforts à rattacher Damase à la péninsule ibérique, alors que la famille du martyr semble être installée à Rome depuis longtemps. La charte des donations, consignée dans le *Liber Pontificalis*, indique en effet les possessions familiales, dont la maison paternelle, en terres italiennes.³²⁴ Pour John Curran et l'historiographie moderne, la famille de Damase avait sans l'ombre d'un doute des origines hispaniques, même si celui-ci était né à Rome.³²⁵ Est-ce que cet héritage culturel était suffisant pour susciter cette affection ? En effet, il semble sans équivoque que Damase ait eu une affection pour le martyr Laurent. De toutes les figures saintes disponibles, c'est celle de Laurent que Damase choisira afin d'unir sa destinée dans l'église qu'il fondera : *Laurentii in Damaso*. Cette décision n'est pas issue du hasard : on n'associe pas son héritage mémorial à un martyr sans y avoir bien réfléchi. S'il n'est pas garanti que la basilique portait ce nom lors du règne du pape (on parlait généralement de *titulus Damasi*), les sources assurent que ce dernier avait consacré les *nova tecta*, comme un vœu au martyr hispanique.³²⁶

Ceci dit, Damase, comme la plupart des chrétiens de l'*Urbs*, considérait que les martyrs morts à Rome étaient romains, peu importe leurs origines, et que ceux-ci, au moyen du trépas,

³²² Jacques de Voragine, *La légende dorée*. « Passion de Laurent » trad. Boureau (2004) p. 610.

³²³ Marique (1962) p. 60 ; Vives et Ferrando (1943). Voir le débat : Pietri (1976) p. 701.

³²⁴ Pietri (1997) p. 701.

³²⁵ Curran (2012) p. 341.

³²⁶ Notamment les épitaphes : « SYLLOGE VIRDVNENSIS », *ICUR*. vol. II. (XII, 6.), p. 135 et ³²⁶ « In EANDEM BEATI LAURENTII MARTYR », du XIII. CORP. LAVRESHAMENSIS SYLLOGE 1, *ICUR*. (XIII, 25.), p. 151.

obtenaient la citoyenneté de la ville.³²⁷ Pierre et Paul eux-mêmes n'étaient évidemment pas natifs de Rome, et pourtant, ils représentaient la chrétienté dans la capitale de l'Empire. Damase évoque Saturninus comme Romain, alors qu'il est pourtant natif de Carthage ; Aapitus représente la *Romanae gloria plebis*, et l'*Urbs* revendique plus que toute autre cité la citoyenneté de Pierre et de Paul. Ce faisant, Rome peut clamer en son nom les plus grands martyrs de la chrétienté.³²⁸ L'origine ibérique de Laurent semble donc bien moins importante à Damase que la grandeur de son martyr.

Pour certains, le fait que Damase fut consacré en 366 lors du conflit qui l'oppose à son rival Ursinus, dans une église dédiée à Laurent, *Laurentii in Lucina*, est un signe de cette affection portée par le pape au martyr. Or, nous n'avons que peu d'informations et de témoignages sur cette basilique avant le V^e siècle. L'origine de cette Lucina³²⁹ est incertaine et il semble peu probable qu'à l'époque de Damase l'édifice portât un nom autre qu'uniquement *in Lucina*. Les dates marquant le début d'un culte honorant Laurent demeurent également incertaines.³³⁰

Cette appréciation serait donc principalement fondée sur le message de la passion de Laurent qui entrait en corrélation avec la pastorale de l'évêque romain. Damase ébaucha une théologie politique opposant l'autorité civile séculière et la communauté chrétienne en dressant le portrait des fidèles chrétiens. Il mit sur la sainteté du peuple romain en usant d'une vision ecclésiologique, mais également en portant en exemple les martyrs de la cité, car le peuple pécheur mais pénitent dépend de la bienveillance de ces saints.³³¹ Damase mit ainsi l'accent sur l'héroïsme de ces martyrs, surtout ceux dont la passion exalte la victoire du trépassé en s'associant à la grâce du Christ. Dans un temps où l'Église se servait de ces exemples à des fins

³²⁷ Comme le souligne Pierre-Yves Fux, lorsque survient le martyr, les liens terrestres sociaux semblent disparaître et apparaissent dès lors les liens célestes. Le lieu où le martyr s'est produit prévaut alors sur le lieu de naissance. De plus, il y a également un lien symbiotique qui se crée entre la cité et le tombeau du martyr. Voir Fux (2005) p. 368-369.

³²⁸ Fux (2005) p. 372.

³²⁹ « Est-ce une référence - surprenante pour la dévotion chrétienne - à Junon Lucina et à l'un de ses simulacres ? Ou une formule ambiguë, *in Lucunis aedibus* ? » Pietri (1976) p. 28-29.

³³⁰ Pietri (1976) p. 28-29.

³³¹ Pietri (1976) p. 75.

de conversion et où Damase désira faire porter cette sainteté du martyr à l'ensemble des citoyens chrétiens, une passion comme celle de Laurent est parfaite dans cette optique. Damase voulait dépasser les aspirations minimalistes des rigoristes qui désiraient réduire l'Église à ses fonctions premières, il voulait rendre le « peuple saint par ses saints »³³². Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, la passion de Laurent exalte parfaitement cette victoire du martyr et de la sainteté du peuple romain.³³³

En somme, si les racines de Laurent semblent sujettes à débat, la nature tardive de l'apparition de cette caractéristique est sans équivoque. Les sources du IV^e siècle demeurent muettes à ce sujet. Si nous pouvons établir des liens d'affection entre Damase et le récit de Laurent, il est impossible d'y voir sans l'ombre d'un doute un lien géographique. La situation est similaire pour Prudence, qui malgré un lien de nativité ibérique prouvé ne semble pas vouer une admiration particulière pour Laurent. Outre son *Péristephanon* II, Prudence n'étale pas son attachement pour le martyr romain. Les raisons se trouveraient probablement davantage dans une analyse des sources et des motivations des auteurs médiévaux, toutefois, ce n'est pas l'objectif de ce mémoire.

2.5 Conclusion

On peut statuer que certaines caractéristiques du culte de Laurent apparaissent dès la genèse de la passion de celui-ci. On parle essentiellement de la séquence événementielle : la conversation entre Sixte II et Laurent, le peuple comme richesse de Rome amené devant le persécuteur et la mise à mort de Laurent. On peut rajouter à cette séquence, la notion de souffrance intrinsèque au martyr et au gril, l'outil qui différencie Laurent de ses semblables.

Puis, au fil des siècles, certains éléments se sont joints à sa légende. Nous pouvons évoquer ici les reliques miraculeuses du torturé, ses liens symboliques avec le protomartyr

³³² Pietri (1997) p. 75.

³³³ En ce qui concerne la théologie politique de Damase, voir Pietri (1997) p. 72-76.

Étienne et son origine hispanique. L'ensemble de ces éléments pré-constantiniens et post-constantiniens nous dresse le portrait actuel du martyr Laurent.

Ces caractéristiques remplissent deux rôles primordiaux, d'un côté mnémohistorique, de l'autre ritualiste. La souffrance supposée du martyr et l'outil de sa torture permettent de rappeler le souvenir des persécutions et des souffrances du Christ, afin d'ancrer la ville de Rome dans un univers qui a toujours été éminemment chrétien. Le processus est similaire avec les reliques et le lien sacré entre Laurent et Étienne, sauf qu'en plus l'attrait n'est plus uniquement littéraire. Ces rituels d'invention et de translation des reliques ainsi que la construction de basiliques permettent la création réelle d'un espace sacré chrétien. C'est d'ailleurs au prochain chapitre que nous allons examiner plus en détails comment cette création d'un paysage urbain sacré s'est façonnée sous l'égide de Constantin et de Damase grâce à leur utilisation du culte de Laurent.

Chapitre 3 : La création d'un espace sacré chrétien

Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, les auteurs anciens ont permis la création d'une trame narrative homogène, faisant ressortir les éléments essentiels du culte de Laurent. Ces caractéristiques culturelles s'encadraient dans une vision historiographique mnémohistorique ou basée sur les rituels. Or, au moment où Ambroise, Prudence et les autres écrivains du IV^e siècle racontent leur récit du martyr, le culte de Laurent est déjà adoré dans la ville de Rome. En effet, quelques églises et sanctuaires lui sont dédiés. S'il ne possède pas encore la renommée qui lui permettra d'être aux côtés de Pierre et de Paul au sommet de la hiérarchie sainte de Rome, on ne peut nier que son culte est présent dans la capitale.

Deux hommes ont contribué significativement à l'émergence du culte de Laurent dans un contexte où l'essor de l'architecture chrétienne du sacré se concrétise : Constantin et Damase. L'empereur romain, grâce à son appui matériel et moral, a permis la constitution d'un programme de construction de basiliques impériales, notamment à Rome et Constantinople, mais également dans l'ensemble de l'Empire, afin d'y accueillir reliques saintes et sépultures princières dans l'intention d'y joindre les destinées de l'État et de l'Église.³³⁴ Quelques décennies plus tard, l'évêque de Rome poursuivra à Rome le programme entamé par Constantin permettant au culte de Laurent de s'implanter définitivement dans la ville. Dans ce chapitre, nous observerons le rôle de l'évêque dans l'émergence d'un culte de martyr, nous explorerons les programmes de construction de nos deux émissaires de l'Église. Enfin, nous examinerons comment et pourquoi Laurent a été mis aux devants par ceux-ci, en abordant les contextes politique, social et religieux de la ville de Rome au IV^e siècle. Ainsi, nous observerons le rôle de l'évêque dans l'établissement d'un culte de martyr, puis nous regarderons comment Damase

³³⁴ De son vivant, Constantin ne verra jamais une union ultime entre l'État et l'Église. Comme le souligne Krautheimer, ultimement Constantin sera déçu de la résistance païenne fortement présente dans la ville de Rome. Il quittera la capitale pour en fonder une nouvelle qui sera moins hermétique à ses visées religieuses. Voir Krautheimer (1999) p. 70-71.

a utilisé le culte des martyrs afin de positionner son Église romaine dans les conflits qui opposaient celle-ci avec le mouvement donatiste et les évêchés rivaux d'Orient.

3.1 Constantin

Né à Naissus en Illyrie, vers 273, Constantin sera proclamé empereur suite à une guerre civile où les prétendants au trône se multiplieront. Grâce à sa victoire au Pont Milvius à l'automne 312 contre Maxence, Constantin entre à Rome triomphalement.³³⁵ Coempereur au côté de Licinius, il poursuit sa transformation spirituelle amorcée avant son conflit avec Maxence alors qu'il se convertit au christianisme.³³⁶ Après sa victoire à Chrysopolis en 324, il se retrouve seul au pouvoir et peut maintenant établir son programme religieux.

3.1.1 Le programme religieux de Constantin

Depuis l'établissement d'une communauté chrétienne au début du millénaire, les fidèles se réunissaient essentiellement dans des demeures privées.³³⁷ Grâce à l'ouverture impériale et la fin des persécutions, le nombre de chrétiens augmenta, requérant ainsi des lieux de pratiques plus accessibles. S'inspirant du modèle de la basilique romaine³³⁸, le nombre d'églises publiques

³³⁵ Potter (2013) p. 149.

³³⁶ Potter (2013) p. 142. Si le débat reste ouvert sur l'étendue de la conversion de Constantin et les motifs l'ayant entraînée, la majorité des spécialistes du christianisme antique s'entendent maintenant sur l'authenticité de celle-ci. L'utilisation du Chi-Rho sur les tuniques de ses soldats, la participation active de l'empereur dans les débats dogmatiques de l'Église, la création d'une nouvelle capitale chrétienne pour l'Empire (Constantinople), son implication dans la querelle entre Arius et Alexandre sont toutes des explications pertinentes de cette conversion véritable du souverain romain. Or, une autre preuve de cet engouement religieux de Constantin se trouve dans son enthousiasme démesuré à édifier un empire soutenu par les basiliques chrétiennes. Concernant le débat historiographique sur la conversion de Constantin, voir Potter (2013) p. 150-160 ; Bardill (2012) p. 218-222 ; Barnes (2011) p. 74-80 et 83-85 ; van Dam (2007). p. 9-18, 263-269 et 357-362.

³³⁷ À partir du règne de Constantin, on aperçoit un passage significatif du culte des demeures privées vers les églises publiques. La raison principale de ce transfert est l'officialisation de la religion chrétienne et la création d'une *fiscally corporate publicly supported church*. Or, une autre explication de ce transfert se situe dans l'amalgame qu'effectuaient les autorités de l'Église entre la sexualité qu'on retrouve dans la maison privée et la pureté du culte. Ce faisant, on favorisera les lieux communs pour l'enseignement et la prière. Voir Bowes (2008) p. 59-60.

³³⁸ Du terme latin *basilica*, cette structure romaine était en vigueur pour les salles d'assemblée (procédures légales ou commerciales). Correspondant à la grandeur et à la forme désirée, tout en étant peu coûteuse et rapidement bâtie, les chrétiens s'inspirèrent de cette structure. Voir Bardill (2012) p. 230-234.

proliféra.³³⁹ Sous Constantin, de nombreuses églises furent rénovées ou financées. Rome, Constantinople et Jérusalem concentrèrent la majorité de ces institutions, mais une multitude de basiliques furent également fondées dans le reste de l'Empire. À la mort de Licinius, convaincu que Dieu était le responsable de l'anéantissement de son ennemi, Constantin aurait écrit aux responsables des églises locales afin de les inciter à réclamer le nécessaire aux gouvernements afin qu'ils réparent leurs établissements :

« Voilà ce que la piété de l'empereur envers Dieu le poussait à concevoir et à écrire aux gouverneurs locaux. La loi prescrivait encore de ne pas épargner la dépense, mais de pourvoir aux restaurations aux frais du trésor impérial lui-même. Il écrivit aussi aux chefs de toutes les Églises locales une lettre semblable à celle qu'il daigna nous adresser.³⁴⁰ »

En plus de ces restaurations, Constantin et sa très pieuse mère auraient été directement impliqués dans la création d'une vingtaine d'églises. Si la famille impériale n'était pas responsable des choix architecturaux de ces basiliques, les lieux de culte constantiniens étaient caractérisés par la richesse de l'ornementation et leur magnificence générale. En effet, selon le *Liber Pontificalis*³⁴¹, dans un chapitre³⁴² concernant le pontificat de Silvestre (314-335), on y narre les généreuses donations³⁴³ en or et en argent effectuées aux nombreux édifices chrétiens de l'empire.³⁴⁴

³³⁹ Déjà sous Constantin, dix églises ouvrirent leurs portes. Ce nombre ne fera qu'augmenter par la suite. Barnes (2011) p. 85-86.

³⁴⁰ Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*. II, 45.2. trad. Rondeau. Constantin écrit autant aux gouverneurs provinciaux qu'aux évêques afin que chacun coopère dans l'élaboration de cette politique. Ceci-dit, ces lois dont fait mention Eusèbe n'ont pas survécu et si elles ont été appliquées, elles n'ont probablement pas été renforcées. Voir Cameron et Hall (1999) II, p. 243.

³⁴¹ Il faut cependant garder en tête que le *Liber Pontificalis* (spécialement pour les papes antérieurs au VI^e siècle) est formé d'une succession de légendes et d'histoire altérée par une panoplie d'auteurs anonymes, qui firent dire à Louis Duchesne : « *Les biographes pontificaux ont une manière de cacher les choses qui leur paraissent désagréables, c'est de s'en taire. Un mensonge positif, l'assertion d'un fait faux, c'est ce que les biographes ne se sont, à ma connaissance, jamais permis.* » Il faut donc prendre ce fait en compte lorsque nous en analysons le contenu. Voir Aubrun (2007) p. 7.

³⁴² *Liber pontificalis*. XXXVIII.

³⁴³ Le débat fait rage entre historiens sur la portée de cette contribution de l'empereur. Si certains comme Jas Elsner jugent qu'il ne faut pas exagérer ces dons, A.D. Lee réplique que les preuves démontrent sans l'ombre d'un doute le support à l'Église de Constantin. Voir Lee (2006) p. 159-179 ; Elsner (2006) p. 299.

³⁴⁴ Voir Bardill (2012) p. 230-259 ; Lançon et Moreau (2012) p. 77-85.

À Rome, dès sa victoire au Pont Milvius en 312, Constantin entreprend l'édification de la basilique Saint-Jean-de-Latran³⁴⁵, une église immense pour son temps, faisant 55 mètres de largeur par 95 mètres de longueur et pouvant contenir plusieurs milliers de croyants. Néanmoins, ce type de basilique³⁴⁶ différait des églises de martyrs également construites par le programme constantinien. Ces dernières se trouvaient en périphérie de la ville, près de la sépulture d'un martyr ou d'un lieu saint relié à un apôtre. Jonathan Bardill divise en deux les types de *martyria* : les églises possédant le lieu ou l'objet saint à l'intérieur³⁴⁷ et celles les possédant à l'extérieur³⁴⁸. Ces dernières étaient notamment populaires chez les croyants qui désiraient effectuer leur repos éternel au côté de la sépulture d'un saint. Ces cimetières devenaient dès lors des endroits de prédilection pour les banquets culturels en mémoire des saints défunts.³⁴⁹ Si certaines églises avaient la majorité de leurs tombes à proximité de leurs murs, nombreuses permettaient à leurs fidèles les plus nantis de laisser leurs dépouilles au sein même de l'établissement, d'autres aux fortunes moins considérables séjournaient sous le plancher de ces institutions. Ainsi une basilique dédiée à Laurent fut construite sur la *Via Tiburtina* à proximité de la tombe sainte du martyr sur une propriété impériale de Constantin, l'*Ager Veranus*³⁵⁰.

Louis Duchesne, le grand philologue français, a publié une étude un an avant sa mort en 1921, narrant les évolutions du sanctuaire de Laurent. Se basant d'abord sur une description de l'église dans le *Liber Pontificalis*, le document nous indique que l'édifice est élevé par

³⁴⁵ Construite sur le site des baraques des *equites singulares* démolies par Constantin après la défaite de Maxence. Voir Holloway (2004) p. 57-61.

³⁴⁶ Sous l'Empire romain, la basilique est un type architectonique distinct de la simple église, caractérisé par un : « Édifice oblong, rectangulaire, à colonnades, terminé en hémicycle [...]. Les principales parties d'une basilique sont le narthex, la nef, les collatéraux ou bas-côtés, l'autel, le bēma, l'abside et le transept ». C'est uniquement à partir du XVIII^e siècle que ce terme désigne la plus haute dignité chez les églises, s'accompagnant normalement de privilèges papaux. Voir Gabriel (2007) p. 53.

³⁴⁷ À Rome, plusieurs basiliques correspondaient à ce modèle : *Santi Marcellino e Pietro* (Basilique de St-Pierre et Marcellinus), *San Sebastiano* (Basilique des apôtres), *San Lorenzo fuori le mura* (Basilique de St-Laurent), *Sant' Agnese fuori le mura* (Basilique de Ste-Agnès). Voir Bardill (2012) p. 241-243.

³⁴⁸ La Basilique St-Pierre à Rome correspond à ce modèle. Voir Bardill (2012) p. 243.

³⁴⁹ Le rituel de célébration funéraire d'un proche au moyen d'un banquet sur sa tombe était généralement accompagné de danses et d'alcool. Des tuyaux étaient parfois rattachés à la dépouille afin de partager le vin avec celui-ci. Ces célébrations chrétiennes, empruntés aux rituels païens, étaient bien présents avant même l'introduction des premières reliques. Voir MacMullen (1997) p. 111 et 114-118.

³⁵⁰ Toutes les églises constantiniennes à Rome ont été construites sur des propriétés appartenant à l'État. Voir Bardill (2012) p. 147.

Constantin sur la *Via Tiburtina*, au-dessus d'un souterrain menant à une crypte où reposerait la tombe du martyr.³⁵¹ Dans cette crypte, on y construisit une abside ornée d'une plaque en porphyre qui s'ouvrait probablement sur la tombe de Laurent. Celle-ci consisterait possiblement en un sarcophage non pas adossé au mur, mais plutôt niché ou en *arcosolium*. Enfin, la crypte était richement ornementée de reliefs en argent illustrant la passion du martyr. De la basilique, le *Liber Pontificalis* dit qu'elle n'était qu'à ciel ouvert, sans plus de détails.³⁵² Contrairement à la basilique voisine consacrée à Saint-Hippolyte, la crypte de Laurent ne possédait pas d'autel et on n'y célébrait donc pas la communion. Or, cela n'empêchait pas l'église d'y célébrer des vigiles solennelles pour Laurent.³⁵³

Dans l'historiographie moderne, basée sur des preuves archéologiques et épigraphiques, Barnes³⁵⁴, Holloway³⁵⁵ et Bardill³⁵⁶ par exemple, se contentent de donner les dimensions et la forme de la basilique couverte (et non pas à ciel ouvert), soit en forme de « U », de 35,5 mètres de largeur par 98,6 mètres de longueur, agrémentée de colonnes séparées les unes des autres par environ 3 mètres.³⁵⁷ Le sanctuaire de Laurent était également plus richement ornementé que pouvait l'être, par exemple, la basilique de St-Marcellus et de Pierre.³⁵⁸

Le sanctuaire, aujourd'hui appelé *San-Lorenzo-fuori-le-Mura*, connaîtra de nombreuses transformations. L'église qu'avaient fréquentée les Damase, Prudence ou Mélanie, changera drastiquement au plus tard au VII^e siècle, alors que des itinéraires de pèlerins nous indiquent deux basiliques sur la *Via Tiburtina* : la *basilica maior* et la *basilica speciosior* (ou *nova*). C'est

³⁵¹ « *Eodem tempore fecit basilicam beato Laurentio martyri via Tiburtina in agrum Veranum supra arenario cryptae et usque ad corpus sancti Laurentii martyris fecit grados ascensionis et descensionis ; in quo loco construxit absidam et exornavit marmoribus purphyreticis et desuper loci conclusit de argento et cancellos de argento purissimo ornavit qui pens, libras mille, et ante ipsum locum in crypta posuit lucernarii... » *Liber pontificalis* XXXIII, 24.*

³⁵² Si ce n'est que la composition du catalogue de vaisselle liturgique.

³⁵³ On en parle d'ailleurs dans la Vie de Mélanie la jeune, alors que celle-ci désire y assister in *santi martyris basilica* mais devra se contenter d'aller prier le lendemain *ad martyrium beato Laurentii*. Voir Gorce (1962) p. 79-83.

³⁵⁴ Barnes (2011) p. 87.

³⁵⁵ Holloway (2004) p. 110-111.

³⁵⁶ Bardill (2012) p. 243-244.

³⁵⁷ Il aurait été intéressant d'avoir davantage de détails sur l'ornementation et sur les matériaux utilisés.

³⁵⁸ Informations prises dans Duchesne (1921) p. 3-24.

dans cette dernière qu'on retrouve maintenant la tombe sainte et non plus dans la crypte. Les nombreuses inscriptions nous indiquent que cette nouvelle partie du sanctuaire a été conçue sous le pape Pélage II lors de la seconde moitié du VI^e siècle. Nous savons également que le tombeau du martyr est demeuré souterrain jusqu'au moins en 468, car trois papes y sont été enterrés : Zosime (418), Xyste (440) et Hilaire (468).³⁵⁹

Grégoire le Grand (590) raconte d'ailleurs une anecdote concernant la construction de la seconde basilique sur le tombeau du martyr. Au cours des travaux, un accident se produisit et la tombe fut ouverte, permettant ainsi aux ouvriers le malheur d'apercevoir les ossements du saint. « Malheur » car, dans les dix jours suivants, tous perdirent la vie.³⁶⁰

Au V^e siècle, le pape Sixte III (432) ordonne la construction d'une seconde basilique, dite *maior*, située au côté de la basilique originelle. En ce qui concerne la basilique *minor*, après avoir relaté sa fondation par Constantin, les sources n'en reparlent pas avant le règne de Valentinien III, alors qu'on s'efforce de reconstituer les richesses ornementales de l'église dérobées lors du sac d'Alaric.³⁶¹ Néanmoins, cette basilique sera démolie au VI^e siècle. Ne réside, du projet constantinien, que les colonnes et l'abside qui formeront la base de la nouvelle construction.

C'est au XIII^e siècle, sous le règne du pape Honorius III (1216), que la basilique prend sa forme actuelle, au moment où la basilique *maior* est démolie et qu'avec ses restes, ainsi que ceux du transept de la basilique pélagienne, le pape établit la nef qui forme aujourd'hui la base de l'église *San-Lorenzo-fuori-le-Mura*.³⁶²

La question est de savoir si Constantin, grâce à l'établissement de cette basilique dédiée à Laurent, a permis l'essor d'un culte déjà populaire ou en est-il le principal vecteur ? En

³⁵⁹ Le livre pontifical indiquant le lieu de leur sépulture (*iurta corpus B. Laurentii martyris*) et *spécifiant in crypta*, donc sous terre. Ceci dit, aucun de ceux-ci n'est mentionné dans les itinéraires du VII^e siècle suggérant que leurs dépouilles furent sacrifiées ou du moins mis moins en évidence. Voir Duchesne (1921) p. 10-11.

³⁶⁰ Grégoire Le Grand, *Registre des lettres*. IV, 30.

³⁶¹ *Liber Pontificalis*. XLVI, 6.

³⁶² Information tirée de : Duchesne (1921) p. 3-24.

observant les autres églises constantiniennes d'importance à Rome, on peut entrevoir une tendance dans le choix des patronymes accordés à celles-ci. Les plus importantes étaient dédiées à Jean-Baptiste (Saint-Jean-de-Latran, ou originellement *Basilica constantiniana*), à Pierre l'exorciste et Marcellus (Saint-Marcellus et Pierre), aux apôtres Jacques le mineur et Philippe (Basilique des Saints-Apôtres) ou encore, à la requête de sa fille Constantina, à Agnès (Basilique Sainte-Agnès-hors-les-Murs). On ne parle pas de cultes locaux méconnus, mais bien de figures emblématiques du christianisme de l'époque.

Pour Claire Sotinel, ces constructions impériales monumentales³⁶³ expriment autant la puissance de l'empereur que celle de sa nouvelle religion.³⁶⁴ La splendeur de l'un doit refléter celle de l'autre. Supposer que le culte de Laurent s'amorce avec Constantin serait trop simple. Toutefois il ne faut pas sous-estimer l'importance de cette bénédiction impériale qui introduit le sanctuaire de Laurent comme l'une des basiliques fondatrices du christianisme dans la ville de Rome, et qui met cette dévotion au martyr sur le même échelon que les cultes dédiés à celui qui a baptisé Jésus et ses apôtres.

Si Constantin a fait la promotion d'un culte déjà existant, nous estimons que c'est Damase qui fera de Laurent le martyr emblématique de Rome.

3.2 Damase

3.2.1 L'origine d'un évêque de Rome

Damase, né à Rome³⁶⁵, d'origine hispanique, succèdera à l'évêché de Rome, à la mort de Libère (24 septembre 366), à la suite d'une guerre fratricide entre les membres du clergé de la

³⁶³ Il ne faut cependant pas considérer uniquement la grandeur et la splendeur des basiliques de Constantin pour mesurer leur impact sur le développement du christianisme à Rome. La plupart des églises du IV^e siècle conservaient la discrétion des « maisons-églises » qu'avait connue le christianisme jusque-là. Voir Krautheimer (1999) p. 47.

³⁶⁴ Sotinel (2005) par. 20.

³⁶⁵ Sur le débat historiographique concernant le lieu de naissance de Damase, cf. *supra*, p. 71-73.

capitale impériale. En effet, à la mort de l'évêque, quelques prêtres et trois diacres se réunissent à Ostie, dans la *Basilica Iulii*, et choisissent Ursinus pour succéder à la chaise épiscopale.³⁶⁶ Paul, l'évêque de Tivoli, le consacre sans perdre de temps. Au même moment, dans la basilique *Laurentii in Lucina*, un groupe de religieux encore plus nombreux élit Damase. Mis au courant du couronnement de son compétiteur, Damase et ses fidèles assiègent la *Basilica Iulii*. Une semaine plus tard, grâce à la coopération de ses puissantes relations³⁶⁷, l'évêque obtient du préfet de la Ville, Viventius, l'exil d'Ursinus ainsi que de deux de ses diacres, Amantius et Lupus. Retranchés dans la *Basilica Liberii*, les compagnons d'Ursinus sont massacrés par les partisans de Damase. Les sources, Ammien³⁶⁸ et les *Gesta* (conservés dans la *Collectio Avellana*³⁶⁹), parleront de plus d'une centaine de morts. Or, la crise ne s'arrête pas là. Un an plus tard, Ursinus obtient une amnistie impériale et revient à Rome le 15 septembre 367 afin de continuer à comploter contre l'évêque. Les « Ursiniens » reprochaient à Damase d'avoir trahi Libère en supportant « l'antipape » Félix.³⁷⁰ À nouveau, Damase demande au nouveau préfet de la Ville, Prétextat, d'expulser l'agitateur. Cela n'empêche pas les partisans d'Ursinus de continuer la résistance³⁷¹, forçant ainsi l'État à intervenir : toute réunion de factions pro-Ursinus est interdite sur un périmètre de 20 milles autour de la ville. Établi à Milan, Ursinus y fera ses dernières vagues, alors qu'Ambroise l'accuse de collusion avec des hérétiques³⁷². Le parti schismatique d'Ursinus s'épuisera lors des années 380.

³⁶⁶ L'évêque de Rome était en fait, par tradition, l'évêque d'Ostie. « *On Sunday, 1 October he was consecrated bishop of Ostia, who by custom consecrated bishops for the Roman see.* » Chadwick (2001) p. 315.

³⁶⁷ Lui-même doté d'une fortune enviable (Frend (1984) p. 569.), Damase était reconnu pour entretenir des relations avec de riches sénateurs païens. Voir Chadwick (2001) p. 316.

³⁶⁸ Ammien Marcellin., *Histoire*. XXVII, III, 12. Selon les sources sur lesquelles Ammien se base, autant celles favorisant Damase qu'Ursinus, cette confrontation entre les partisans des deux prétendants aurait été violente. Qui plus est, au moins trois événements sanglants se seraient déroulés avant que Damase accède au titre d'évêque officiel de Rome. Voir Den Boeft (2009) p. 68.

³⁶⁹ *QUAE GESTA SUNT INTER LIBERIUM ET FELICEM EPISCOPOS*, 1-4, *Collectio Avellana*. cf. CSEL. 35. I, 1-14. p. 1-4.

³⁷⁰ En fait, Ursinus taxe Damase de successeur à Félix afin de s'insérer lui-même dans la tradition de Libère. Voir Pietri (1997) p. 53.

³⁷¹ En effet, Ammien Marcellin tente de présenter l'affrontement entre Damase et Ursinus comme un duel, alors qu'on a plutôt droit à un combat de factions. Très tôt dans le conflit, Ursinus sera expulsé de Rome. Voir McLynn (2012) p. 308.

³⁷² Selon une lettre envoyée par le Concile d'Aquilée à Gratien en 381, Ursinus et Valens auraient fondé une église arienne à Milan. Étant donné sa lutte acharnée contre les ariens durant le règne de Constance II et ses liens avec les fervents partisans de Nicée que sont les Luciferiens, ces accusations demeurent assurément sans fondement. Le but

Durant cette guerre interne, Damase mobilisera l'appui populaire, ses partisans occuperont les églises et surveilleront les cimetières. Cette pastorale énergique et parfois violente s'explique par la conception claire de l'unité épiscopale que désirait l'évêque de Rome. C'est à partir de ce conflit qu'il utilise le culte des martyrs comme outil politique en promouvant des martyrs comme ses propres intercesseurs.³⁷³ Libéré des menaces de ses opposants, Damase se concentrera d'ailleurs à mener une politique de conversion et d'ordre, dirigée contre les hérétiques et les schismatiques, toutefois sans entrer dans une guerre contre la religion traditionnelle romaine, encore majoritaire dans la population.³⁷⁴

Damase, aidé d'un petit groupe de clercs, allant à l'encontre des rigoristes qui lui reprochaient ses goûts dispendieux et triomphalistes, entreprend une conquête de l'espace urbain. L'évêque poursuit le travail entrepris quelques décennies auparavant par Constantin : sur le Palatin, il édifie Sainte-Anastasie, au *Coelius*, il bâtit Saint-Clément, au sud-est, c'est la *Titulus Fasciolae* qu'il construit ; à l'Esquilin, ce sera Sainte-Prudentienne ; au Vatican, il érige un baptistère, alors que sur le Champ de Mars, il y désigne une église portant son propre nom, *San-Lorenzo-in-Damaso*.³⁷⁵ Très rarement, verra-t-on les chantiers de l'Église de Rome aussi actifs. À la mort de l'évêque de Rome, toutes les zones urbaines de l'*Urbs* auront reçu des édifices de liturgie presbytérale, à l'exception du Trastevere, le château fort d'Ursinus.

Outre l'établissement de sanctuaires, Damase procure à chacun de ceux-ci la présence de deux prêtres. Il fonde des petits centres de catéchèse locaux et il confie à des prêtres

était d'incriminer Ursinus afin de réduire une éventuelle clémence qu'aurait pu lui accorder l'empereur. Voir McLynn (1994) p. 58-59.

³⁷³ Sággy (2011) p. 4. Sággy base son opinion notamment sur une épigramme de Damase, qui remercie un groupe de saints inconnus pour le retour des schismatiques au sein du troupeau : « *Sanctorum quicumque legis venerare sepulcrum / Nomina necnumerum potuit retinere vetustas / Ornavit Damasus tumulum, cognoscite, rector/proredito cleri Christo prestante triumphans/Martyribus sanctis reddit sua vota sacerdos.* » Damase, *Ép.* 52.

³⁷⁴ Au sujet du conflit entre Damase et Ursinus, voir : Sozomène, *Histoire Ecclésiastique*. VI, 23.; McLynn (2012) p. 307-312 ; den Boeft (2009) p. 64-72 ; Grig (2004) p. 127-128 ; Freeman (2002) p. 204 ; Chadwick (2001) p. 315-319 ; Pietri (1976). p. 50-54 ; MacMullen (2009) p. 86 ; Frend (1984) p. 626. Les lecteurs italophones peuvent également consulter : Lizzi (2004).

³⁷⁵ Pietri (1997) p. 65.

l'aménagement d'oratoires sur les nombreux cimetières de la ville. En somme, il étoffe la religiosité géographique chrétienne de la capitale.

Néanmoins, son action la plus tangible dans la constitution du culte des martyrs demeure sa politique d'établissement systématique de *martyria* de la cité. Damase inventera la tombe de deux martyrs inconnus du calendrier officiel, *ad catacumbas*, puis parsèmera les lieux saints de nombreuses plaques commémoratives et de ses poèmes.

C'est dans les catacombes de Rome que Damase établira le centre névralgique du culte des martyrs, créant ainsi un lieu physique symbolique avec le corps des martyrs.³⁷⁶ Il engage l'un des artisans les plus célèbres de son époque, Furius Dionysius Filocalus, afin de concevoir ces épitaphes dans le marbre.³⁷⁷ Afin de financer cette politique dispendieuse au moment même où la générosité impériale s'amenuise, Damase doit se reposer sur l'évergétisme romain, notamment auprès des matrones de la ville, ce que lui reprocheront les rigoristes.³⁷⁸

Toutefois, l'intention de l'évêque n'est pas seulement d'embellir son diocèse grâce à de somptueux monuments, ni non plus d'uniquement organiser l'oraison des visiteurs en veillant à éliminer les tendances trop païennes des nouveaux croyants, ou encore d'établir une présence ecclésiastique officielle dans des *martyria* fondées par l'État. Le but premier de Damase, selon Charles Pietri, est de donner une base matérielle au culte des saints et d'officialiser le calendrier des martyrs. C'est ainsi qu'il complétera le ferial : il invente les tombes des martyrs sans sépultures officielles (notamment Nerée et Achillée sur l'Ardéatine, Chrysanthus et Daria dont les tombes avaient été saccagées, ou encore Eutychius, *ad catacumbas*) et il ajoute des lieux saints.³⁷⁹ Ce faisant, grâce à son ferial, Damase comble les espaces laissés vacants par le

³⁷⁶ Sággy (2015) p. 39.

³⁷⁷ Curran (2012) p. 341.

³⁷⁸ On le traitait d'*auriscalpius matronarum* (Ammien, *Histoire*, XXVII, III, 14 et Jérôme, *Lettres*, XXII, 16 et 28 ainsi que LII, 5 et 6). Cet évergétisme allant jusqu'à inquiéter le prince Valentinien qui par décret de loi interdit aux clercs de capter les héritages des veuves et des orphelins ou de tout autre don, sans grand succès. Voir Pietri (1997) p. 67.

³⁷⁹ En ce qui concerne le débat sur la possibilité que Damase ait inventé des martyrs oubliés ou inexistantes, voir : Sággy (2015) p. 42 ; Sággy (2012) p. 251-267 ; Thacker (2007) p. 36.

calendrier pontifical.³⁸⁰ Ainsi, l'évêché de Rome espère, en popularisant les anniversaires saints, détourner les citoyens de leur amour des jeux et de leurs pompes.³⁸¹ Damase crée une topographie chrétienne qui établira les ancrages spatiaux mnémohistoriques. Le principe est le même pour le calendrier pontifical, alors qu'il crée une attache temporelle à la mémoire collective des Romains. Le 10 août n'est plus une journée ordinaire, c'est la journée où on se rappelle de Laurent et de son anniversaire. Ce faisant, on se remémore le passé chrétien remodelé de Rome.

L'avantage de l'*Urbs* réside dans le bassin abondant de figures emblématiques disponibles pour cette fonction. Néanmoins, pour Marianne Sághy, l'établissement de monuments dédiés aux martyrs servait principalement à la création d'une enclave sacrée formée des patrons de Rome qui protégeaient la ville.³⁸² Au centre de cette enclave, on retrouvait Pierre et Paul : les « jumeaux » symbolisant l'unité chrétienne et représentant l'harmonie politique et la *concordia*.³⁸³ Cette relation entre Rome et les martyrs est réciproque : aucune ville n'égale Rome en prestige et aucun saint n'équivaut les apôtres Pierre et Paul.

C'est avec cette question de primauté de Rome en tête que Damase joue un rôle primordial dans la christianisation des habitudes quotidiennes du citoyen romain. Marianne Sághy renchérit sur cette notion d'unité. Selon elle, Laurent est un exemple idéal pour Damase dans sa quête d'unité après le schisme d'Ursinus. La vertu véhiculée par l'évêque dans ses épigrammes dédiées à Laurent est la foi. Dans un contexte où autant Damase qu'Ursinus avaient juré fidélité à Liberius et où leurs partisans criaient : « *Un seul dieu, un seul Christ, un seul évêque*³⁸⁴ », l'allusion à la foi est un appel à l'unité.³⁸⁵

³⁸⁰ Damase utilise la liste connue (*Catalogus Liberianus*) des martyrs mais rajoute au ferial les martyrs de la tradition locale. Sághy (2015) p. 41.

³⁸¹ Au total, ce sont 13 nouveaux martyrs que Damase donne à Rome : Anastasie, Simplicie, Faustin, Béatrix, Rufus, Felix, Audacte, Nérée, Achillée, Abundius, Irène, Crisant et Daria. Voir Sághy (2015) p. 41.

³⁸² Sághy (2015) p. 51.

³⁸³ Sághy (2015) p. 53.

³⁸⁴ Comme l'avaient scandé les partisans de Libère selon Théodoret de Cyr. Théodoret de Cyr, *Histoire Ecclésiastique*. II, 17, 6.

³⁸⁵ Sághy (2011) p. 9. Se basant sur Blair-Dixon (2002) p. 331-352.

3.2.2 Le rôle des évêques

Le rôle de l'évêque du IV^e siècle diffère considérablement de celui qu'il exerçait un siècle auparavant. Il est important d'étudier l'évolution de ses fonctions afin de mieux comprendre les démarches de Damase dans un contexte où le rôle de l'évêque est en pleine mutation. Nous pourrions ensuite comparer son utilisation du culte des saints avec celui d'autres évêques afin d'y déceler une tendance.

Ces hommes d'Église du IV^e siècle avaient hérité d'une situation caractérisée par des conflits théologiques et étaient devenus les chefs incontestés de vastes communautés urbaines. Ils devaient trouver un équilibre entre la sphère privée et celle publique. Alors que, si des rites liturgiques, tel l'Eucharistie, se faisaient maintenant dans des églises officielles, les rituels funéraires étaient encore largement une question d'ordre familial.³⁸⁶

Notamment grâce au culte des saints, les évêques devenaient au fur et à mesure les patrons de la communauté chrétienne.³⁸⁷ Comme le souligne si bien Peter Brown dans *Le Culte des Saints*, les évêques, particulièrement Damase à Rome, utilisaient le culte des martyrs comme outil de patronage civique.³⁸⁸ Les martyrs devenaient des *patroni*, et servaient de répliques invisibles et célestes au pouvoir terrestre de l'évêque, car ceux-ci, grâce à l'Église, pouvaient intercéder au nom de l'homme auprès de Dieu.³⁸⁹ En somme, la célébration des martyrs grâce aux festins, aux reliques ou autres pratiques funéraires devenait un outil de propagande à la grandeur du règne des évêques. Or, dans un contexte où l'évergétisme et les exemptions d'impôt avaient fait des communautés religieuses de très riches institutions, les évêques se retrouvaient avec les moyens d'honorer cette relation de patronage entre les martyrs, eux-mêmes et leurs fidèles à coup de constructions et de décorations majestueuses, sans toutefois risquer la convoitise des autres pouvoirs institutionnels. L'aumône accordée aux classes défavorisées

³⁸⁶ Brown (1981) p. 24.

³⁸⁷ Beaujard (2000) p. 448.

³⁸⁸ Au sujet de l'utilisation des martyrs dans le système de patronage de l'évêque, voir également Rapp (2005) p. 155-166.

³⁸⁹ Brown (1981) p. 61.

venait sceller cette relation à l'image des cadeaux qui jouaient ce rôle dans la relation plus traditionnelle entre le patron romain et son client.³⁹⁰

Selon Lepelley, ce lien entre l'évêque et la communauté, spécialement au niveau juridique, n'est pas du tout un lien clair de patronage lors de l'établissement de la hiérarchie de l'Église. Néanmoins, à partir du moment que le recrutement des évêques se fait dans l'aristocratie, cette fonction de patron se transfère de la sphère laïque à la sphère cléricale.³⁹¹

Malgré le pouvoir qu'exerce l'évêque sur sa communauté, celui-ci ne possède aucune indépendance économique jusqu'au V^e siècle. L'Église doit systématiquement faire appel aux services du Prince et des riches donateurs chrétiens.³⁹² C'est dans ce contexte que nous pouvons interpréter la fondation des *tituli*. Dans l'Église pré-nicéenne, les *tituli* étaient des églises-maisons financées par des intérêts privés.³⁹³ Puis, à partir du IV^e siècle, le concept évoluera pour désigner toutes les églises construites grâce à une donation privée. Ces églises porteront souvent le nom du donateur.³⁹⁴ Elles sont le compromis entre la communauté aristocratique chrétienne – qui voit son pouvoir diminuer au profit de l'évêque – et l'Église.³⁹⁵

C'est entre autres le cas de la basilique *Laurentii in Lucina*, où Lucina serait probablement une aristocrate ayant commandé la construction d'une basilique dédiée à Laurent, démontrant bien l'implantation d'une dévotion pré-Damase pour le martyr romain.³⁹⁶

Poursuivant l'idée de « médiocrité économique » argumentée par Sotinel, Kim Bowes estime que nous devons relativiser l'impression populaire de l'évêque tout-puissant du IV^e et V^e siècle, et que très rares sont les hommes ayant eu l'envergure d'un Damase ou d'un Ambroise –

³⁹⁰ Au sujet de cette utilisation du patronage des saints par les évêques, voir : Brown (1981) p. 50-68.

³⁹¹ Cependant, si s'opère effectivement ce transfert de la fonction de patron de l'aristocratie vers l'Église, le rôle de défenseurs des humbles menait souvent les évêques à prendre du recul face à la société aristocratique. Voir Lepelley (1998) p. 19-33.

³⁹² Sotinel (1998) p. 120.

³⁹³ Bowes (2008) p. 65-71.

³⁹⁴ Bowes (2008) p. 68.

³⁹⁵ Étant légalement un don effectué à l'Église, elle donnait le contrôle du *titulus* à l'évêque, mais en contrepartie, l'intention du donateur devait être respectée. Voir Bowes (2008) p. 69.

³⁹⁶ Ságghy (2011), p. 8.

même Augustin ne possédait par les pouvoirs de ses deux confrères au sein de l'Église. Ces clercs étaient confrontés à une bureaucratie non-coopérative, à des ressources limitées, à une élite locale récalcitrante et à un système inadéquat à adapter les dictats théologiques à la pratique réelle.³⁹⁷ Malgré tout, les évêques, et particulièrement Damase, seront la pierre d'assise dans l'établissement du culte des saints.

3.2.2.1 Damase, un évêque de son temps

Nous étudierons maintenant des exemples d'évêques ayant permis l'essor d'une dévotion à un martyr afin de comprendre l'importance des autorités ecclésiastiques dans l'éclosion d'un culte. Comme le souligne l'évêque de Tébessa, Alexandre, à partir de cette relation de patronage, l'évêque acquiert un nouveau statut :³⁹⁸

*« Ici où vous voyez des murs couronnés de toits étincelants,
Ici où chatoient les hauts plafonds et s'élèvent les saints autels,
Ce lieu n'est pas l'œuvre d'un noble, mais il s'élève
pour toujours à la gloire de l'évêque Alexandre »³⁹⁹*

Damase exerçait son pouvoir dans un contexte où il était accepté qu'un évêque accroisse son pouvoir grâce à cette relation avec les martyrs. Son confrère et ami, Ambroise, évêque de Milan poussa l'exercice jusqu'à son extrême.⁴⁰⁰ Son pragmatisme dans l'utilisation du culte des saints a créé un précédent dans l'implantation du pouvoir personnel des évêques de l'Antiquité tardive, qui sera intéressant à étudier. Les évêques de la fin du IV^e siècle avaient compris comment instaurer le culte des martyrs afin d'en faire bénéficier leur propre dessein politique et

³⁹⁷ Bowes (2008) p. 4.

³⁹⁸ Sur la question de la relation entre le patronage du martyr et de l'évêque, voir : Rapp (2005) p. 155-166 ; Brown (1981) p. 23-49.

³⁹⁹ « *hic ubi tam claris laudantur moenia tectis, culmina quod nitent sanctaque altaria cernis, non opus est procerum, set tanti gloria facti Alexandri rectoris ouat per saecula nomen.* » *ILCV*, 1825, 1-4. p. 359.

⁴⁰⁰ Pour les lecteurs parlant l'allemand et s'intéressant à la comparaison entre les programmes politico-religieux de Damase et d'Ambroise voir : Löx (2013) Löx explique comment Damase et Ambroise ont réussi à asseoir leur pouvoir sur leur évêché grâce au culte des saints, notamment par l'aménagement toponymique et la construction de bâtiments honorant les martyrs sur leurs territoires. Ambroise ira jusqu'à faire la translation des restes de Nazaire dans une de ses basiliques, allant ainsi à l'encontre de la coutume qui exigeait qu'on laisse en paix les dépouilles des morts. Ambroise créera un précédent et ouvrira les portes de cette pratique pour les évêques futurs. Cf. Johnson (2015).

religieux. Damase, Ambroise et Augustin seront les parfaits ambassadeurs de cette vision qui bénéficiera à la postérité des martyrs locaux.⁴⁰¹

Ambroise, lors de ses premières années de règne, avait accompli ce qu'espérait l'empereur Valentinien I^{er}, à savoir rétablir la concorde entre les différentes communautés chrétiennes de la cité. Probablement en raison de ses relations avec le clergé romain, notamment avec Damase⁴⁰², Ambroise se serait rapproché des valeurs nicéennes. Justine, la mère de l'empereur Valentinien II, était une adepte du courant arien et s'opposa à l'évêque milanais.⁴⁰³ En 386, à Milan, avec le soutien de son fils, Justine tente de s'emparer de la basilique Portienne des mains de son rival grâce aux légions impériales.⁴⁰⁴ Toutefois, face à la menace que pose l'usurpation soutenue par ses soldats de Magnus Maximus, et face à la résistance d'Ambroise et de ses fidèles, l'empereur et sa mère tournent leurs regards vers d'autres dossiers.⁴⁰⁵

Néanmoins, l'évêque comprend la fragilité de sa position face aux lois de Valentinien II, il recherche donc un grand coup qui créerait sa renommée et le protégerait des mauvaises intentions de la famille impériale. Peu de temps après la Pâques 386, comme le souligne Ambroise dans une lettre envoyée à sa sœur⁴⁰⁶, le Milanais pressent la localisation des dépouilles de deux martyrs locaux, Protasius et Gervasius. Aidé de ses fidèles, Ambroise découvre deux

⁴⁰¹ À l'image de la découverte de Protasius et Gervasius par Ambroise, Damase découvrira, dans des circonstances semblables, les corps de Prote et Hyacinthe. Grig (2004) p. 128.

⁴⁰² Damase est souvent considéré comme une figure paternelle pour Ambroise. Voir Freeman (2002) p. 218.

⁴⁰³ Ambroise et Justine s'affrontent indirectement une première fois à Sirmium, Ambroise supportant l'élection d'un candidat nicéen (Anemius) à l'évêché de la ville, alors que Justine désirait voir le poste comblé par un candidat arien. Anemius deviendra évêque de Sirmium en 378. Voir Savon (1997) p. 77.

⁴⁰⁴ Ambroise, convoqué devant l'empereur, se voit ordonner de remettre une basilique à un prêtre arien, Auxence, venant d'arriver à Milan, sous la protection de Justine. Toutefois, Ambroise ne cède pas. Quelques mois plus tard (386), une loi permet à Auxence d'exercer son culte à Milan. Justine aurait pu faire construire une nouvelle église pour le prêtre mais elle désirait également abaisser le pouvoir de son rival Ambroise. La cour exige la basilique Portienne, et face à un refus, décide d'y envoyer les troupes impériales. La journée du mercredi saint 386, les troupes entourent la basilique Portienne, puis la basilique Neuve où Ambroise y célèbre la messe. Face à la menace d'affrontements sanglants entre les partisans d'Ambroise et les soldats, et face à une potentielle mutinerie de ses soldats chrétiens, l'Empereur décide, à contrecœur, de retirer le siège. Voir Savon (1997) p. 193-208. Le récit est également partiellement cité par Ambroise dans une lettre à sa soeur Marcelline : Ambroise de Milan, Lettre 60 (20B) trad. Melchior Beywnka (1954) p. 365-375.

⁴⁰⁵ En 387, Magnus Maximus entre sans combattre en Italie, forçant Valentinien II et son entourage à quitter la péninsule pour Thessalonique. Voir McLynn (1994) p. 219.

⁴⁰⁶ Ambroise de Milan, Lettre 61 (22B) trad. Melchior Beywnka (1954) p. 378.

corps enfouis, qui semblent pourtant avoir été fraîchement enterrés, car on voit encore des traces de sang et des blessures alors que les deux hommes sont présumés morts depuis plus d'un siècle. L'évêque annonce en trombe que cette particularité est la preuve de la sainteté des deux êtres, miraculeusement préservés par Dieu. Ramenant les corps à son église récemment inaugurée *Ambrosiana*, les passants furent témoins de miracles au contact des deux martyrs, notamment la guérison d'un aveugle, la preuve pour Ambroise que Dieu chérissait la cause nicéenne. C'est une défaite symbolique pour l'empereur et la création d'un précédent chez les évêques.

En effet, le haut clergé savait clairement que ces reliques n'étaient pas authentiques, mais Ambroise venait de créer un précédent crucial à l'établissement du culte des saints.⁴⁰⁷ Il avait réussi à dramatiser la découverte de reliques en en faisant une démonstration publique du pouvoir sacré. Celui qui réussissait à canaliser ce pouvoir avait maintenant la capacité de triompher de ces rivaux. Ambroise, grâce à cette découverte de deux martyrs méconnus, avait pourtant réussi à vaincre symboliquement ses rivaux politiques (la famille impériale), assoir son pouvoir sur la cité de Milan et promouvoir l'Église nicéenne.

Ambroise s'emploiera même, contrairement à son homologue Damase⁴⁰⁸, à profiter du pouvoir des reliques afin de créer un réseau d'influences au moyen de donations qui engendrera une multiplication de nouveaux sites saints à l'échelle de l'empire. Ces reliques échangées avaient pourtant très peu de liens avec les Saintes Écritures, les apôtres ou la vie de Jésus, mais elles donneront de l'envergure au christianisme en permettant aux nouvelles localités chrétiennes de posséder ces artefacts remplis de symbolisme.⁴⁰⁹

Un autre grand évêque, Augustin d'Hippone, poursuivra dans la même veine que Damase et son mentor Ambroise. Si Milan célébrait Protasius et Gervasius et que Rome célébrait Laurent et les apôtres Pierre et Paul, Hippone quant à elle honorait le protomartyr Étienne.

⁴⁰⁷ Freeman (2011) p. 17.

⁴⁰⁸ Freeman (2011) p. 27.

⁴⁰⁹ Sur la découverte des restes de Gervasius et Protasius, voir : Freeman (2011) p. 14-27 ; Freeman (2002) p. 217-226 ; Savon (1997) p. 223-233 ; McLynn (1994) p. 209-219 ; Greer (1989) p. 127.

Au début de sa carrière épiscopale, l'évêque africain préférait ne pas évoquer le sujet des reliques, considérant que « l'âge des miracles » était passé et que l'Église actuelle n'avait plus besoin de ces artifices.⁴¹⁰ Et pourtant, sa position changea progressivement. On s'en apercevra par exemple, lorsqu'il remercia Dieu, dans ses *Confessions*, de lui permettre de se souvenir de la découverte de Protasius et Gervasius : « *Merci, mon Dieu. Mais par où et vers où as-tu conduit mon souvenir pour que je t'avoue ce que j'avais oublié, passé sous silence, malgré l'importance des faits.* »⁴¹¹ Il est possible que ce changement d'attitude soit le résultat de pressions extérieures, notamment grâce à l'influence d'anciens donatistes, chez qui le culte des saints était particulièrement populaire. Il est également réaliste de supposer que ce revirement de situation soit relié à sa lutte contre ce même mouvement donatiste dont les membres étaient encore nombreux.⁴¹² Ce qui semble cependant évident, c'est que lorsqu'arrivèrent les restes d'Étienne à Hippone, Augustin embrassa la notion des miracles et des reliques.

Étienne, comme nous l'avons déjà vu au chapitre précédent⁴¹³, était un martyr ancien et puissant dont l'authenticité ne pouvait être contestée. Augustin comprenait comment les reliques d'Étienne pouvaient lui servir politiquement dans la crise qui l'opposait aux donatistes. Comme il l'avait déjà souligné, les schismatiques « adorent la poussière » en provenance de la Terre Sainte et Hippone possédait maintenant l'un des joyaux les plus courus de l'Empire.⁴¹⁴ Après avoir construit un sanctuaire afin d'y recueillir les restes, Augustin observa le pouvoir d'attraction des reliques, alors que des foules impressionnantes vinrent les examiner.⁴¹⁵

⁴¹⁰ Freeman (2011) p. 29-36.

⁴¹¹ Augustin d'Hippone, *Les Aveux*. IX, 16. trad. Boyer (2008) p. 244.

⁴¹² Augustin est fait évêque d'Hippone en 395, alors que le mouvement donatiste est encore très puissant en Afrique du Nord. Augustin, de par ses sermons et son talent d'orateur, jumelé aux capacités impressionnantes d'administration de l'évêque de Carthage, Aurélien, a réussi à contrer la croissance du donatisme. Sans oublier les mesures répressives de Théodose qui légifère contre les schismatiques et provoque une nouvelle persécution. À la mort d'Augustin en 430, le donatisme a encore des fidèles, mais n'existe plus comme Église organisée. Voir Maraval (2005) p. 307-310.

⁴¹³ Cf. *supra*. p. 67-71.

⁴¹⁴ *S. Aureli Augustini*, Epist. LII, 2 Cf. CSEL. vol. 34, p. 150.

⁴¹⁵ « *A little dust has brought together such a crowd* » Augustin d'Hippone, Sermon. 317.1.1 trad. O'Donnell (2006) p. 177.

Même si Augustin n'appréciait pas voir les restes des martyrs prendre autant de place dans la popularité de l'Église au détriment de Dieu et des Saintes Écritures, il comprenait l'impact que celles-ci possédaient sur le commun des mortels. Étienne, à l'image de Laurent, profitait donc d'un contexte politique, social et religieux propice afin d'être vénéré dans une localité alors que, contrairement à son confrère romain, il n'avait aucun lien avec sa nouvelle ville d'adoption, si ce n'est la tombe où une partie de ses restes reposent en paix.⁴¹⁶

La liste des évêques ayant contribué à l'instauration d'un culte saint dans une localité est longue et bien répertoriée. Ramsay MacMullen affirme même que c'est l'évêque qui inventa le martyr afin de combattre le paganisme dans leur diocèse.⁴¹⁷ Le passé « païen » définissait souvent l'établissement d'un culte chrétien, alors que les symboles de la religion traditionnelle romaine se transformaient en symbole chrétien. À Athènes, Carthage, Ménouthis, Philae et dans une vaste majorité des villes de l'Empire, des temples furent transformés en églises et de nouveaux saints et martyrs, grâce à leurs reliques, commencèrent à en occuper les lieux⁴¹⁸.

Damase n'est donc en fait que la représentation type de l'évêque de son époque, mais ayant la singularité de régner sur la capitale de l'Empire, la ville la plus peuplée, et il avait les moyens financiers de ses ambitions. Son héritage n'en sera que plus grandiose.

3.2.3 Damase et le contexte politico-religieux : les Évêchés rivaux d'Orient

Malgré la prestance et la puissance des grands évêques antiques, leur pouvoir n'était pas exempt de contestations. Ainsi, Damase devra défendre la renommée de son évêché face aux aspirations politiques de ses rivaux orientaux, spécialement Constantinople. Nous expliquerons

⁴¹⁶ Pour les détails de l'instauration des reliques d'Étienne à Hippone voir : O'Donnell (2006) p. 174 -179 ; Meyers (2006) p. 37 à 77 ; Grig (2004) p. 94-103 ; Bovon (2003) p. 279-315 ; Gauge (1998) p. 265-286. Gauge se base notamment sur les lettres de Sévère de Minorque (Lettre 4.1 20, 23.).

⁴¹⁷ MacMullen (1997) p. 132.

⁴¹⁸ Plus que des lieux d'occupation symbolique des martyrs, les temples traditionnels devenus des sanctuaires chrétiens s'insèrent dans un processus politique « où les lieux de culte et leur fondation sont liés à des événements historiques par la postérité ». La mémoire de ces sanctuaires est ensuite sujette aux desseins politiques et culturels des populations que les régissent. Voir Raschle (2013) p. 216.

ici comment ce contexte tendu permettra le renforcement du culte des martyrs dans la capitale orientale, notamment celui de Laurent.

« L'Église de Rome avait primauté d'honneur sur tous, convenaient-ils dans cette lettre, puisqu'elle avait été, dès le début, le phrontistère des Apôtres et la métropole de la religion, même si c'était de l'Orient qu'étaient venus chez elle ceux qui avaient introduit le dogme ; eux cependant, jugeaient-ils, ne devaient pas jouer les seconds rôles pour la raison qu'ils n'avaient pas la supériorité quant à la grandeur ou à la population de leur église, puisqu'ils l'emportaient par la vertu et les principes.⁴¹⁹ »

Voilà ce qu'écrivit Sozomène dans son *Histoire Ecclésiastique* en citant une lettre de Jules, l'évêque de Rome, aux évêques d'Orient lors du conflit arien. C'est l'explication sur laquelle reposent les revendications de l'évêché romain sur la primauté ecclésiastique et c'est ce qui convainc Damase de son autorité sur le reste de l'Église. Or, durant son règne, cette primauté sera contestée par les évêchés orientaux. Nous tenterons ici d'expliquer comment ce contexte tendu avec les évêchés d'Orient a permis le renforcement du culte des martyrs dans la capitale impériale, notamment celui de Laurent.

Rome, à partir de la seconde moitié du IV^e siècle, grâce à son autonomie à l'égard de l'État⁴²⁰, au nombre de ses fidèles, à ses liens avec l'aristocratie romaine et à la richesse de son clergé (autant au niveau patrimonial que financier), transpose l'esprit de la Rome impériale omnipuissante sur l'Église chrétienne. Peu à peu, ses évêques transformeront cette primauté apostolique née des visions de Pierre et de Paul⁴²¹ en une primauté juridictionnelle.

En Occident, au IV^e et à l'amorce du V^e siècle, cette autorité est souvent reconnue et sollicitée lors de querelles internes, mais elle n'est pas absolue. Si Damase, par exemple, est interrogé par les évêques gaulois sur des questions concernant les conditions d'admission aux ordres sacrés lors du concile de Valence, on observe par ailleurs une relative indépendance des clergés d'Afrique du Nord et d'Espagne.⁴²² Ceux-ci questionnent souvent le « pape », mais ne

⁴¹⁹ Sozomène., *Histoire Ecclésiastique*. III, 8, 5. trad. Festugière (1983-2008) p. 91.

⁴²⁰ L'évêque de Rome était loin de l'autorité des empereurs en place à Constantinople et les empereurs occidentaux n'étaient pas assez puissants pour imposer leur vision. Voir Meyendorff (1993) p. 76.

⁴²¹ Non seulement de Pierre mais également de Paul. Voir Grelot (1982) p. 228-268.

⁴²² Maraval (2005) p. 206-209.

respectent pas nécessairement ses décisions. Du côté oriental, les Églises ne reconnaissent aucun pouvoir décisionnel à l'évêché de Rome, et ce dernier ne tente pas de s'imposer. L'évêque de Rome peut parfois servir de médiateur, mais là s'arrête son rôle. Au niveau de la doctrine, principalement à partir du règne de Damase, l'Église de Rome développe l'idée qu'elle est l'autorité suprême en matière de dogmes, et sera combattue autant par les évêchés occidentaux qu'orientaux.⁴²³ En somme, même si l'autorité de Rome est parfois contestée, il n'en demeure pas moins que son Église est généralement considérée comme prééminente, et ses évêques vont lutter pour conserver ce prestige qui donne du pouvoir aux revendications de l'autorité papale.

Damase se retrouve donc à nouveau dans une lutte de pouvoir où son programme monumental peut servir à freiner les aspirations de ses rivaux en rehaussant le prestige ecclésiastique de ce qu'il considère comme étant la capitale chrétienne, face notamment aux aspirations de Constantinople, en faisant de l'*Urbs*, la cité des apôtres et des martyrs.

La capitale impériale orientale tentait également de rivaliser en prestige sur le tableau des martyrs, notamment au moyen d'une *translatio* célèbre, alors que les reliques de l'apôtre André et celles de Timothée sont transportées à Constantinople.⁴²⁴ En 381, alors que Damase en est à sa quinzième année de règne, une querelle avec la capitale orientale viendra marquer cette tension palpable qui dure depuis les débuts du pontificat de l'évêque romain.

Théodose I^{er}, empereur romain demeurant à Constantinople, préside le grand concile général d'Orient qui se déroule dans sa ville, et dont la tâche est d'enrayer l'arianisme.⁴²⁵ Le canon 3 du concile décrète que l'évêque de Constantinople obtient une « préséance d'honneur » (πρεσβεῖα τιμῆς), seconde uniquement à Rome, car la cité orientale est une « Nouvelle Rome ».

Le texte peut porter à confusion et contester la primauté de la ville de Rome. Autant Damase que l'évêque d'Alexandrie, qui voyait Constantinople passée devant son évêché dans la

⁴²³ Voir Maraval (2005) p. 204-213 ; Meyendorff (1993) p. 70-82.

⁴²⁴ Ságghy (2010), p. 31.

⁴²⁵ Concernant les canons du Concile de Constantinople (381) : *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, « Epistola Concilii Romani » Vol III, A p. 558-559. Trad. Ortiz de Urbina (2006) p. 285.

hiérarchie, sont furieux des conclusions du Concile.⁴²⁶ Le pape refuse d'entrer en communion avec ses confrères orientaux et, l'année suivante, en conclusion du concile de Rome, trace la première partie du *Decretum Gelasianum*, dans laquelle on y réaffirme solennellement l'autorité de Rome, par décret divin basé sur les paroles du Christ à Pierre : « *Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église*⁴²⁷ ».

Damase voulait contrecarrer la position prônée par ceux qui jugeaient que la primauté de Rome était due non pas à des motifs religieux mais plutôt à la position politique de l'*Urbs* dans l'Empire, cette primauté mise en danger par l'ascension de Constantinople.⁴²⁸ Le décret, dans le but de discréditer la ville fondée par Constantin ou toute autre ville ayant le désir de détrôner Rome⁴²⁹, stipulait également qu'Alexandrie et Antioche venaient à la suite de Rome, car la première avait été fondée par un disciple de Pierre, Marc, et la seconde avait vu Pierre lui-même y prêcher.

3.2.4 Damase et le contexte politico-religieux : le donatisme

Damase n'a pas seulement des rivaux dans l'Église officielle d'Orient, mais également dans les mouvements schismatiques présents dans la ville de Rome. Pour se défendre, il utilisera à nouveau le culte des martyrs à des fins politico-religieuses, notamment contre le donatisme. Pourtant, si la crise donatiste se déroule principalement en Afrique du Nord, cela n'empêche pas Rome d'en subir les soubresauts, forçant l'intervention de Damase sur son territoire.

⁴²⁶ Damase conteste le fait que Constantinople dépasse Antioche et Alexandrie car contrairement à la capitale orientale, ce sont des sièges pétriniens. Voir Minnerath (2010), p. 66.

⁴²⁷ Matthieu 16, 18.

⁴²⁸ En somme, la vision de la primauté de Rome, se base sur l'héritage apostolique de Pierre et affronte la vision de Constantinople se basant sur un accommodement politique face à l'Empire romain et au représentant divin sur terre, l'Empereur. Voir Maltais (2009) p. 41. Au sujet de la primauté apostolique, voir : Minnerath (2010) ; Lane (1996) p. 21-30 ; Dvornik (1964).

⁴²⁹ « *But we laughed at the fact that they want a prerogative to be provided to Acacius, on the ground of having been bishop of the royal city (regiae civitatis). But didn't the emperor live in many period in Ravenna, in Milan, in Sirmium, in Trier? Have the priests of those towns usurped anything to add to their honors, beyond the measure handed down to them of old ?...The power of secular rule is different from the distribution of ecclesiastical honors.* » Collectio Avellana 95.53 (387.16-19), 54 (388. 10-11) Voir Blaudeau (2012) p. 368.

Issu du contexte de la « Grande Persécution » de Dioclétien, le donatisme est un mouvement contestataire qui rejette l'autorité des *lapsi*. Dans cette section, nous tenterons d'expliquer comment Damase a renforcé la mainmise de l'Église catholique sur le culte des martyrs, en faisant la promotion de ses principaux représentants, en réaction au courant donatiste, autoproclamé comme étant la réelle Église des martyrs.

En 303, Dioclétien, pressé par Maximien et Galère, ouvre les hostilités contre les chrétiens, demandant la confiscation des livres sacrés, la destruction des églises, l'emprisonnement des chefs des communautés et l'obligation des sacrifices. En Afrique, cette répression sera particulièrement violente et prendra fin en 307, quand Maxence rendra la liberté aux chrétiens de son domaine. Lors de ce châtement impérial, nombreux sont les clercs qui n'hésiteront pas à sacrifier devant l'empereur ou à rendre aux autorités civiles les saintes Écritures, sans peur de conséquences. Suivant la reprise des activités de l'Église, une opposition s'élève face à la nomination de Cécilien comme successeur à l'évêché de Carthage, car on lui reprochait d'avoir eu un *lapsus*, Felix d'Abthugni, comme consécrateur.

Ces *lapsi*, ou *traditores*, étaient à la base du schisme en devenir.⁴³⁰ Ces hommes, qui étaient « tombés », avaient collaboré avec l'état et avaient renié leur foi envers le Seigneur. « Pour les donatistes, le crime de *traditio* était si grand que le simple fait d'être en communion avec celui qui était coupable faisait contracter la même souillure.⁴³¹ » Cette opposition religieuse, dite des « Confesseurs », exigeait que ces hommes soient rebaptisés, tout comme ceux qui avaient reçu les sacrements de ces *traditores*. Néanmoins, depuis la persécution de Trajan Dèce, l'Église de Carthage s'était rapprochée de la vision des baptêmes de celle de Rome, plus modérée.⁴³²

⁴³⁰ Sur le schisme donatiste, voir : Fernández Ubiña (2014) p. 31-45 ; Shaw (2011) ; Maraval (2011) ; et Frend (1971).

⁴³¹ Maraval (2005) p. 299.

⁴³² Frend (1971) p. 142.

Face à l'opposition du primat numide Secundus de Tigisis⁴³³, l'empereur Constantin est forcé d'intervenir dans le conflit. Suivant la position de l'Église traditionnelle, le prince favorisera les « cécilianistes » au détriment des fidèles de Donat, devenu le champion de l'opposition carthaginoise. Or, malgré les décisions du suzerain et du Concile d'Arles (314) en leur défaveur, les donatistes continuent la lutte, forçant Constantin à fournir des troupes impériales au service de Cécilien, occasionnant des émeutes urbaines où se succèdent pillage, viols et meurtres.⁴³⁴ Les basiliques sont la cible principale et les combats font de nombreuses victimes donatistes dont l'évêque d'Advocata et celui de Sicilibba, Honoratus.⁴³⁵ Voir cette alliance entre l'Église traditionnelle et l'armée « païenne » confirmait la vision schismatique des donatistes au sujet de l'Église.⁴³⁶ Comprenant son erreur⁴³⁷, Constantin retire ses troupes d'Afrique du Nord, penche vers une politique de tolérance et se détache peu à peu de la gestion de cette crise.⁴³⁸

Durant cette période de tolérance qui se poursuivra avec les successeurs de Constantin, le donatisme gagna la majorité de l'Afrique du Nord. Donat sera dès lors considéré comme un être supérieur et son succès sera confirmé par nul autre que ses plus grands contestataires, tel Optat de Milève⁴³⁹. La mort de Constantin coïncide avec l'apogée du chef donatiste et, pour les vingt-cinq années suivantes, on ne retrouve aucune trace de Cécilien ou des « cécilianistes ». Durant ce quart de siècle, l'Église officielle d'Afrique du Nord est l'Église donatiste.⁴⁴⁰

⁴³³ Il possédait un droit de consécration sur le nouvel évêque de Carthage. Droit d'ailleurs que ne lui réfuteront pas les catholiques. Voir Frend (1971) p. 143.

⁴³⁴ Maraval (2011) p. 123.

⁴³⁵ « *In another, the Bishop of Advocata was murdered, while in a third, Bishop Honoratus of Sicilibba was struck down by an arrow alleged to have been shot by the commander of the guard, the tribune Marcellinus.* » Frend (1984) p. 160.

⁴³⁶ Cependant, l'ampleur de la persécution a probablement été exagérée par les sources, et outre Carthage, la répression ne semble pas avoir été sévère. Voir Frend (1971) p. 160.

⁴³⁷ Les interventions de Constantin, souvent maladroites, finissaient par exacerber la crise plutôt que de la régler. Les solutions coercitives de l'empereur avaient aggravé la suspicion et les ressentiments de la population d'Afrique du Nord par rapport à l'autorité étatique. Voir Shaw (2011) p. 493.

⁴³⁸ Shaw (2011) p. 345. Pour voir l'évolution des politiques de Constantin sur la question du schisme donatiste, voir : Fernández Ubiña (2014) p. 31-45.

⁴³⁹ Dont les pensées sur le courant schismatique sont passées à la postérité dans son *Traité contre les Donatistes*.

⁴⁴⁰ « *During these years Donatists Christianity was the religion in African town and village alike. The Church presided over by Donatus seemed to be founded upon a rock.* » Frend (1971) p. 168.

Le conflit se poursuivra jusqu'au début du V^e siècle, substituant les périodes de tolérance aux affrontements entre les circoncillions (les milices pro-donatistes) et les légions romaines. À partir des années 380, le courant schismatique s'amenuise puis disparaît comme Église officielle vers 430, suite à une série de facteurs internes et externes, dont le décès de Donat, les conflits entre les factions pacifiques de Mauritanie Césarienne et les donatistes partisans d'une ligne dure du reste de l'Afrique, et la popularité des évêques nicéens africains comme Augustin et Aurélien.⁴⁴¹

Damase arrive ainsi au pouvoir quelques années après la mort de Donat, au moment où le donatisme règne de manière hégémonique sur l'Afrique. Grâce à leur succès continental, les adeptes du mouvement avaient tenté d'établir leurs idéaux sur le sort des *lapsi* hors Afrique, notamment en Espagne. Néanmoins, le reste de l'Empire romain était demeuré fermé aux revendications donatistes, à l'exception d'une cité, Rome.

La capitale impériale possédait une grande population d'origine africaine qui pouvait adhérer aux idées africaines, mais plus encore, les habitants et le clergé de Rome pouvaient se reconnaître dans les événements qu'avaient vécus les donatistes. En effet, Rome avait également grandement souffert lors de la Grande Persécution, et les évêques Marcellinus, Miltiade et Silvestre ont tous été soupçonnés d'être des *traditores* ou du moins, d'avoir œuvré avec des *traditores*.⁴⁴² Une communauté d'Africains, mais également d'anti-*traditores*, a donc pu éclore dans la ville, supportée par les donatistes africains qui avaient le désir d'exporter leurs revendications à l'ensemble de l'Empire.⁴⁴³ Donatus, face au refus du concile d'Arles, avait même détaché Victor de Garba à Rome pour officier en tant qu'évêque de la ville. L'évêché schismatique de Rome était dès lors assujetti aux primats de Carthage et de Numidie. Si la situation romaine n'est pas aussi tendue sous Damase qu'elle l'est durant l'ère constantinienne, il

⁴⁴¹ Sur le déclin du donatisme, voir : Maraval (2005) p. 307-312.

⁴⁴² Frend (1971) p. 164.

⁴⁴³ Effectivement, au III^e et IV^e siècles, comme dans tous les diocèses (mais particulièrement à Rome, où l'on tente d'asseoir le pouvoir de son évêque sur le reste de la chrétienté dans la tradition de Pierre), les factions s'affrontent, autant physiquement que théologiquement. La vision de l'évêque n'est pas uniforme et les problèmes de succession sont nombreux. Les factions internes poussaient pour leurs candidats alors que la « clameur populaire » pouvait avoir une incidence. Voir Lane Fox (1986) p. 507-508. Dans ce contexte, il n'est pas étonnant de voir que les donatistes comptaient comme l'une de ces factions au IV^e siècle.

demeure que la Rome du IV^e siècle comptera une minorité revendicatrice qui supportera les revendications donatistes et qui devra être contenue par l'évêque.

Lors des affrontements armés entre les partisans donatistes et les légions romaines, nombreuses sont les victimes africaines devenues des martyrs qui seront instrumentalisés par le mouvement afin de promouvoir leur vision du conflit. Peu à peu se développe un second culte des martyrs, en marge du culte officiel, où la mémoire des martyrs est célébrée autant dans les petites chapelles locales que dans les grandes basiliques où leurs reliques sont déposées.⁴⁴⁴ La prérogative de nommer un martyr revenait au clergé officiel, cette compétition entre cultes des martyrs devenait donc une lutte de pouvoir entre les deux Églises. En 340, pour contrer l'influence donatiste, un concile « cécilien » s'entendra sur le rejet des martyrs jugés suspects par les autorités ecclésiastiques.

À Rome, Damase usera d'une stratégie différente, afin de contrer l'influence des martyrs donatistes. Il renforcera le culte officiel grâce à son programme d'aménagement d'églises et de décorations artistiques. En faisant la promotion des martyrs romains, comme Laurent, Agnès, Paul et Pierre, il revigora la vitalité du culte des martyrs à Rome.⁴⁴⁵

Si le succès du programme damasien dans son ensemble est sans conteste, il est plus difficile d'en noter les effets directs sur la compétition que se livrent les deux cultes des martyrs. Ce qui est certain, c'est que Damase devra demander l'aide de l'empereur afin de vaincre son rival, l'antipape donatiste Claude. En effet, à son arrivée à Rome en 376-377, l'évêque est très actif dans les couches pauvres de la ville où il les incite à rejoindre le mouvement schismatique. Damase lui-même reconnaît le succès de son concurrent.⁴⁴⁶ Or, durant un concile tenu en automne 378, le pape demande le support de l'empereur Gratien, lequel obtempère et publie un

⁴⁴⁴ S'ajoute donc une nouvelle catégorie pour notre recherche, celle des martyrs donatistes. Pour une étude sur les actes et les passions de martyrs donatistes, Voir Tilley (1996).

⁴⁴⁵ Au sujet de l'utilisation de Pierre et de Paul par Damase dans sa construction d'une identité chrétienne pour la ville de Rome et la création de héros pouvant remplacer Castor et Pollux, voir : Lønstrup (2008) p. 29-49.

⁴⁴⁶ Damase atteste du succès de Claude mais l'accuse de soudoyer la population, dans une lettre envoyée par des évêques italiens présents au concile de 378 (Aquilée). « *sed contemptis iudicibus et quidem saepe constrictus residet tamen sollicitans pretio frequenter pauperius, et redemptos rebaptizare non veretur.* » *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. « Epistola Concilii Romani » Vol. III, A p. 626.

rescrit au *Vicarius Urbis* ordonnant de punir ceux hostiles au pape. Claude devra quitter Rome pour l'Afrique.⁴⁴⁷

Plus que dans l'unique but de lutter contre le mouvement donatiste, Marianne Sághy estime que Damase utilise le culte des martyrs pour lutter contre tous les mouvements hérétiques et schismatiques.⁴⁴⁸ Ces courants seront d'ailleurs nombreux au IV^e siècle : novatianisme, donatisme, mélécien, apollinarisme, sabellianisme ou arianisme. Lors de son règne, outre le donatisme, Damase sera confronté à l'arianisme et au novatianisme. Ce dernier, à l'image du donatisme, portait un culte à son propre réseau de martyrs, alors que les ariens ne vouaient pas de culte aux martyrs. Afin de défendre l'orthodoxie, les épigrammes de Damase décrivant le Christ et les martyrs en son épiscopat feront l'apologie de la doctrine nicéenne :

*« [...] he is "the safe cover" under which the bishop can sing the praise of the Saviour and his followers, the martyrs. Damasus conveys the central tenet of Nicene orthodoxy - Christ's divinity - in his own epitaph. Christ's life-giving and miracle-working power is the bishop's key poetic theme: "have faith, through Damasus, in the power of Christ's glory." The persecuting power rages against Christ, compelling the martyr to renounce him [...] ».*⁴⁴⁹

En résumé, même si le programme de construction et de glorification des martyrs de Damase n'a pas été conçu uniquement à des fins politiques, il semble évident que le contexte au moment de son pontificat fut bénéfique aux visées politiques de l'évêque de Rome. Qu'il s'agisse de lutter contre les hérésies et les schismes ou que ce soit pour faire de Rome une véritable capitale chrétienne, afin de freiner les visées hégémoniques de Constantinople, il n'en demeure pas moins que les martyrs et les fondateurs chrétiens de l'*Urbs* furent parmi les principaux bénéficiaires de ces tensions politiques. Sans un contexte politique aussi tendu, il n'est pas certain que les monuments romains chrétiens eussent joui d'autant d'attention.

⁴⁴⁷ Friend (1971) p. 206-207.

⁴⁴⁸ Sághy (2015) p. 43-45.

⁴⁴⁹ Sághy (2015) p. 43.

3.3 Conclusion

En définitive, le culte de Laurent a profité d'une conjoncture favorable dans la capitale romaine, sans laquelle il n'aurait peut-être pas légué à la postérité un héritage aussi riche. Cet essor culturel n'aurait pas eu la même portée si l'Église elle-même n'avait pas été confrontée à des obstacles inhérents à son statut de religion naissante. Sans ces débats théologiques, sans ce danger constant de la confrontation avec la majorité adhérant à la religion traditionnelle, sans ces conflits internes et externes, en somme, sans ce besoin essentiel de recourir aux pouvoirs mystiques, mais bien plus encore aux pouvoirs politiques, culturels et sociaux que possèdent les martyrs.

Dans ce chapitre nous avons examiné les raisons politico-sociales expliquant l'évolution du culte de Laurent à Rome. Dans un premier temps, nous avons vu comment Constantin a établi les bases de la toponymie chrétienne à grande échelle grâce à son programme de construction de basiliques. Du coup, il a légitimé le culte de Laurent en lui dédiant une basilique, faisant de lui un des patrons divins de la ville de Rome. Poursuivant le programme de l'empereur, Damase a continué la création d'ancrages mémoriaux chrétiens en façonnant l'espace urbain de la ville de Rome.⁴⁵⁰ Trois raisons majeures expliquent cette implication de Damase dans l'établissement du culte des martyrs à Rome. Dans un premier temps, sa compréhension du rôle de l'évêque et la capacité de celui-ci d'acquérir du pouvoir en exploitant l'impact des martyrs sur le peuple. Puis, en réalisant que le culte des saints pouvait accroître le prestige de Rome, dans un contexte où elle rivalise avec Constantinople. Enfin, Damase a réagi à l'émergence d'une minorité donatiste adorant ses propres martyrs dans l'*Urbs* en la protégeant grâce aux saints patrons de l'Église nicéenne.

⁴⁵⁰ Pour Marianne Sághy, Constantin et Damase établissent leur culte des martyrs de manières bien distinctes. L'empereur, en instituant des sanctuaires sur les tombes saintes, voulaient souligner l'envergure individuelle des héros chrétiens, que ce soit Pierre, Paul, Marcellin, Agnès ou Laurent. Puis, afin d'établir un lien sacré et mnémorique entre la religion et le politique, il rattacha ces saints à la famille impériale. Damase, plutôt que d'accentuer le caractère individuel des martyrs, préférait mettre en évidence son caractère collectif, répondant à l'appropriation impériale des saints. Ce faisant, il amplifiait la sainteté et le pouvoir d'attraction collective des héros chrétiens enfouis sous les catacombes. Voir Sághy (2010), p. 26-29.

Conclusion et bilan général

Le 10 août 258, selon les sources anciennes, Laurent était conduit devant les autorités romaines pour connaître le sort qu'on lui réservait. Dû à son statut de chrétien, et pour avoir ridiculisé l'État romain en ne lui amenant pas les richesses monétaires de l'Église, Laurent est condamné à mourir. Installé sur un gril, il brûle à petit feu. Face aux supplices de ses tortionnaires, les lauriers de la victoire lui appartiennent. Grâce à sa bravoure, il sera reçu au paradis céleste.

Son histoire sera transmise de génération en génération, à l'oral puis à l'écrit. On commença à vouer un culte à sa personne. Des églises lui seront dédiées et les miséreux rechercheront ses pouvoirs miraculeux. Avec le temps, son martyr devint le plus important à Rome. Aux côtés des seuls saints dont le prestige le surclasse, Pierre et Paul, Laurent protégera symboliquement la ville de Rome de ses assaillants réels ou spirituels. Ce mémoire avait pour objectif de comprendre comment et pourquoi son martyr est parvenu au premier rang dans la ville de Rome aux IV^e et V^e siècles, soit plus d'un cinquantenaire après sa mort.

Après l'instauration de cette problématique, mais avant le début de notre recherche avancée, nous avons élaboré cette hypothèse : Laurent bénéficiera de la prédilection papale de Damase, due à des origines hispaniques communes, et son culte progressera grâce à la concordance des valeurs véhiculées à travers sa passion et les besoins de Rome dans la création de son identité chrétienne. Si la piste de l'origine hispanique de Laurent s'est avérée infondée, d'autres aspects de notre hypothèse nous ont permis de fouiller les sources et les études modernes et ainsi d'approfondir des chemins insoupçonnés. Ainsi, nous avons subdivisé méthodiquement notre mémoire en trois parties.

Dans un premier temps, nous avons exploré les travaux des historiens modernes. Face à la riche historiographie du culte des saints, mais au pauvre état des recherches sur le culte de Laurent, nous en sommes venus à la conclusion qu'il y avait trois écoles de pensée qui seraient pertinentes pour la résolution de notre problématique. La première, celle élaborée par les

Bollandistes, nous donnait une méthode d'analyse de la fiabilité et du contenu de nos sources. La seconde étudiait l'impact des mémoires collectives et culturelles sur le développement du culte des saints. Enfin, l'école ritualiste mettait aux devants l'impact des rituels sur l'essor cultuel. Ces trois visions historiographiques nous ont permis d'appliquer une grille d'analyse précise aux pistes de solution explorées dans les deux chapitres suivants.

L'application de la méthodologie bollandiste sur les principales sources anciennes narrant le récit de Laurent nous a permis d'établir leur niveau de fiabilité historique. Damase, Ambroise, Prudence et Augustin, fondent tous leur histoire, directement ou indirectement sur celle d'une *Passio Laurentii* jugée suspecte. De plus, chacun avait un angle spécifique et une vision plus grande dans lesquels ils intégraient la passion de Laurent. Leur désir n'était pas de raconter le récit authentique de Laurent, mais plutôt d'utiliser son histoire pour parler de moralité et de politique dans un cadre religieux plus large. En somme, si une partie du contenu peut être véridique, on peut également distinguer des éléments légendaires. En étudiant le contenu de nos sources, nous avons été capables de repérer les éléments narratifs originels : l'échange entre Sixte II et son diacre, les richesses de l'Église et la mise à mort souffrante de Laurent sur le gril. Nous les avons appelés pré-constantiniens. Les éléments ajoutés postérieurement, dits post-constantiniens, ne sont pas moins importants, au contraire, car ils nous indiquent à quelles fins la passion de Laurent était utilisée. Ces aspects sont : les pouvoirs miraculeux de Laurent, son lien avec le protomartyr Étienne et son origine hispanique.

En ce qui concerne les aspects pré-constantiniens, nous avons vu que l'utilisation du gril et l'accentuation de la souffrance du martyr n'étaient pas dénués de symbolisme. La souffrance, dans la littérature chrétienne, prend une fonction rituelle. Ce n'est pas qu'uniquement dans la mort que le martyr gagne les lauriers de la victoire sur les forces du mal, c'est également dans ce long processus de tourments. Les poètes anciens ont cultivé ce rituel afin d'instaurer un modèle de résistance face à la religion traditionnelle. Laurent et son symbole le distinguant, le gril, seront ainsi instrumentalisés. L'image de Laurent et de ses confrères et consœurs martyrisés sera fabriqué, en les comparant aux figures mythiques héroïques, aux gladiateurs et aux athlètes afin de mieux les ancrer dans un passé chrétien et romain. Cette souffrance des martyrs rappelle

celle du Christ crucifié. Cette souffrance est au cœur de l'identité chrétienne et en la liant aux tourments des martyrs, elle joint cette identité à un passé romain éminemment chrétien.

Les aspects post-constantiniens jouent également une fonction mnémohistorique. De par les rituels d'invention de reliques, de translations de relique, d'acquisition de pouvoirs miraculeux, on a fait du territoire de Rome une zone chrétienne où émane les interventions divines. On jalonne le territoire urbain de lieux sacrés. Ce faisant, en utilisant les reliques de Laurent, on rappelle à la population la mémoire d'un passé chrétien. Avant que le christianisme ne devienne la religion officielle, il y avait des chrétiens à Rome qui étaient prêts à mourir pour leur foi. En soi, les pouvoirs de Laurent augmenteront sa renommée. Ceux qui se considéreront guéris ou choyés par Laurent et ses reliques ne pourront qu'accentuer leur dévotion. Qui plus est, en voyant l'association divine entre Laurent et le protomartyr Étienne, sa renommée ne pourra qu'être amplifiée. Les sources anciennes ne se gêneront pas pour en souligner l'importance.

Enfin, dans le troisième chapitre, nous avons analysé comment le contexte en vigueur à Rome au IV^e siècle a favorisé l'essor du culte de Laurent. Constantin, en conséquence à sa conversion au christianisme, décidera d'établir un plan de construction de basiliques au cœur de la ville de Rome. Laurent sera l'un des saints favorisés par cette politique étatique. Une basilique lui étant dédiée sera construite. Ce faisant, son culte sera officialisé et légitimé par les autorités romaines. Il mettra en place une sacralisation du territoire romain en façonnant la ville d'ancrages mémoriaux. Cette sacralisation de Rome sera poursuivie par Damase, l'évêque de Rome. Celui-ci utilisera son programme de construction afin d'établir son pouvoir sur l'évêché de Rome et sur la chrétienté dans sa globalité. En effet, il réagira aux tentatives des mouvements schismatiques de s'établir à Rome, mais également aux aspirations de pouvoir des évêchés orientaux. En faisant de Rome la capitale des martyrs traditionnels, il affirmait la position privilégiée de Rome sur l'Église. En conséquence, graduellement, les sites dédiés à la religion traditionnelle céderont leur place à ceux voués à l'adoration de la religion chrétienne. Le passé païen de Rome sera progressivement remplacé par un passé chrétien.

D'une part, Laurent sera directement favorisé par les auteurs chrétiens, car ils verront en lui un modèle parfait afin d'incarner le citoyen romain éminemment chrétien ayant tout sacrifié pour sa foi. Il symbolise à la fois la romanité et les valeurs chrétiennes. De par son histoire, il implante dans la mémoire collective le passé souffrant des premiers chrétiens de la ville de Rome. D'autre part, Laurent bénéficiera indirectement d'un contexte avantageux : si Constantin n'avait pas élaboré son programme de construction et si Damase n'avait pas eu à affirmer son pouvoir, le culte de Laurent n'aurait peut-être pas émergé. Cependant, s'ils ont choisi Laurent et non pas un autre saint, c'est qu'il voyait en lui un outil puissant de promotion de leur vision. Dans ce passage d'un empire « païen » à un empire chrétien, le culte des saints permet à Rome de trouver son identité chrétienne recherchée.

Ce bilan n'a pas la prétention d'être l'unique outil de compréhension du développement du culte de Laurent à Rome. Les raisons de cet essor sont multiples et diverses. Cependant, sur une question où l'historiographie est déficiente, il se veut un point de départ qui explore les grandes pistes de questionnement. De plus, ces conclusions se veulent également une voie d'analyse et d'exploration d'une étude de cas sur le culte des saints.

Bibliographie

Sources

Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles. Intro., trad. et notes de Pierre Maraval. Paris, Éditions du Cerf, 2010.

Ambroise de Milan., *Hymnes.* Texte établi, traduit et annoté sous la direction de Jacques Fontaine. Paris, Éditions du Cerf, 1992.

Ambroise de Milan., *Les devoirs.* Texte établi, traduit et annoté par Maurice Testard. Paris, Les Belles Lettres, 1984.

Ambrose., *Letters.* Translated by Sister Mary Melchior Beywnka. Washington, Catholic University of America Press, 1954.

Ammien Marcellin., *Histoire.* Texte établi et traduit par Édouard Galletier avec la collab. de Jacques Fontaine. Paris, Les Belles Lettres, 1968-.

Augustin d'Hippone., *Les Aveux : Nouvelle traduction des Confessions* par Frédéric Boyer. Paris, P.O.L., 2008.

Augustin d'Hippone., *La cité de Dieu.* Édition publiée sous la direction de Lucien Jerphagnon. Paris, Gallimard, 2000.

Augustin d'Hippone., *Les plus beaux sermons de saint Augustin.* Réunis et traduits par Georges Humeau. Paris, Études augustiniennes, 1986.

Clément de Rome., *Épître aux Corinthiens*. Introd., texte, trad., notes et index par Annie Jaubert. Paris, Cerf, 2000.

Eusèbe de Césarée., *Vie de Constantin*. Texte critique de F. Winkelmann ; introduction et notes de Luce Pietri et traduction de Marie-Joseph Rondeau. Paris, Les Éditions du Cerf, 2013.

Eusèbe de Césarée., *Histoire ecclésiastique*. Introduction de François Richard ; traduction de Gustave Bardy, revue par Louis Neyrand et une équipe. Paris, Cerf, 2003.

Eusebius., *Life of Constantine*. Introduction, translation, and commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall. Oxford, Clarendon Press, 1999.

Grégoire Le Grand., *Registre des lettres*. Introduction, texte, notes et appendices par Pierre Minard. Paris, Éditions du Cerf, 1991-2008.

Grégoire de Tours., *Le livre des martyrs*. Traduit par H.L. Bordier et revue par Nathalie Desgrugillers. Clermont-Ferrand, Paleo, 2003.

Inscriptiones Christianae Urbis Romae, Éditée par Giovanni Battista De Rossi. Rome, Ex Officina Libraria Pontificia, 1861-1888.

Inscriptiones Latinae Christianae Veteres. Édité par Ernestus Diehl. Berolini, Apud Weidmannos, 1961.

Jêrome., *Lettres*. Texte établi et traduit par Jérôme Labourt. Paris, Les Belles Lettres, 1949.

Gérontius., *La vie de Sainte Mélanie*. Texte grec. Introduction, traduction et notes, par Denys Gorce. Paris, Éditions du Cerf, 1962.

Lactance., *De la Mort des Persécuteurs*. Traduction de Jacques Moreau. Paris, Les Éditions du Cerf, 1954.

Le Liber pontificalis. Texte, introduction et commentaire par l'abbé L. Duchesne. Paris, E. De Boccard, 1955-1957.

Le livre des papes : Liber Pontificalis (492-891). Traduit et présenté par Michel Aubrun. Turnhout, Brepols, 2007.

Le Martyre dans l'antiquité chrétienne : Tertullien ; Aux martyrs, Origène : Exhortation au martyre, Cyprien : Écrits aux martyrs, à Fortunatus. Textes choisis et présentés par A-G Hamman ; traduction par François Papillon *et al.* Paris, Migne, 1990.

Le Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne. Édité, traduit et commenté par Louis Robert ; complété par G.W. Bowersock et C.P. Jones : avec une préface de Jeanne Robert et une traduction du texte vieux-slave préparée par André Vaillant. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1994.

Nouveau Testament. Traduction œcuménique de la Bible. Paris, Sociétés Bibliques, 1977.

Optat de Milève., *Le traité contre les Donatistes*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Mireille Labrousse. Paris, Éditions du Cerf, 1995.

Passion de Perpétue et de Félicité: suivi des Actes. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Jacqueline Amat. Paris, Éditions du Cerf, 1996.

Paulin de Nole., *Saint Paulin de Nole : Poèmes, Lettres et Sermon*. Textes choisis, traduits et présentés par Charles Pietri. Namur, Le Soleil Levant, 1964.

Prudence., *Les sept passions de Prudence (Peristephanon 2. 4. 9. 11-14)*, Introduction générale et commentaire par Pierre-Yves Fux. Fribourg, Éditions universitaires Fribourg, 2003.

Prudence., *Oeuvres*. Textes établis et traduits par M. Lavarenne. Paris, Les Belles Lettres, 1943-1951.

QUAE GESTA SUNT INTER LIBERIUM ET FELICEM EPISCOPOS, CSEL Vinndobonae, C. Geroldi filium, 1866-.. vol. 35. I, 1-14. p. 1-4.

S. Aureli Augustini. CSEL. Vinndobonae, C. Geroldi filium, 1866-. vol. 34. LII, 2. p. 150.

Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Édité par Giovan Domenico Mansi. Graz, Verlagsanstalt, 1960.

Sozomène., *Histoire Ecclésiastique*. Introduction par Bernard Grillet et Guy Sabbah ; traduction par André-Jean Festugière ; annotation par Guy Sabbah. Paris, édition du Cerfs, 1983-2008.

The Acts of the Apostles. Commentaire de Ernst Haenchen. Philadelphia, Westminster Press, 1971.

Théodoret de Cyr., *Thérapeutique des maladies helléniques*. Texte critique, introduction, traduction et notes de Pierre Canivet. Paris, Éditions du Cerf, 1958.

Venance Fortunat., *Poèmes*. Texte établi et traduit par Marc Reydellet. Paris, Les Belles Lettres, 1994-2004.

de Voragine, Jacques., *La légende dorée*. Préface de Jacques le Goff ; édition publiée sous la direction d'Alain Boureau, avec Monique Goullet et la collaboration de Pascal Collom, Laurence Moulinier et Stefano Mula. Paris, Gallimard, 2004.

de Voragine, Jacques., *La légende dorée*. Traduction du latin et introd. par Teodor de Wyzewa ; postface de Franco Cardini. Paris, Diane de Selliers, 2000.

Littérature moderne

- Assmann, Jan., *La mémoire culturelle : écriture, souvenir et imaginaire politique dans les civilisations antiques*. Paris, Aubier, 2010.
- Aubrun, Michel., *Le livre des papes : Liber Pontificalis (492-891)*. Turnhout, Brepols, 2007.
- Bardill, Jonathan., *Constantine, divine emperor of the Christian golden age*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Barker, Ethel Ross., *Rome of the pilgrims and martyrs; a study in the martyrologies, itineraries, syllogae, & other contemporary documents*. London, Methuen & co., 1913.,
- Barmann, Lawrence et C.J.T. Talar., *Sanctity and secularity during the modernist period : six perspectives on hagiography around 1900 = six perspectives sur l'hagiographie aux alentours de 1900*. Bruxelles, Société des bollandistes, 1999.
- Barnes, Timothy., *Constantine: dynasty, religion and power in the Later Roman Empire*. Malden, Wiley-Blackwell, 2011.
- Baslez, Marie-Françoise., *Les persécutions dans l'Antiquité : victimes, héros, martyrs*. Paris, Fayard, 2007.
- Bastiaensen, A.A.R., *Atti e passioni dei martiri*. Milan, Fondazione Lorenzo Valla : A. Mondadori, 1987.
- Beaujard, Brigitte., *Le culte des saints en Gaule : les premiers temps : d'Hilaire de Poitiers à la fin du Vie siècle*. Paris, Cerf, 2000.

- Bilby, Mark Glen., « Christendom witnesses to the martyrs: modulatins of the Acta Martyrum in Prudentius' Peristephanon vi ». *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 63, 2012, p. 219-235.
- Blair-Dixon, Kate., « Damasus and the Fiction of Unity : The Urban Shrines of Saint Lawrence », dans Guidobaldi, Federico et Alessandra Guiglia Guidobaldi., *Ecclesiae Urbis: atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo), Roma, 4-10 settembre 2000*. Vatican, Pontificio Istituto di archeologia Cristiana, 2002. p. 331-352.
- Bleau, Philippe., « Between Petrine Ideology and Realpolitik: The See of Constantinople in Roman Geo-Ecclesiology (449-536) » dans Grig, Lucy et Gavin Kelly., *Two Romes: Rome and Constantinople in late antiquity*. Oxford, Oxford University Press, 2012. p. 364-386.
- Blouin, Katherine., *Le conflit judéo-alexandrin de 38-41: l'identité juive à l'épreuve*. Paris, L'Harmattan, 2005.
- Bovon, François., « The dossier on Stephen, the first martyr ». *The Harvard Theological Review*, vol 93, no. 3, 2003. p. 279-315.
- Bowersock, Glenn Warren., *Martyrdom and Rome*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Bowes, Kimberly Diane., *Private worship, public values, and religious change in late antiquity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- Boyarin, Daniel., *Border lines : the partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004.

- Bremmer, Jan H., « The Motivation of Martyrs : Perpetua and the Palestinians », dans Luchesi, Brigitte et Kocku von Stuckrad., *Religion im kulturellen Diskurs : Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag = Religion in cultural discourse : essays in honor of Hans G. Kippenberg on the occasion of his 65th birthday*. Berlin, De Gruyter, 2004. p. 535-554.
- Brickhouse, Thomas C et Nicholas D. Smith., *The trial and execution of Socrates : sources and controversies*. New York ; Toronto, Oxford University Press, 2002.
- Brickhouse, Thomas C et Nicholas D. Smith., *Socrates on trial*. Princeton, Princeton University Press, 1989.
- Brown, Peter., *La Vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, 2001.
- Brown, Peter., « Enjoying the Saints in Late Antiquity ». *Early Medieval Europe*, vol. 9, 2000. p. 1-24.
- Brown, Peter., *L'essor du christianisme occidental: triomphe et diversité: 200-1000*. Paris, Seuil, 1997.
- Brown, Peter., *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.
- Brown, Peter., *The Cult of the Saints: its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- Brunn, Christer et Jonathan Edmondson., *The Oxford handbook of Roman epigraphy*. Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Buc, Philippe., « Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive : horizons de l'écriture médiévale des rituels » *Annale. Histoire, Sciences Sociales*, vol 52, 1997. p. 63-92.

Cameron, Averil et Stuart G. Hall. *Life of Constantine*. Oxford, Clarendon Press, 1999.

Castelli, Elizabeth., « Persecution and Spectacle. Cultural Appropriation in the Christian Commemoration of Martyrdom » *Archiv für Religionsgeschichte*, vol 4, no 1, 2005. p. 102-106.

Castelli, Elizabeth., *Martyrdom and memory : early Christian culture making*. New York, Columbia University Press, 2004.

Chadwick, Henry., *The church in ancient society: from Galilee to Gregory the Great*. Oxford, Oxford University Press, 2001.

Chadwick, Henry., *History and thought of the early church*. London. Variorum Reprints, 1982.

Chavot, Pierre., *Dictionnaire des dieux, des saints et des hommes*. Paris, Archipel, 2008.

Christol, Michel., *L'Empire romain du IIIe siècle : histoire politique (de 192, mort de Commode, à 325, concile de Nicée)*. Paris, Éditions Errance 2006.

Cooley, Alison., *Cambridge manual to Latin epigraphy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Cooper, Kate « Martyrdom, memory, and the “media event”: visionary writing and Christian apology in second-century Christianity » dans Janes, Dominic et Alex Houen., *Martyrdom and terrorism: pre-modern to contemporary perspectives*. New York, Oxford University Press, 2014. p. 23-39.

Cooper, Kate., « Ventriloquism and the miraculous : conversion, preaching, and the martyr exemplum in late antiquity », dans Cooper, Kate et Jeremy Gregory., *Signs, wonders, miracles: representations of divine power in the life of the church : papers read at the*

2003 Summer Meeting and the 2004 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society. Rochester, Woodbridge, 2005. p. 22-45.

Cooper, Kate., « The Martyr, the Matrona and the Bishop: The Matron Lucina and the Politics of Martyr Cult in Fifth- and Sixth- Century Rome ». *Early Medieval Europe*, vol. 8, 1999. p. 297-317.

Cooper, Kate., « The Voice of the Victim: Gender, Representation and Early Christian Martyrdom ». *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, vol. 80, 1998. p. 147-157.

Coulson, John., *Dictionnaire historique des saints*. Paris, Société d'édition de dictionnaires et encyclopédies, 1964.

Curran, John., « Virgilizing Christianity in Late Antique Rome », dans Grig, Lucy et Gavin Kelly., *Two Romes: Rome and Constantinople in late antiquity*. Oxford, Oxford University Press, 2012. p. 325-344.

Dal Covolo, Enrico et Giulia Sfameni Gasparro., *Cristo e Asclepio : culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani : atti del convegno internazionale, Accademia di studi mediterranei, Agrigento 20-21 novembre 2006*. Roma, LAS, 2008.

Dassmann, Ernst et Joseph Eggemann., *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 1991*. Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1995.

de' Cavalieri, Pio Franchi., *Scritti agiografici*. Vatican, Biblioteca apostolica vaticana, 1962.

de Gaiffier d'Hestroy, Beaudoin., *Réflexions sur les origines du culte des martyrs*. Paris, Maison-Dieu, 1957.

Delehayé, Hippolyte., *Les légendes grecques des saints militaires*. New York, Arno Press, 1975 [1909].

Delehayé, Hippolyte., *Les origines du culte des martyrs*. Bruxelles, Bureau de la Société des Bollandistes, 1933A.

Delehayé, Hippolyte., « Étude sur le légendier romain ». *Analecta Bollandiana*, vol., LI, 1933B, p. 34-98.

Delehayé, Hippolyte., *Loca sanctorum*. Bruxelles, Bureau de la Société des Bollandistes, 1930.

Delehayé, Hippolyte., *Sanctus : essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1927.

den Boeft, Jan et alii., *Philological and historical commentary on Ammianus Marcellinus XXVII*. Leiden ; Boston, Brill, 2009.

Dijkstra, Roald., Compte rendu de « Trout, Dennis., *Damasus of Rome: The Epigraphic Poetry. Introduction, Texts, Translations, and Commentary*. *Oxford Early Christian Texts*. Oxford ; New York, Oxford University Press, 2015. » BMCR 2016 (9) non paginé.

Duchesne, Louis., « Le sanctuaire de saint Laurent ». *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, T. 39, 1921. p. 3-24.

Dufourcq, Albert., *Étude sur les Gesta martyrum romains*. Paris, De Boccard, 1988 [1900].

Dvornik François., *Byzance et la primauté romaine*. Paris, Éditions du Cerf, 1964.

Ehrman, Bart et Andrew Jacobs., *Christianity in Late Antiquity, 300-450 C.E.* Oxford, Oxford University Press, 2004.

- Elsner, Jás., « Perspectives in Art », dans Lenski, Noel., *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. p. 255-277.
- Elsner, Jás et Ian Rutherford., *Pilgrimage in Graeco-Roman & early Christian antiquity: seeing the gods*. Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Fernández Ubiña, José., « The Donatist Conflict as Seen by Constantine and the Bishops », dans Fear, Andrew et al., *The role of the bishop in late antiquity : conflict and compromise*. London, Bloomsbury, 2014. p. 31-46.
- Fontaine, Jacques., « Le culte des saints et ses implications sociologiques : Réflexions sur un récent essai de P. Brown ». *AB* 100, 1982. p. 17-41.
- Freeman, Charles., *Holy bones, holy dust: how relics shaped the history of Medieval Europe*. New Haven, Yale University Press, 2011.
- Freeman, Charles., *A New History of Early Christianity*. New Heaven, Yale University Press, 2009.
- Freeman, Charles., *The closing of the western mind: the rise and fall of reason*. London, Heinemann, 2002.
- Frend, W.H.C., *The rise of christianity*. London, Darton, Longman and Todd, 1984.
- Frend, W.H.C., *The Donatist Church : a movement of protest in Roman North Africa*. Oxford, Clarenton Press, 1971.
- Fruchtman, Diane., « Modeling a Martyrial Worldview: Prudentius' Pedagogical Ekphrasis and Christianization ». *Journal of Late Antiquity*, vol. 7, 2014, p. 131-158.

Fux, Pierre-Yves « Les patries des martyrs » dans Wermelinger, Otto., *Mauritius und die Thebäische Legion : Akten des internationalen Kolloquiums : Freiburg, Saint-Maurice, Martigny, 17.-20. September 2003 = Saint Maurice et la légion thébaine : actes du colloque international : Fribourg, Saint-Maurice, Martigny, 17-20 septembre 2003.* Fribourg, Academic Press Fribourg, 2005. p. 365-373.

Fux, Pierre-Yves., *Les sept passions de Prudence (Peristephanon 2. 4. 9. 11-14) : introduction générale et commentaire.* Fribourg, Éditions universitaires Fribourg, 2003.

Gabriel, Martin R., *Le Dictionnaire du christianisme.* Paris, Publibook, 2007.

Garcia-Gasco, Rosa., et al., *The Theodosian age (A.D. 379-455): power place, belief and learning at the end of the Western Empire.* Oxford, Archaeopress, 2013.

Gauge, Valérie., « Les routes d'Orose et les reliques d'Étienne ». *Antiquité tardive*, no. 6, 1998. p. 265-286.

Gorce, Denys., *La vie de Sainte Mélanie.* Paris, Éditions du Cerf, 1962.

Gibbon, Edward., *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain.* Paris, Laffont, 1983 [1789].

Greer, Rowan., *The fear of freedom: a study of miracles in the Roman Imperial Church.* University Park, Pennsylvania State University Press, 1989.

Grelot, P., « Pierre et Paul, fondateurs de la "primauté" romaine ». *Istina*, vol. 27, no. 3. 1982. p. 228-268.

Grig, Lucy., *Making Martyrs in Late Antiquity,* London, Duckworth, 2004.

- Grig, Lucy., « Torture and truth in late antique martyrology ». *Early medieval Europe*, vol. 11, 2002. p. 321-336
- Guttilla, Giuseppe., « Prudenzio e il martirio di Eulalia : una rilettura del Peristephanon 3 ». *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, vol. 54, 2008. p.63-93.
- Guyon, Jean., « La marque de la christianisation dans la topographie urbaine de Rome » dans Lepelley, Claude., *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale : de la fin du IIIe siècle à l'avènement de Charlemagne : actes du colloque tenu à l'Université de Paris X-Nanterre, les 1, 2 et 3 avril 1993*. Bari, Edipuglia, 1996. p. 213-238.
- Hahn, Cynthia., « The Voices of the Saints: Speaking Reliquaries ». *Gesta*, vol. 36, 1997. p. 20-31.
- Halbwachs, Maurice., *Les cadres sociaux de la mémoire*. Chicoutimi, J.-M. Tremblay, 2002 [1925].
- Hall, J.B., Compte rendu de « Roberts, Michael., *The Jeweled Style: Poetry and Poetics in Late Antiquity*. Ithaca; London, Cornell University Press, 1989. » *The Classical Review* 41, 1991, p. 359-361.
- Hammad, Jared Ihsan., *Persecution and identity in the anti-pagan poems of Prudentius*. thèse de Ph.D. University of California, Département de philosophie, 2010.
- Hartmann, Andreas., *Zwischen Relikt und Reliquie : objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften*. Berlin, Verl. Antike, 2010.
- Harvey, S.A. et David G. Hunter., *The Oxford handbook of early Christian studies*. Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Hazlett, Ian., *Early Christianity: its origins and evolution to AD 600*. London, SPCK, 1991.

- Hill, Timothy David., *Ambitiosa mors : suicide and the self in Roman thought and literature*. New York, Routledge, 2004.
- Hodges, Richard., *Light in the Dark Ages: the rise and fall of San Vincenzo al Volturno*. Ithaca, Cornell University Press, 1997.
- Holloway, Ross., *Constantine and Rome*. New Heaven, Yale University Press, 2004.
- Hombert, Pierre-Marie., *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*. Paris, Institut d'études augustinienes, 2000.
- Hume, David., *L'histoire naturelle de la religion et autres essais sur la religion*. Paris, Vrin, 1989.
- Humeau, Georges., *Les plus beaux sermons de saint Augustin*. Paris, Études augustinienes, 1986.
- Huskinson, J.M., *Concordia Apostolorum: Christian propaganda at Rome in the fourth and fifth centuries : a study in early Christian iconography and iconology*. Oxford, B.A.R., 1982.
- Joassart, Bernard., « Deux projets du Père Charles De Smedt : une réforme des Acta Sanctorum, une école des hautes études historiques », *Analecta Bollandiana*, vol. 110, 1992, p. 353-372.
- Johnson, Mark J., Compte rendu de « Löx, Markus., *Monumenta sanctorum : Rom und Mailand als Zentren des frühen Christentums : Märtyrerkult und Kirchenbau unter den Bischöfen Damasus und Ambrosius. Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Reihe B: Studien und Perspektiven, Bd 39*. Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2013 » BMCR 2015 (5) non paginé

- Jones, A.H.M et al., *The prosopography of the later Roman Empire*. Cambridge, University Press, 1971-1992.
- Kaesser, Christian., « Narrating Disiecta Corpora: The Rhetoric of Bodily Dismemberment in Prudentius Peristephanon 11 » dans Liveley, Genevieve et Patricia Salzman-Mitchell., *Latin elegy and narratology: fragments of story*. Columbus, Ohio State University Press, 2008. p. 223-240.
- Kuhlmann, Peter., « Christliche Märtyrer als Träger römischer Identität: Das *Peristephanon* des Prudentius und sein kultureller Kontext », dans Gemeinhardt, Peter et Johan Leemans., *Christian martyrdom in late antiquity (300-450 AD): history and discourse, tradition and religious identity*. Berlin, De Gruyter, 2012. p. 135-154.
- Knippschild, Silke., Compte rendu de « Hartmann, Andreas., *Zwischen Relikt und Reliquie, Objektbezogene Erinnerungspraktiken in Antiken Gesellschaften. Studien zur Alten Geschichte 11*. Berlin, Verlag Antike, 2010. » BMCR 2010 (8) non paginé
- Koselleck, Reinhart, « Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden », *Identität*, 1979, p. 255-276.
- Krautheimer, Richard., *Rome : portrait d'une ville, 312-1308*. Paris, Librairie générale française, 1999 [1980].
- Krautheimer, Richard., et al., « Excavations at San Lorenzo f.l.m. in Rome, 1957 ». *American Journal of Archaeology*, vol. 62, no. 4, 1958. p. 379-382.
- Kubiak, David Payne., « Epic and comedy in Prudentius' hymn to St. Eulalia: Peristephanon 3 ». *Philologus*, vol. 142, 1998, p. 308-325.
- Lançon, Bertrand et Tiphaine Moreau., *Constantin: un Auguste chrétien*. Paris, Armand Colin, 2012.

Lane, Emmanuel., « Les trois Rome ». *Concilium*, no 268, 1996. p. 21-30.

Lane Fox, Robin., *Pagans and Christians*, Harmondsworth, Viking, 1986.

Lanéry, Cécile., « La controverse des martyrs Sixte et Laurent dans le *De officiis* d'Ambroise de Milan (*De officiis*, O, 41, 205-207) ». *Vita Latina*, vol. 175, 2006A. p. 58-68.

Lanéry, Cécile., « Du magistère au ministère : remarques sur le *De officiis* d'Ambroise de Milan », *L'information littéraire*, vol 58, 2006B. p. 3-9.

Lassère, Jean-Marie., *Manuel d'épigraphie romaine*. Paris, Picard, 2005.

Le Goff, Jacques., *À la recherche du temps sacré : Jacques de Voragine et la Légende dorée*. Paris, Perrin, 2014 [2011].

Lee, A.D., « Traditional Religions », dans Lenski, Noel., *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006. P. 159-179.

Lee, A.D., *Pagans and Christians in late antiquity: a sourcebook*. London, Routledge, 2000.

Lepelley, Claude., « Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles : continuités et ruptures avec le patronat classique », dans Rébillard, Éric et Claire Sotinel., *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle : image et autorité : actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome : (Rome, 1^{er} et 2 décembre 1995)*. Rome, École française de Rome, 1998. p. 17-33.

Les Bénédictins de Ramsgate., *Dix mille saints : dictionnaire hagiographique*. Québec, Siglier, 1991.

- Liebeschuetz, Wolf., *The decline and fall of the Roman City*. Oxford, Oxford University Press, 2001.
- Lizzi, Rita Testa., *Senatori, popolo, papi : il governo di Roma al tempo dei Valentiniani*. Bari, Edipuglia, 2004.
- Lønstrup, Gitte., « Constructing myths: the foundation of Roma Christiana on 29 June ». *Analecta Romana Instituti Danici*, no. 33, 2008. p. 27-64.
- Löx, Markus., *Monumenta sanctorum: Rom und Mailand als Zentren des frühen Christentums: Märtyrerkult und Kirchenbau unter den Bishöfen Damasus und Ambrosius. Spätantike - Frühes Christentum - Byzanz. Reihe B: Studien und Perspektiven, Bd 39*. Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verleag, 2013.
- MacMullen, Ramsay., *The Second Church: Popular Christianity, A.D. 200-400*. Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009.
- MacMullen, Ramsay., *Christianity and paganism in the fourth to eight centuries*. New Haven, Yale University Press, 1997.
- Maguire, Eunice Dauterman., *Art and holy powers in the early Christian house*. Urbana, University of Illinois Press, 1989.
- Maltais, Simon., *La primauté d'honneur du patriarcat de Constantinople au V^e siècle : l'apport de Jean Chrysostome tel que présenté par ses contemporains*. mémoire de M.A., Université de Montréal, Département de théologie, 2009,
- Maraval, Pierre., *Constantin le Grand : empereur romain, empereur chrétien (306-337)*. Paris, Tallandier, 2011.

- Maraval, Pierre., *Le christianisme, de Constantin à la Conquête arabe*. Paris, Presses universitaires de France, 2005 [1997].
- Maraval, Pierre., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient : histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*. Paris, Cerf, 2004 [1985].
- Marique, Joseph M-F., *Leaders of Iberian Christianity*. Boston, St. Paul's Editions, 1962.
- Markus, Robert A., *The end of ancient Christianity*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Martroye, François., « Note sur un texte de saint augustin relatif au droit d'asile ». *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 499 n. 11, 1919. p. 407-410.
- McLynn, Neil B., « Damasus of Rome: A fourth-century pope in context » dans Fuhrer, Therese., *Rom und Mailand in der Spätantike: Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst*. Berlin, De Gruyter, 2012. p. 305-325.
- McLynn, Neil B., *Ambrose of Milan: church and court in a Christian capital*. Berkeley, University of California Press, 1994.
- Mendels, Doron., *The rise and fall of Jewish nationalism*. New York, Doubleday, 1992.
- Meyendorff, Jean., *Unité de l'Empire et divisions des chrétiens*. Paris, Éditions du Cerf, 1993.
- Meyers, Jean., *Les miracles de Saint Étienne : recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861), avec édition critique, traduction et commentaire : études du Groupe de recherches sur l'Afrique antique*. Turnhout, Brespols, 2006.
- Minnerath, Robert., *La primauté de l'évêque de Rome et l'unité de l'Église du Christ*. Paris, Beauchesne, 2010.

- Mitchell, Margareth et Frances Young., dir. *The Cambridge history of Christianity*. New York, Cambridge University Press, 2014.
- Moreira, Isabel., *Dreams, visions and spiritual authority in Merovingian Gaul*. Ithaca, Cornell University Press, 2000.
- Musurillo, Herbert., *The acts of the Christian martyrs*. Oxford, Clarendon Press, 1972.
- Nock, Arthur D., *Conversion: The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. Oxford, Oxford University Press, 1933.
- Nodet, Étienne., *La crise maccabéenne : historiographie juive et traditions bibliques*. Paris, Cerf, 2005.
- Odahl, Charles., *Constantine and the Christian Empire*. New York, Routledge, 2004.
- O'Donnell, James., *Augustine: a new biography*. New York, Harper Perennial, 2006.
- Ortiz de Urbina, Ignacio., *Les conciles de Nicée et de Constantinople : 324 et 381*. Paris, Fayard, 2006 [1963].
- Perkins, Judith., *The suffering self: pain and narrative representation in early Christian era*. London, Routledge, 1995.
- Perrin, Michel-Yves., « Le nouveau style missionnaire : la conquête de l'espace et du temps » dans Mayeur, Jean-Marie (sous la direction de), *Histoire du christianisme : des origines à nos jours*. Paris, Desclée-Fayard, 1980-2000. vol. II, p. 585-621.
- Petrucione, John., « The Martyr Death as sacrifice: Prudentius, Peristephanon 4. 9-72 ». *Vigiliae Christianae*, vol 49, no. 3, 1995. p. 245-257.

- Petruccione, John., « The portrait of St. Eulalia of Merida in Prudentius' Peristephanon 3 ». *AB*, vol. 108, 1990. p. 81-104.
- Pietri, Charles., *Christiana Respublica : éléments d'une enquête sur le christianisme antique*. Rome, École française de Rome, 1997 [1966-1996].
- Pietri, Charles., *Roma Christiana : Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (311-440)*. Rome, École française de Rome, 1976.
- Pollmann, Karla., « Establishing authority in Christian poetry of Latin late antiquity ». *Hermes*, vol. 141, 2013, p. 309-330.
- Potter, David., *Constantine the Emperor*. Oxford, Oxford University Press, 2013.
- Potter, David., « Martyrdom as Spectacle » dans Scodel, Ruth., *Theater and society in the classical world*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993. p. 53-88.
- Puk, Alexander., *Das Römische Spielwesen in der Spätantike*. Berlin, De Gruyter, 2014.
- Rapp, Claudia., *Holy Bishops in late antiquity: the nature of Christian in an age of transition*. Berkeley, University of California Press, 2005.
- Raschle, Christian., « Le Temple d'Apollon à Daphnée : un Lieu de mémoire au centre du conflit entre Chrétiens et Païens » dans Gangloff, Anne., *Lieux de mémoire en Orient grec à l'époque impériale*. Bern, Peter Lang, 2013. p. 215-238.
- Ratti, Stéphane., *Polémiques entre païens et chrétiens*. Paris, Les Belles lettres, 2012.

Rébillard, Éric., *Religion et sépulture : L'église, les vivants et les morts dans l'antiquité tardive*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2003.

Renberg, Gil., « Was Incubation Practiced in the Latin West? ». *Archiv für Religionsgeschichte* vol. 8 2006, p. 105-147.

Robert, Louis., *Les gladiateurs dans l'Orient grec*. Amsterdam, A.M. Hakkert, 1971.

Robert, Louis., *Le Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne*. complété par G.W. Bowersock et C.P. Jones : avec une préface de Jeanne Robert et une traduction du texte vieux-slave préparée par André Vaillant. Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1994.

Roberts, Michael., *Poetry and the Cult of the Martyrs*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993.

Roberts, Michael., *The Jeweled Style : Poetry and Poetics in Late Antiquity*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1989.

Sággy, Marianne., « The Bishop of Rome and the Martyrs », dans Dunn, Geoffrey D., *The Bishop of Rome in Late Antiquity*. Farnham Surrey ; Burlington, Ashgate, 2015. p . 37-56.

Sággy, Marianne., « Martyr Bishops and the Bishop's Martyrs in Fourth-Century Rome », dans Vedriš, Trpimir et John Ott., *Saintly Bishops and Bishop's Saints*. Zagreb, *Hagiotheca*, 2012, p. 13-30.

Sággy, Marianne., « Pope Damasus and the Beginnings of Roman Hagiography », dans Gecser, O. et al., *Promoting the Saints: Cults and their Contexts from Late Antiquity until the Early Modern Period. Essays in Honor of Gábor Klanicsay for his 60th Birthday*. Budapest ; New York, Central European University Press, 2011. p. 1-15.

Sághy, Marianne., « Martyr Cult and Collective Identity in Fourth-Century Rome », dans Marinkovic, Ana et Trpimir Vedriš, *Identity and Alterity in Hagiography and the Cult of Saints*. Zagreb, Hagiotheca, 2010, p. 17-35.

Savon, Hervé., *Ambroise de Milan*. Paris, Desclée, 1997.

Saxer, Victor., « Actes, Passions, Légendes », *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*. Paris, Cerf, 1990. p. 1575-1580.

Saxer, Victor., *Morts, martyrs, reliques : en Afrique chrétienne aux premiers siècles : les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*. Paris, Beauchesne, 1980.

Schäfer, Peter., *Histoire des Juifs dans l'Antiquité*. Paris, Éditions du Cerf, 1989.

Shaw, Brent., *Sacred Violence: African Christians and Sectarian hatred in the age of Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Shaw, Brent., « Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs ». *Journal of Early Christian Studies*, vol. 4, 1996. p. 269-312.

Shepardson, Christine., « Rewriting Julian's Legacy: John Chrysostom's On Babylas and Libanius' Oration 24 ». *Journal of Late Antiquity*, vol. 2, no. 1, 2009. p. 99-115.

Siat, Jeannine., « Le culte des martyrs d'après les épigrammes de Damase », *Connaissance des Pères de l'Église*, no 89, 2003. p. 48-52.

Sotinel, Claire., « Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], Issue 4, 2005. Mis en ligne le 14 janvier 2010, consulté le 15 décembre 2016. URL : <http://rhr.revues.org/4473> ; DOI : 10.4000/rhr.4473

- Sotinel, Claire., « Le Personnel Épiscopal : Enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité », dans Rébillard, Éric et Claire Sotinel., *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle : image et autorité : actes de la table ronde organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome : (Rome, 1er et 2 décembre 1995)*. Rome, École française de Rome, 1998. p. 105-126.
- Ste. Croix, Geoffrey., « Why were the Early Christians Persecuted ». *Past and Present*, no. 26, 1963. p. 6-38.
- Ste. Croix, Geoffrey., « Aspects of the "Great" Persecution ». *The Harvard Theological Review*, vol 47, no. 2, 1954. p. 75-113.
- Stone, I.F., *The trial of Socrates*. New York, Anchor Books, 1989.
- Testard, Maurice., *Les devoirs*. Paris, Les Belles Lettres, 1984.
- Thacker, Alan., « Rome of the martyrs : saints, cults and relics, fourth to seventh centuries », dans Ó Carragáin, Éamonn et Carol L Neuman de Vegnar., *Roma felix : formation and reflections of medieval Rome*. Aldershot ; Burlington, Ashgate, 2007. P. 13-49.
- Thunø, Erik., « Inscription and divine presence : golden letters in the early medieval mosaic ». *Word & Image*, vol. 27(3), 2011. p. 279-291.
- Tilley, Maureen A., « Sustaining Donatist Self-Identity: From the Church of the Martyrs to the *Collecta* of the Desert ». *Journal of Early Christian Studies*. vol. 5, 1997. p. 21-35.
- Tilley, Maureen., *Donatist martyr stories: the Church in conflict in Roman North Africa*. Liverpool, Liverpool University Press, 1996.

- Trout, Denis., « Damasus and the Invention of Early Christian Rome ». *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, vol. 33, 2003. p. 517-536.
- Trout, Dennis., *Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems*. Berkeley, U of California Press, 1999.
- Turcan, Robert., *Les cultes orientaux dans le monde romain*. Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- Turner, Victor et Edith Turner., *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. Oxford, Blackwell, 1978.
- van Bavel, Tarsicius Jan., *Saint Augustin*. Bruxelles, Fonds Mercator, 2007.
- van Dam, Raymond., *The Roman Revolution of Constantine*. New York, Cambridge University Press, 2007.
- van Dam, Raymond., *Saints and their miracles in late antique Gaul*. Princeton, Princeton University Press, 1993.
- van Gennep, Arnold., *The rites of passage*. Chicago, University of Chicago Press, 1960.
- van Henten, Jan Willem., « The Reception of Daniel 3 and 6 and the Maccabean Martyrdoms in Hebrews 11:33-38 », dans Dijkstra, Jitse *et al.* *Myths, Martyrs, and Modernity*. Leiden ; Boston, Brill, 2010. p. 359-377.
- van Henten, J.W. et Friedrich Avemarie. *Martyrdom and Noble Death : Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*. London, Routledge, 2002.
- Vives, José et Jesús Ernesto Martínez Ferrando., *San Dámaso, papa español y los mártires*. Barcelone, Ed. Balmes, 1943.

von Ehrenheim, Hedvig., « Identifying incubation areas in pagan and Early Christian times ».
in *Proceedings of the Danish Institute at Athens VI*, 2009, 237-276.

von Harnack, Adolf., *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*. Paris,
Cerf, 2004 [1924].

von Saucken, Paolo Caucci., *Pèlerinages : Compostelle, Jérusalem, Rome*. Saint-Léger-
Vauban, Zodiaque, 1999.

Waterfield, Robin., *Why Socrates died : dispelling the myths*. New York, W.W. Norton & Co.
2009.

Williams, Stephen., *Dioclétien: le renouveau de Rome*. Gollion, Infolio, 2006.